Theologische Bibliothek.

Handbuch

der

katholischen Dogmatik.

Von

Dr. M. Jos. Scheeben,
Professor am Erzbischöflichen Priesterseminar in Köln.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1882.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Handbuch

der

katholischen Dogmatik.

Von

Dr. M. Jos. Scheeben,

Professor am Erzbischöflichen Priesterseminar in Köln.

Mit oberhirtlicher Approbation.

Dritter Band.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

1882.

Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorrede.

Daß diese Abtheilung wiederum später erscheint, als manche ungeduldige Freunde erwarteten und ich selbst in Aussicht stellen zu können glaubte, wird man schon bei flüchtigem Einblick in das Buch erklärlich finden. Wer einigermaßen die moles laboris, die darin steckt, zu würdigen weiß, wird sich sogar noch eher wundern, daß die Abtheilung bereits so früh erscheinen konnte. Abgesehen davon, daß das Material bei anderem Drucke und in ungebundenerer Darstellung mehrere Bände füllen würde, beruhen die meisten Partieen auf ebenso umfangreichen Studien, wie ich sie für eine Monographie über dieselben hätte anstellen müssen. Sodann fand ich in manchen Partieen, z. B. in der Lehre vom Opfer und in der Mariologie, in der Gestalt, in welcher ich sie auffassen und darstellen zu müssen glaubte, für ihre Fundamentirung und konsequente Durchführung fast gar keine Vorlagen, welche mir die Arbeit hätten erleichtern können. Derjenige Theil des Manuscriptes aber, welchen ich schon vor zwei Jahren als fertig bezeichnen zu dürfen glaubte, ist mir nachträglich gegenüber dem Reichthum und der Erhabenheit des Gegenstandes so mangelhaft erschienen, daß ich auch ihn ganz von Neuem bearbeiten mußte.

Auch der Umfang, welchen die hier vorliegende Darstellung der Christologie, Soteriologie und Mariologie angenommen hat, ist bedeutend größer, als ich selbst erwartet und angekündigt hatte. Indeß bin ich eben von vielen Seiten gebeten worden, in dieser Beziehung nicht ängstlich zu sein, weil das Werk ja doch einmal nicht ein Elementarbuch sei, sondern als Mittel zur Fortbildung sich darstelle. Dazu kam, daß das in der vorigen Abtheilung breit und tief gelegte Fundament der Christologie auch einen entsprechenden Aufbau verlangte, und daß im Verlauf meiner Studien mir immer klarer wurde, wie richtig viele alte Theologen gehandelt, indem sie der Christologie denselben Umfang gaben, wie der Gotteslehre. Insbesondere überzeugte ich

mich, daß eine eingehende Behandlung der Christologie auch für die leichtere und gediegenere Behandlung der noch ausstehenden Theile der Dogmatik von Wichtigkeit sei, und daß manche Fragen, die sonst erst später ex professo behandelt werden, z. B. die Frage über die Organe der übernatürlichen Wirksamkeit Gottes, über Opfer und Priesterthum, schon in der Christologie ernstlich in's Auge gefaßt werden müßten. Ebenso ergab sich mir, daß die Mariologie als Mittelglied zwischen der Lehre vom Erlöser und seinem Werke einerseits und der Lehre von der Gnade des Erlösers und der Vermittlung derselben durch die Kirche andererseits aufgefaßt werden könne und müsse, und daß sie in dieser Auffassung einen viel bedeutenderen Platz im Systeme der Dogmatik einzunehmen berufen sei, als man ihr gewöhnlich anweist. Indem ich nun die Mariologie unter diesem Gesichtspunkte zu behandeln suchte, gestaltete sich dieselbe als Ausführung der tiefsinnigen altkirchlichen Idee, nach welcher, wie Reischl (zu Apok. 12, 1) sagt, „Maria (ideal) in der Kirche und die Kirche (ideal) in Maria geschaut wird". So bildet in meiner Auffassung die Mariologie als Lehre von der persönlichen Braut Christi und der persönlichen geistlichen Mutter der Menschheit, in Verbindung mit der in der Christologie gegebenen eingehenden Darstellung der Lehre von Christus als dem Haupte eines mystischen Leibes und als dem hieratischen Vermittler des übernatürlichen Lebens dieses Leibes, eine reiche Lichtquelle für die Lehre von der Kirche in Hinsicht auf den inneren Organismus und die übernatürliche Wesenheit derselben.

Uebrigens habe ich der Mariologie auch deßhalb eine größere Ausdehnung geben zu müssen geglaubt, weil es nicht nur geziemend, sondern, nach zahlreichen Erfahrungen älterer und neuester Zeit, durchaus nothwendig ist, daß ein Gegenstand, der so viel und so lebhaft die Andacht der Christen beschäftigt, nicht bloß den Asceten und Predigern überlassen bleibe, als ob er keiner streng wissenschaftlichen Behandlung fähig und bedürftig wäre. Während Asceten und Prediger ohne eine streng wissenschaftliche Führung leicht in allerlei mehr oder minder bedenkliche Fehler fallen, die unter Umständen die Andacht selbst compromittiren: können sie durch eine wissenschaftliche Behandlung auch für den Zweck einer soliden Erbauung nur gewinnen; denn die echten Quellen und die echten Prinzipien, welche der Theologie zu Gebote stehen, enthalten in reichster Fülle alles das, was für den Zweck einer soliden Erbauung und die Pflege einer innigen Andacht zur heiligen Mutter Gottes wünschenswerth ist; und eine im Geiste der hl. Schrift und der Tradition gehaltene wissenschaftliche Entwicklung fördert nicht nur

gediegenere, sondern eben darum sogar viel schönere und erhabenere Ideen zu Tage, als die Aspirationen des frommen Gefühles sie zu bieten vermögen. Da nun neben der schönen Mariologie von Dr. Morgott, die den Gegenstand planmäßig unter einem engeren Gesichtspunkte auffaßt, keine wissenschaftliche Mariologie in Deutschland vorhanden ist, einige neuere Schriften aber durch ihre Mängel erst recht die Nothwendigkeit einer solchen dargethan haben: so dürfte meine Arbeit hier einem empfindlichen Bedürfnisse entgegenkommen.

Wie meine Behandlung der Mariologie darauf berechnet ist, gerade durch ihre wissenschaftliche Haltung auch der Frömmigkeit zu dienen und dem praktischen Geistlichen manches Nutzbare darzubieten, was er anderswo nicht so leicht zusammenfindet: so ist dasselbe auch mit der Christologie der Fall; ich verweise u. A. auf die Partieen von der Anbetung Christi, von der Herrlichkeit seiner heiligen Menschheit, von seinem Charakter als Haupt und Mittler, von seinen Aemtern und insbesondere vom Priesterthum und Opfer. Die Darstellung der letztgenannten Partie, auf welche ich besonders viel Sorgfalt verwandt habe, um sie pro dignitate rei auszugestalten und zugleich fest zu fundamentiren, wird ohne Zweifel von Seiten der Vertreter der vielverbreiteten Anschauungen, welche ich als unbefriedigend bezeichne, nicht unangefochten bleiben. Indeß hege ich das Vertrauen, daß meine Gegner die von mir vorgebrachten Gründe ebenso ruhig und gewissenhaft prüfen werden, wie ich die ihrigen geprüft und daraufhin meine frühere Darstellung der Sache nicht unwesentlich modificirt habe. Wenigstens hoffe ich so viel erreicht zu haben, daß fortan die seit dem Ende des 16. Jahrhunderts in Schwung gekommenen Opfertheorien nicht mehr als die einzig denkbaren für sich allein das Bürgerrecht beanspruchen, sondern der auf der alten Opferdefinition basirenden Theorie ein Plätzchen neben sich gönnen werden.

In Betreff der früheren Bände ist mir von hochachtenswerther Seite bei Gelegenheit eines einzelnen Falles der Vorwurf gemacht worden, daß ich „überhaupt darauf ausgehe, wie man in Deutschland zu sagen pflege, contradictorische Sätze in einem höheren Dritten zu vereinigen“. Die Anklage war zwar nicht so schlimm gemeint, wie sie klingt; aber immerhin enthält sie die Insinuation, daß ich contradictorische Sätze, die wirklich und zweifellos solche sind, durch verwegene und gewaltsame Operationen miteinander auszugleichen suche. In dem Falle, um welchen es sich zunächst handelte — er betrifft den angeblich contradictorischen Gegensatz zwischen der praevisio futurorum liberorum in se ipsis oder in aeterna veritate eorum und der neuthomistischen praevisio in decretis praedeterminantibus (Dogm.

B. II. n. 447) —, ist mir indeß P. Kleutgen (Instit. theol. I p. 314 sqq.) zu Hülfe gekommen, indem er noch viel energischer als ich behauptet, daß diese sogen. Contradictorien beide unhaltbar seien, und daß folglich hier „ein höheres Dritte" jedenfalls möglich sei.

In einem andern Falle ist mir der genannte Vorwurf nicht gemacht worden, obgleich ich dort ausdrücklich zwischen zwei Gegensätzen eine Stellung beanspruche, die in den Augen des geehrten Herrn, welcher dieselbe bekämpft, durchaus als „ein höheres Dritte zwischen zwei Contradictorien" hätte erscheinen müssen, wenn er meinen Anspruch nicht überhört hätte. Im Gegentheil ist derselbe von der Schärfe des Dilemma's, durch welches er die einzig denkbaren entgegengesetzten Ansichten über den betr. Punkt fixirt, so durchdrungen, daß er auch mir nicht zutraut, ich könne eine Zwischenstellung zwischen den beiden Contradictorien beanspruchen. Darum drängt er mich, alle meine gegentheiligen Erklärungen übersehend, ohne Weiteres ganz auf die eine Seite hinüber, und glaubt somit aufrichtig, alle von ihm gegen diese Seite gerichteten Argumente, deren Kraft in letzter Instanz ebenfalls wieder auf der Berechtigung seines Dilemma's ruht, träfen auch meine Darstellung. In diesem Falle habe ich indeß zur Deckung meiner Stellung glücklicherweise noch ganz andere Autoritäten auf meiner Seite, als die eines einzelnen hochgeachteten Theologen, wie auch „das höhere Dritte" hier nicht bloß in einem tiefen Geheimniß, sondern in einer für jeden nicht voreingenommenen Geist ganz klaren und faßlichen, von der Kirche selbst in Schutz genommenen Formel sich darstellen läßt. Andererseits aber zeigt sich hier wieder einmal, wie selbst ein ernster, wohlgeschulter und scharfsinniger Theologe so in den Bann einer subjektiven Denkformel gerathen kann, daß er, Alles mit ihrem Maße messend und in ihre Form hineinzwängend, Texte und Dinge in einer Weise behandelt, die sonst schlechterdings unbegreiflich wäre.

Es handelt sich hier um meine Darstellung der Bedeutung der Inhabitatio Spiritus Sancti für den Vollbegriff des Gnadenstandes, speziell der Kindschaft Gottes, und um die Kritik derselben, welche P. Granderath S. J. in der Innsbr. Theol. Quartalschr. 1881, Heft 2 in einer längeren Abhandlung unter dem Titel: „Die Controverse über die Formalursache der Gotteskindschaft und das Tridentinum" geliefert hat. Ich hatte die Erwiderung auf gegenwärtige Stelle aufgespart; dieselbe ist aber ausführlicher geworden, als der Umfang einer Vorrede gestattet. Darum ziehe ich es vor, dieselbe demnächst im „Katholik" zu veröffentlichen, und verzeichne hier nur zur Orientirung meiner Leser die Hauptresultate, welche ich dort feststellen werde. 1) Der Herr Verfasser confundirt meine Darstellung im Wesentlichen durchaus mit der des Lessius, und läßt mich demnach lehren: die gr. creata constituire in keiner Weise an und für sich die Kindschaft Gottes, die gr. increata aber

constituire dieselbe allein insofern, als sie die Natur Gottes zu unserer, d. h. einer uns angehörigen, Natur mache. Beides widerspricht auf das Schreiendste meiner ganzen Darstellung, die von Anfang bis Ende das gerade Gegentheil von Beidem feststellt. 2) Die von Lessius zugegebene Behauptung des Verfassers, das Tridentinum habe die gr. creata als *unica* causa formalis der Kindschaft Gottes definirt, beruht auf einer ganz unhaltbaren künstlichen Interpretation des tridentinischen Satzes, daß die *justitia* inhaerens die unica causa formalis *justificationis* sei, und würde in ihren Consequenzen dem Concil ganz ungeheuerliche Dinge zumuthen; insbes. würde sie das Concil in formellsten Widerspruch setzen zu der von der Kirche — nicht von Bajus, wie P. G. vermuthet, — nach dem hl. Thomas formulirten Lehre, welche in der Verdammung der prop. 15 Baji in Schutz genommen worden ist. 3) Die dilemmatische Fassung, worein der Verf. durchweg den Stand der Controverse kleidet, nämlich: „ob die geschaffene Gnade oder der hl. Geist diejenige von Gott empfangene Natur sei, durch welche wir Kinder Gottes sind", mag Lessius gegenüber, der sie ebenfalls aufstellt, eine relative Berechtigung haben. Inwiefern sie aber den Anspruch erhebt, für alle Gestalten, in denen die Constitution der Kindschaft Gottes gedacht werden kann und wirklich, u. A. von mir, gedacht worden ist, maßgebend zu sein: ist sie durchaus unberechtigt und willkürlich und logisch ebensoviel werth, wie die berühmte arianische Frage: utrum Deus Pater genuerit Filium existentem aut non existentem. Denn das Dilemma beruht auf der rein willkürlichen und resp. sogar objektiv verwegenen Voraussetzung, daß der Begriff der Kindschaft in seiner theologischen Fassung ausschließlich ein formell durch Mittheilung einer Natur begründetes Verhältniß umfasse, und daß der verwandte Begriff des consortium divinae naturae nur in diesem enge begrenzten Sinne verstanden werden könne und müsse, während derselbe doch bei den hh. Vätern notorisch einen viel umfassenderen Sinn hat. Dieses auf einer so hinfälligen Voraussetzung basirende Dilemma ist eben dasjenige Prinzip, welches, wie ich oben sagte, den sonst so scharfen und nüchternen Geist des Herrn Verf. gebannt hält; und nur die ebenso rücksichtslose als consequente Anwendung dieses Prinzips hat es möglich gemacht, daß er die Lehre des Trid. und Papst Pius' V., sowie die Darstellung meiner Wenigkeit, durch Hinein- und Hinausinterpretiren so entstellen konnte, wie er gethan. — Uebrigens finden sich auch in gegenwärtiger Abth., besonders in den §§ 141 ff. manche Ausführungen, welche die hier in Betracht kommenden Begriffe beleuchten: namentlich zeige ich dort an dem Beispiele Berruyer's, wohin die Forcirung eines selbstgebildeten Begriffes der Sohnschaft führen kann.

In gegenwärtiger Abtheilung werden sich vielleicht wieder manche Stellen finden, welche der Insinuation einer neologischen Conciliation von Contradictorien Nahrung bieten könnten. Was mich aber in dieser Beziehung leitet, ist nicht eine modern deutsche Philosophie, sondern das Beispiel unserer großen heiligen Theologen, insbesondere der hhl. Thomas und Bonaventura, welche bekanntlich so viele Fragen, statt einfach mit Ja oder Nein, distinguendo beantworten; es ist das Interesse der katholischen Wahrheit, ihres unerschöpflichen Reichthums und ihres lebendigen Organismus, und nicht minder auch das

Gesetz der katholischen Caritas, welche die Gegensätze der Ansichten ebensowenig verwischen als verschärfen will, wohl aber, wo immer sie kann, das Wahre herauszufinden und anzuerkennen strebt.

Zum Schlusse bitte ich den freundlichen Leser um gütige Nachsicht, wenn trotz der gesteigerten Sorgfalt, welche ich dießmal auf die Darstellung verwandt habe, das Studium des Buches nicht bloß wegen der Schwierigkeiten der Gegenstände selbst, sondern zuweilen auch wegen der Mängel der Form ihm etwas beschwerlich fallen sollte.

Der Vollendung des ganzen Werkes werde ich mit Gottes Hülfe unausgesetzt mich widmen. Möglich scheint es mir, in einem bis zwei Jahren zu Ende zu kommen, da ich bis jetzt nur noch ein paar Punkte vor mir sehe, welche ein neues umfassenderes Studium erforderten; denn die hier in Betracht kommenden schwierigeren Fragen der Gnaden- und Sakramentenlehre habe ich theils bereits früher durchgearbeitet, theils in den bisherigen Abtheilungen der Dogmatik anticipirt. Aus letzterem Grunde wird auch der Umfang des noch ausstehenden Theiles nicht so groß werden, wie er sonst werden müßte, und wie man nach dem Verhältniß, in welchem die betr. Lehrstücke in anderen dogmatischen Werken zum Ganzen stehen, wohl erwarten möchte.

Köln, am Feste des hl. Martyrers Engelbertus (7. Nov.) 1882.

Der Verfasser.

Fünftes Buch.

Die Erlösung der gefallenen Menschheit durch Christus

oder die

Wiederherstellung und Vollendung der übernatürlichen Ordnung durch den menschgewordenen Sohn Gottes.

Fortsetzung.

Drittes Hauptstück.

Die durch die Constitution und den Ursprung Christi, sowie durch dessen Bestimmung begründeten Attribute (Schluß der Christologie)[1].

An die Lehre von der Constitution und dem Ursprunge Christi schließt sich naturgemäß die Lehre von den Attributen Christi an. Die Attribute eines Wesens stehen nämlich zu seinem Wesen und Ursprung so in Beziehung, daß sie entweder nothwendig daraus folgen oder doch dadurch bedingt und bestimmt werden. Da wir jedoch hier nur erst von der Person, nicht vom Werke des Erlösers handeln, so werden wir diejenigen Attribute, welche ausschließlich und förmlich die amtlichen Functionen Christi ausdrücken, für später zurückstellen. 582

Wir zerlegen das Hauptstück in drei Abtheilungen. Die erste handelt von den Attributen Christi im Allgemeinen und speciell von denjenigen, welche ihm direct und förmlich als diesem bestimmten persönlichen Wesen zukommen, wohin besonders seine substanziellen Relationen gehören. Die zweite und die dritte Abtheilung enthalten die Attribute, welche direct und förmlich sich auf die menschliche Natur Christi, ihre Thätigkeiten und Zustände beziehen. Und zwar behandelt die zweite Abtheilung die übernatürlichen Vorzüge, welche aus der hypostatischen Union von Anfang an für die menschliche Natur folgten und namentlich die Vollkommenheit ihres innern Lebens und ihrer Wirksamkeit betreffen. Die dritte Abtheilung aber behandelt die verschiedenen Stände der Menschheit Christi, in welche dieselbe nach ihrer äußeren Seite vermöge des Zweckes der hypostatischen Union successiv eingetreten ist. 583

---

[1] Nach der zunächst durch äußere Gründe nothwendig gewordenen, aber auch methodisch gerechtfertigten Trennung dieses Hauptstückes von dem vorigen müßte der Titel des letztern eigentlich heißen: „Die Person Christi in sich selbst; ihre Constitution und ihr Ursprung.

Erste Abtheilung.

Die Attribute Christi im Allgemeinen, und speziell die substanziellen Attribute seiner Person als solcher.

§ 233. Uebergang. Die Folgen der hypostatischen Union, im Zusammenhang mit deren Wesen und Ursprung, dargestellt in der wechselseitigen Perichoresis des Göttlichen und Menschlichen — resp. der „communio naturarum" — in Christus.

Literatur: *Petav.* l. 4, c. 14; *Thomassin.* l. 4. c. 15—16.

584 Eine passende Ueberleitung zur Lehre von den Attributen Christi bildet die Erklärung eines Ausdruckes, welcher von den griechischen VV. sehr oft zur Bezeichnung der hypostatischen Union selbst und ihrer Folgen gebraucht, und dessen Sinn bei den lat. VV. durch verwandte Wendungen wiedergegeben wird. Wir folgen hierin dem Beispiele von Petavius und Thomassin, welche den Ausdruck wieder in die Theologie eingeführt haben, nachdem er von den Scholastikern fast ganz ignorirt worden war. Der Ausdruck „Perichoresis" ist zuerst in der Trinitätslehre verwandt worden zur Bezeichnung der höchsten und innigsten Einheit in der Mannigfaltigkeit der Personen (s. § 23), und von dort ist der Ausdruck in die Christologie übertragen worden. Obgleich er aber hier wegen der Verschiedenheit des Gegenstandes durchweg in ganz anderm Sinne verstanden und angewandt werden muß: so zeigt doch eben diese Verschiedenheit seiner Bedeutung und Anwendung immer noch eine gewisse Verwandtschaft des beiderseitigen Inhaltes, die wir denn auch zugleich mit der Verschiedenheit hervorheben werden.

585 Um den vollen Sinn des Ausdrucks zu erfassen, muß man die reiche und geschmeidige Bedeutung des griech. περιχωρεῖν resp. χωρεῖν im Auge behalten, welche in dem verwandten deutschen „Greifen" und dessen verschiedenen Formationen (Ergreifen, Begreifen, Durchgreifen, Ineinandergreifen) sich wiederspiegelt. Namentlich hat das περιχωρεῖν εἰς ἄλληλα sowohl die intransitive Bedeutung des lat. commeare, immeare, permeare in se invicem, d. h. zusammenfließen, ineinanderfließen, resp. übergehen, wie die transitive von: einander erfassen, umfassen, durchdringen, erfüllen ꝛc. Die spezielle Bedeutung des Ausdrucks für die Christologie wird von den Vätern veranschaulicht durch das im Namen Christus selbst an die Hand gegebene Bild der Eintauchung eines festen Körpers in eine flüssige oder ätherische Substanz, von welcher jener durchbrungen und erfüllt wird, also durch das Bild der κρᾶσις, näher der ἀνάκρασις, d. h. der Ein- und Aufmischung, in Verbindung mit der Analogie der Eingießung der geistigen Seele in das Fleisch und der Aufnahme oder Eingliederung des letzteren in die Einheit mit der ersteren (s. oben § 223). Wie bei der Scholastik dieses Bild in den Hintergrund getreten ist, so hat bei derselben auch die „Perichorese" in der Christologie nicht die gleiche Berücksichtigung gefunden wie in der Trinitätslehre (übrigens war sie selbst in dieser unter dem Ausdruck circumsessio statt circumcessio nicht zu ihrer vollen Geltung gebracht worden); ja die scotistisch-nominalistische Christologie ist zum Theil das gerade Gegentheil der von den VV. durch die Perichorese ausgedrückten Lehre, da sie nur eine mutua insertio oder consertio kennt, nach Analogie der Verbindung von Baum und Pfropfreis. Der allein geläufige und sachlich oder inhaltlich zum größten Theil entsprechende lateinische Ausdruck für die Perichorese ist communio naturarum, inwiefern man diese mit Leo M. als invicem esse = invicem inesse naturarum auffaßt. Gerade unter diesem Ausdruck haben indeß die Lutheraner im Gegensatz zur Scholastik eine in's Monophysitische streifende Theorie über das Ineinanderfließen der Naturen vorgetragen und dadurch Veranlassung gegeben, daß die katholischen Theologen sich einer genaueren Darstellung der patristischen Auffassung von der Perichorese beflissen.

586 Zuerst ist der Ausdruck bez. der Incarnation gebraucht von *Greg. Naz.* (s. o. n. 195); als terminus technicus wird er bes. von *Joh. Damasc.* angewandt (s. die Stellen bes. bei *Thomassin* l. c.); bei den alten Lateinern hat die dem Worte zu Grunde liegende Idee

eine klassische Darstellung gefunden in dem Libellus Leporii (oben n. 103) und bei *Leo M.* (oben n. 280).

Gewöhnlich redet man, wie von der Vereinigung, so auch von der Peri- 587
chorese der Naturen in Christus. Es ist aber dann unter „Natur" nicht bloß spezifisch die Natur im formellen oder abstrakten Sinne zu verstehen, d. h. die artbestimmende Form oder auch der Inhalt eines subsistirenden Wesens, sondern in dem allgemeinen Sinne von „Substanz" oder „Wesen", welches bald (= Wesenheit) eine Form, bald (= das Wesen oder ein Wesen schlechthin) ein Subsistirendes, die Form in sich Tragendes bedeutet. Demgemäß kann und soll „Natur" hier unter Umständen auch im konkreten Sinne (= *res* naturae) das durch die Natur als Form zum Wesen einer bestimmten Art bestimmte subsistirende Subjekt, also die Hypostase oder Person bezeichnen, inwiefern dieselbe eben ein Wesen dieser bestimmten Art ist (vgl. oben n. 224). Um eine einseitige Auffassung des Wortes „Natur" zu vermeiden, sagen daher die VV. oft: die Perichorese finde statt zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen (τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀνθρώπινον) in Christus.

Zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen aber trifft in Christus 588
eine Perichorese zu in allen Combinationen des Göttlichen mit dem Menschlichen, welche sich auf Grund des Doppelsinnes von Natur zusammenstellen lassen, nämlich in folgenden vier: I. zwischen der menschlichen Natur (= Wesenheit) und der res der göttlichen Natur; II. zwischen der res der menschlichen und der res der göttlichen Natur, was eine Perichorese der Naturen als solcher unter dem Begriffe des bloßen Zusammenfließens und -seins einschließt; III. zwischen der res der menschlichen Natur und der göttlichen Natur; IV. zwischen der menschlichen Natur und der göttlichen Natur. Und zwar ist in allen Richtungen die Perichorese insofern eine wechselseitige, als sie stets ein wirkliches wechselseitiges Ineinandersein bezeichnet, während allerdings jedesmal die Form der Inexistenz eines Gliedes in dem korrespondirenden anderen nicht dieselbe, sondern die umgekehrte ist. Eben vermöge dieser mannigfaltigen Gestalt, worin die Perichorese sich auffassen läßt, ist dieselbe vorzüglich geeignet, in einem reichen und harmonischen Bilde mit dem Ursprunge und Wesen zugleich die wichtigsten Folgen der hypostatischen Union darzustellen.

I. Die Perichorese zwischen der menschlichen Natur und der 589
res der göttlichen Natur, oder zwischen der menschlichen Wesenheit und dem concreten göttlichen Wesen d. h. der Hypostase des Logos, also zwischen der Menschheit und dem Gott Logos, bezeichnet formell die hypostatische Union selbst und als solche, sowohl in ihrem Entstehen, wie in ihrem Bestehen und ihrer unmittelbaren formalen Wirkung, und ist eben ein prägnanter Ausdruck für die Innigkeit und Kraft derselben. Die Union entsteht und besteht nämlich durch ein Eingießen und Einbringen des göttlichen Logos in die Menschheit, kraft dessen der Logos als „Geist" durch sich selbst die Menschheit als „Fleisch" hypostatisch vollendet und zu seinem hypostatischen Eigenthum macht, also mit ihr zu Einer *res*, d. h. zu Einem substanziellen, näher hypostatischen, Wesen vereinigt und gestaltet wird; das so constituirte Wesen ist dann nichts Anderes

1*

als der in der Menschheit subsistirende, d. h. ihr einsubsistirende und in ihr sich selbst sistirende, Gott Logos (s. o. n. 355 ff.) und wird recht treffend von den griech. VV. ὁ θεὸς λόγος ἐνανθρωπήσας genannt. Dem Eingießen und Eindringen des Logos in die Menschheit entspricht von Seiten der letzteren zwar nicht ein Eingießen und Eindringen in den Logos, wohl aber eine Eintauchung und Hineingestaltung, resp. eine Aufnahme und Eingliederung, in den sie hypostatisch vollendenden und sich aneignenden Logos, wodurch sie mit ihm zu Einer *res*, d. h. zu Einem hypostatischen Wesen vereinigt und gestaltet wird; das so constituirte Wesen ist dann nichts Anderes als ein in dem Gott Logos subsistirender, d. h. durch ihn hypostatisch vollendeter und ihn in sich sistirender, Mensch und wird von den Griechen recht treffend ἄνθρωπος λογωθείς resp. θεωθείς genannt. Die Harmonie und der Gegensatz in dem Ineinandersein der verbundenen Glieder, des Gott Logos und der Menschheit, stellt sich näher darin dar, daß der Logos in der Menschheit ist als spiritus incarnatus, d. h. carnem informans et intrinsece possidens et carne vestitus, die Menschheit im Logos aber als caro spiritu informata, spiritus propria et spiritu imbuta, so daß die σάρκωσις des Logos keine innere Um- oder Fortgestaltung, sondern nur eine Bekleidung, die λόγωσις des Fleisches aber wohl eine innere Vollendung und darum auch eine wahre innere Fortgestaltung ist. Deshalb reden die VV. auch nicht von einer ἀνθρώπωσις (Vermenschlichung) des Logos, wohl aber ebensogut von einer gestaltenden θέωσις des Fleisches, wie von einer constituirenden θέωσις des Menschen in Christus, indem erstere als Eingottung und Durchgottung des Fleisches eine wahre Vergöttlichung desselben darstellt. — Ihre zugleich analoge und gegensätzliche trinitarische Parallele hat diese Form der Perichorese in dem Verhältnisse zwischen den producirenden Personen in Gott als solchen und den producirten Personen, inwiefern die ersteren durch Mittheilung ihrer eigenen Wesenheit in letztere eingehen, die letzteren aber, als ihre eigene Wesenheit von den ersteren empfangend, in denselben als in ihrer Wurzel ruhen und denselben als deren Frucht angehören.

590 II. Die Perichorese zwischen der *res* der menschlichen Natur und der *res* der göttlichen Natur oder zwischen dem concreten menschlichen und dem concreten göttlichen Wesen, also zwischen Mensch und Gott, bezeichnet die erste Folge der hypostatischen Union. Sie besteht darin, daß die res der göttlichen Natur und die res der menschlichen Natur nicht zwei res, sondern Eine, d. h. Ein persönliches Wesen sind, und daß umgekehrt dieses Eine persönliche Wesen zugleich res der göttlichen und res der menschlichen Natur ist; daß mithin in Christus die Namen „Mensch" und „Gott" dasselbe persönliche Wesen bezeichnen, welches zugleich Mensch und Gott ist, und in welchem Gott Mensch und der Mensch Gott ist. Allerdings ist diese Einheit der res mehr als ein bloßes Ineinandersein im gewöhnlichen Sinne, und ist auch nicht in dem Sinne durch Ineinanderfließen entstanden, daß die Eine res früher zwei res gewesen wäre. Gleichwohl ist die Einheit der *res* der beiden Naturen in der Perichorese deßhalb wie ein Ineinandersein zweier *res* gedacht, weil einerseits das Einssein wirklich auf einem zeitlichen Einswerden beruht, welches eben durch das Zusammen- und In-

einanderfließen der göttlichen res mit dem Inhalte der menschlichen res zu Einem Wesen bewerkstelligt wird, und weil andererseits das Einssein der menschlichen res mit der göttlichen res nicht auch die Identität des beiderseitigen Inhaltes einschließen soll. Das Einssein der göttlichen und der menschlichen res erscheint weiterhin in Hinsicht auf die besondere Form seines Ursprungs und seines Begriffes als ein durchdringendes Ineinanderfließen im Sinne des Ineinanderübergehens: nämlich einerseits als ein Aufgehen (absorptio) der menschlichen res in der göttlichen vermöge der Hineingestaltung ihres Inhaltes in diese, wodurch der Ausschluß eines eigenen selbstständigen Seins der ersteren außer und neben der letzteren ausgesprochen ist — andererseits ein Einrücken der göttlichen res in die Stellung und den Charakter einer menschlichen res vermöge der hypostatischen Aneignung des Inhaltes der letzteren, wodurch das Übergehen der einen res in die andere für die erstere nur als eine neue Funktion derselben bezeichnet wird. Das Verhältniß des Inhaltes der beiden res, oder der beiden Naturen als solcher, aber erscheint in dieser Perichorese als innigstes Zusammenfließen und Zusammensein der beiden Naturen in demselben Subjekt, in welchem sie nebeneinander in ihrer Eigenart bestehen bleiben. Sofort stellt sich jedoch dieses Zusammenfließen und -sein der Naturen auch dar als ein wechselseitiges Übergehen und Aneignen der einen Natur und ihrer eigenthümlichen Attribute an das als res der anderen Natur vorausgesetzte resp. durch die Union constituirte Subjekt. Logisch und sprachlich spiegelt sich dieses Ineinander- und Zusammenfließen, resp. dieses In- und Aneinanderübergehen, darin, daß die substantiven Namen Gott und Mensch, wie als Prädikat von einander ausgesagt, so auch als Subjekt für einander substituirt oder miteinander vertauscht werden, und daß folglich die an und für sich dem Subjekte unter dem einen Namen entsprechenden Prädikate von demselben auch unter dem anderen Namen ausgesagt und so untereinander ausgetauscht werden können (s. folg. §). Diese reale und logische resp. sprachliche Durchdringung und Austauschung ist dasjenige, was die VV. am häufigsten durch die Perichorese hervorheben, aber entfernt nicht das Einzige. — Nach dieser Seite hat die Perichorese in Christus ihre trinitarische Parallele darin, daß die drei Personen ungeachtet ihres persönlichen Unterschiedes doch nur Ein Gott sind, und daß ferner außer ihren Personal-Namen und -Prädikaten alle übrigen Namen und Prädikate ihnen untheilbar gemeinsam sind.

III. Die Perichorese zwischen der menschlichen *res* und der göttlichen Natur, also zwischen dem Menschen und der Gottheit, ist eine zweite Folge der hypostatischen Union. Als solche ist sie zwar materiell in der ersten Folge eingeschlossen, aber doch formell davon verschieden. Sie ist materiell darin eingeschlossen, weil die persönliche Identität des Menschen Christus mit dem Gott Christus wesentlich besagt, daß jener neben seiner menschlichen Natur auch die göttliche in sich trägt. Sie ist aber formell davon verschieden, inwiefern in der gegenwärtigen Form der Perichorese die „Gottheit“ nicht einfach als eine zweite neben der menschlichen in demselben Subjekte bestehende Natur betrachtet wird, sondern als Wesensbestimmung des den Menschen Christus als solchen constituirenden formalen 591

persönlichen Prinzips, welches durch sie den Charakter einer göttlichen Person besitzt und eben als göttliche Person auch in dem Menschen Christus als einem Gottmenschen sich geltend macht. Demgemäß involvirt diese Form der Perichorese, daß die göttliche Wesenheit des Logos auch den göttlichen Rang und Adel des Menschen Christus bestimmt, und daß folglich dieser Mensch auch als solcher an derjenigen Hoheit und Würde theilnimmt, welche dem Logos an sich dadurch zukommt, daß er seinem ganzen Wesen nach mit der Gottheit identisch ist. Sie involvirt ferner, daß die göttliche Natur mit ihrem Reichthum und ihrer Macht, als ein dem Menschen Christus leibhaftig einwohnendes persönliches Eigenthum, ihm zum Genusse und Gebrauche mitangehört. Die VV. bezeichnen dieß gewöhnlich als Eingießung der göttlichen Herrlichkeit und Kraft in den Menschen Christus vermittelst der constitutiven Salbung desselben mit der göttlichen Hypostase, welcher eine innere Bekleidung oder Erfüllung des Menschen Christus mit der göttlichen Herrlichkeit und Kraft, resp. eine Aufnahme und Erhebung in die göttliche Herrlichkeit und Kraft des Sohnes Gottes oder des Vaters, entspricht (vgl. *Greg. Nyss.* oben n. 197 und *Cyr. Al.* n. 244). Der Mensch Christus selbst aber heißt unter diesem Gesichtspunkte in einem spezielleren Sinne ἄνθρωπος θεωθείς, d. h. ein mit göttlicher Herrlichkeit und Kraft bekleideter resp. in dieselbe erhobener Mensch, und zwar eben darum, weil in ihm der θεὸς ἐνανθρωπήσας sich in der Weise darstellt, daß er seine göttliche Herrlichkeit und Kraft in seine Menschheit hineinträgt und in derselben bethätigt. — Ihre trinitarische Parallele hat diese Form der Perichorese in dem Verhältnisse der producirten göttlichen Personen zu der ihnen in ihrer Produktion mitgetheilten göttlichen Natur, und sie ist im Grunde auch nichts Anderes, als eine Ausdehnung oder Redundanz dieses Verhältnisses von der göttlichen Person des Logos als solcher, d. h. inwiefern sie in der Gottheit subsistirt, auf dieselbe Person als Person der Menschheit.

592 IV. Die Perichorese zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur, oder zwischen Gottheit und Menschheit, ist eine dritte und letzte Folge der hypostatischen Union, resp. eine nähere Bestimmung der zweiten Folge. Sie besteht nämlich darin, daß die göttliche Natur, in und mit der Hypostase des Logos, mit der sie sachlich identisch ist, substanziell mit der Menschheit verbunden, nicht bloß zum innersten Eigenthume der Hypostase des Menschen Christus wird, sondern auch der Menschheit selbst als ihrem Substrate in wunderbarer und einziger Weise „corporaliter“, ähnlich wie die Natur des menschlichen Geistes in der Natur des Leibes, innewohnt und in ihr als Prinzip göttlicher Würde und Vollkommenheit sich geltend macht, also auch der Menschheit selbst in ihrer Weise göttliche Herrlichkeit und Kraft mittheilt und in diesem Sinne dieselbe vergöttlicht d. h. göttlich macht. In dieser Richtung wirkt die göttliche Natur des Logos in seiner Menschheit zunächst schon, inwiefern sie als constitutive Wesenheit der Person des Logos die von ihm informirte und ihm angeeignete Menschheit ebenso wahrhaft innerlich adelt, d. h. sie ebenso wesenhaft an seiner Würde theilnehmen läßt, wie im natürlichen Menschen das Fleisch durch den Geist geadelt wird. Insbesondere aber kommt hier die

Inexistenz der Gottheit des Logos in seiner Menschheit insofern in Betracht, als jene vermöge ihrer wesenhaften Einwohnung die letztere mit ihrer Substanz und ihrer Kraft innerlich schmückt und bereichert, indem sie dieselbe wie eine Salbe durchtränkt und wie ein Feuer durchglüht. Dieser durchtränkenden Einwohnung der göttlichen Natur in der menschlichen entspricht dann selbstverständlich wiederum ein Eingehen der letzteren in die erstere, inwiefern die Menschheit als ein Endliches von der Gottheit als einem Unendlichen nicht bloß durchdrungen, sondern ebenso umfluthet wie durchfluthet wird und, in dieselbe als in ein unendlich höheres und mächtigeres Prinzip gleichsam eingetaucht, ihrem Einflusse gänzlich und vollständig hingegeben ist. — Diese Form der Perichorese aber zeigt sich wieder in einer doppelten Gestalt: nämlich zuerst, oder in actu primo, als ein rein ontologisches Verhältniß der Naturen nach ihrer Wesenheit, sodann als ein auf diesem Verhältnisse beruhendes und dasselbe einschließendes, bethätigendes und vollendendes dynamisches und energetisches oder lebendiges Verhältniß der Naturen. Das letztere Verhältniß bethätigt und vollendet sich namentlich in dreifacher Weise, nämlich 1) in der durch die Kraft der Gottheit bewirkten höchsten Assimilation der Beschaffenheit und des Lebens der Menschheit mit der Heiligkeit, Herrlichkeit und Seligkeit der Gottheit, welche die VV. als ein Uebergehen der Menschheit oder des „Fleisches" in die Gestalt und Kraft der Gottheit bezeichnen; 2) in dem wechselseitigen innigsten Umfassen einer Natur durch die Erkenntniß und Liebe der anderen; 3) in der vollkommensten Durchherrschung der Thätigkeit der Menschheit durch die der Gottheit, sowie in der innigsten und umfassendsten Mitwirkung der Macht der Gottheit mit der Thätigkeit der Menschheit und der letzteren mit der ersteren. Besonders in dem ersten Punkte enthält indeß diese Gestalt der Perichorese ein Moment, welches nicht nothwendig und wesentlich sofort mit der hypostatischen Union realisirt wurde, sondern thatsächlich erst später bei der Auferstehung Christi eingetreten ist, nämlich die allseitige Verklärung der Menschheit Christi auch nach ihrer leiblich-animalischen Seite. — Ihre trinitarische Parallele hat diese ganze Form der Perichorese darin, daß in der Trinität jede Person auch in sich selbst die Zier und der Reichthum der anderen Personen ist, daß ferner alle Personen, als unter sich der Substanz nach Eins, mit unwandelbarer Erkenntniß und Liebe einander umfassen, und daß endlich kraft des Ausgangs einer Person aus der anderen die Kraft und Thätigkeit der ausgehenden Person absolut gleichförmig ist mit der ihres Prinzips.

Die Perichorese in der ersten Form ist in den früheren §§ näher erklärt 593
und begründet. Die übrigen Formen enthalten in nuce die noch ausstehende Lehre über die Folgen der Union und werden daher im weiteren Verlaufe ihre nähere Erklärung finden.

Zum genaueren Verständniß der Perichorese im Allgemeinen läßt sich noch fragen, 594
inwieweit die wechselseitige Perichorese oder Inexistenz der Naturen eine totale sei. Diese Frage lösen wir am besten durch Herbeiziehung der Analogie der Perichorese im natürlichen Menschen, durch deren ungeschickte Verwendung bes. die Lutheraner hier Alles verwirrt haben. Daß die Inexistenz der Menschheit im Logos und in der Gottheit eine totale sei im vollsten Sinne des Wortes, und namentlich in vollerem Sinne, als beim Menschen der Leib in dem ihn beseelenden Geiste ist, liegt auf der Hand. Denn nicht nur

ist die ganze Substanz der Menschheit Christi unmittelbar mit dem Logos vereint oder ihm an- und eingegliedert; jene Menschheit hat auch noch weniger ein eigenes Sein, als der menschliche Leib (s. o. n. 429); sie ist ferner vom Logos als dem absolut Einfachen mehr durchdrungen, von ihm als dem Unendlichen mehr umspannt, und von ihm als dem Allmächtigen mehr beherrscht, als der menschliche Leib von der geistigen Seele. Andererseits ist es aber auch Glaubenslehre, daß die ganze Fülle der Gottheit, und mithin die Gottheit tota und totaliter (ganz und gänzlich) dem Menschen Christus innerlich angehört und in der Person des Logos auch mit seiner Menschheit innerlich vereinigt ist. Dagegen kann man nicht ebenso sagen, daß die Gottheit in der Menschheit Christi so beschlossen oder vielmehr umschlossen sei, wie die menschliche Seele im Leibe. Ganz ist die Gottheit allerdings im Fleische Christi, wie die Seele in jedem Gliede des Leibes, aber wegen ihrer Allgegenwart nicht auch in der Weise gänzlich, daß sie nicht zugleich außerhalb des Fleisches Christi sein könnte und wäre, wie ja auch die Seele, wenn schon nicht zugleich außer dem Leibe, so doch außer in einem Gliede zugleich in den andern Gliedern ist.

595 So liefert die Analogie des natürlichen Menschen selbst das Mittel, um die innere Falschheit der von den Lutheranern darauf gebauten Vorstellung von einer durch die hypostatische Union bedingten räumlichen Coadäquation zwischen Gottheit und Menschheit einzusehen. Diese phantastische Vorstellung erscheint in doppelter, geradezu entgegengesetzter Gestalt bei den alten und bei den neuen Lutheranern. Die ersteren, wenigstens zum großen Theile, lehrten: damit die hypostatische Union bestehen könne, müsse die Menschheit an der Allgegenwart Gottes theilnehmen; die letzteren lehren: aus demselben Grunde müsse sich der Logos seiner göttlichen Allgegenwart begeben, und darin bestehe eben ein wesentlicher Theil der κένωσις oder der exinanitio des Logos in der Menschwerdung. Im Grunde verräth aber gerade diese Theorie eine sehr äußerliche Auffassung der hypostatischen Union, indem sie dafür eine so unzulässige und so weit außerhalb derselben liegende Bedingung verlangt.

596 Ueberhaupt berühren sich in dem lutherischen Christusbegriffe, den man gerne in die der Perichorese entlehnten patristischen Formeln und Bilder kleidete, in auffallender Weise nestorianische und monophysitische Anschauungen. Indem man nämlich den Kern der communio naturarum in die Mittheilung der Eigenschaften einer Natur an die andere setzte: verlor man dabei den strengen Begriff der hypostatischen Union als einer unio sec. *insubsistentiam*, wie sie dem menschlichen Leibe gegenüber der Seele als Geist zukommt, aus den Augen. An deren Stelle trat dann entweder eine unio sec. assimilationem cum substantia divina *inhabitante*, die an und für sich nur eine accidentelle ist, oder aber eine unio sec. assimilationem cum substantia divina *inhaerente*, nach Analogie derjenigen Gemeinschaft, wie sie dem menschlichen Leibe gegenüber der Seele als Seele zukommt. Im letzteren Falle aber konnten ebenso gut die modernen Lutheraner eine Beschränkung der Gottheit durch die Unvollkommenheit der Menschheit, wie die alten eine Transformation der Menschheit zu einer mit den physischen Eigenschaften der Gottheit ausgestatteten Natur herleiten; denn die Inhärenz einer Form in einem Substrate bedingt ein Untertauchen (immersio) der ersteren in letzterem, wodurch sie ihre volle Freiheit und Selbstständigkeit verliert. — Die Lutheraner forcirten diese Lehre ebenso gegen die „Papisten" und die Reformirten, wie einst die Monophysiten gegen die Katholiken und Nestorianer, womit jedoch nicht gesagt werden soll, daß die alten Reformirten in der Sache mit den Nestorianern übereingestimmt hätten.

597 In neuerer Zeit haben übrigens Theologen und Philosophen der cartesianischen und der Günther'schen Schule die von den VV. bei Erklärung der Perichorese in Christus gebrauchten Ausdrücke auch auf den natürlichen Menschen in einem Sinne angewandt, der die substanzielle Einheit zerstört und durch eine äußerliche ersetzt; und es ist in der That nicht zu läugnen, daß jene Ausdrücke hier, wie dort, einen solchen Sinn leicht zulassen. Aber darum werden dieselben, sowie die ganze Lehre von der Perichorese, keineswegs werthlos; man muß nur das Ineinandersein als ein wesenhaftes auffassen oder als Ineinandersein der durch Gemeinschaft des Seins zu und in einem Wesen vereinigten Substanzen.

§ 234. Die Mannigfaltigkeit der aus der Constitution Christi hervorgehenden, in ihm auf einzige Weise vereinigten Attribute, und deren Verhältniß zu Christus als ihrem Subjekte.

Literatur. *Lomb.* l. 3. dist. 7. 10. 11 passim; dazu *Bonav.* und *Thom.*; *Thom.* 3. p. 9. 16; dazu *Suarez* und *Salmant.*, bündiger *Val.* und *Joh. a S. Thoma*; *Petav.* l. 4. c. 15—16; *Kilber*, *Knoll* und *Oswald* an den betr. Stellen.

Die Lehre von den Attributen Christi im Allgemeinen wird von vielen TT., bes. 598 *Thom.* l. c., behandelt u. d. T. de modo loquendi circa Christum; und in der That muß sich dieselbe zum großen Theile mit dem sprachlichen Ausdrucke der Attribute Christi in Namen und Prädikaten befassen! Die Eigenthümlichkeit der Zusammensetzung Christi bringt es mit sich, daß es im Einzelnen oft sehr schwer ist, genau zu bestimmen, ob und inwieweit gewisse Namen und Prädikate mit voller Wahrheit oder doch in nicht mißverständlicher und unverfänglicher Weise von Christus ausgesagt werden können, während zugleich nichts wichtiger ist, als zur Wahrung des vollen und präcisen Inhaltes des Dogma's, besonders gegenüber den Häresien, in der allerbestimmtesten und unzweideutigsten Weise von Christus zu reden. Ebenso konnte es aber auch leicht geschehen, daß gegenüber einem häretischen Mißbrauch bestimmter Ausdrücke die letzteren zeitweilig von kirchlicher Seite als unstatthaft bezeichnet wurden, während sie an sich berechtigt sein können, und daß hinwiederum andere Ausdrücke als einzig correct geltend gemacht wurden, welche nach einer andern Seite doch wieder einer näheren Bestimmung oder Beschränkung bedurften, um ganz correct zu sein. Ohne uns auf die Prüfung der ganzen Reihe von Sätzen einzulassen, welche bei den VV. vorkommen oder von den TT. gewürdigt werden, beschränken wir uns auf die wichtigsten Grundsätze und Regeln, nach welchen die Namen und Prädikate Christi im Allgemeinen zu behandeln sind, und in deren Erörterung die Eigenthümlichkeiten der Person Christi besonders hervortreten.

Ueber den mannigfachen Wechsel der Ausdrucksweise bei den VV. s. die 599 sehr reiche und schöne Zusammenstellung bei *Thomassin* l. 3 c. 24. Die TT. behandeln die Grundsätze und Regeln über die Ausdrucksweise betr. Christi an den angeführten Orten vielfach sehr ausführlich, aber ohne eine strenge systematische Ordnung, die allerdings hier sehr schwierig ist. Namentlich wird oft vermißt die systematische Scheidung der Prädikate, wie sie dem Subjekte Christus, inwiefern es mit diesem Namen bezeichnet wird, und wie sie demselben Subjekte unter andern specielleren Bezeichnungen beigelegt werden; es kommt dieß zum Theil daher, daß „Christus" nicht als eigentlicher Wesensname behandelt wurde. 600

Bei der Bestimmung der Prädikate der Person Christi ist es von Wichtigkeit, im Auge zu behalten, daß der Grundbegriff des Subjektes Christus, von welchem hier ausgegangen werden muß, nach dem früher Gesagten kein anderer ist, als der des *Verbum incarnatum* — gerade so wie in der Trinitätslehre der Begriff des Verbum der Grundbegriff für alle Prädikate der zweiten Person in der Trinität ist, von welchem aus auch deren übrige Personalnamen: Ebenbild und Sohn Gottes bestimmt werden müssen. Die Prädikate des Subjektes Christus aber zerfallen, wie bei jedem Wesen, ihrem formalen Charakter nach in Prädikate der Person und der Wesenheit oder Natur (substantivische Prädikate, auch Personal- und Wesensnamen), und in Prädikate des Ursprungs, der Eigenschaften und Thätigkeiten (attributive Prädikate); unter letzteren verhalten sich jedoch die Prädikate des Ursprungs zum Theil in wesentlich anderer Weise zu dem Subjekte, als die übrigen attributalen Prädikate, und nehmen alsdann den Charakter von substantivischen Prädikaten an.

I. Christus oder das durch die hypostatische Union constituirte per- 601 sönliche Wesen des Verbum incarnatum ist vermöge seiner eigenthümlichen Constitution Subjekt einer dreifachen Art von Prädikaten, nämlich solcher, welche je einzeln seinen beiden Bestandtheilen, dem Verbum und der „caro" entsprechen, und solcher, welche aus der Einigung der beiden Bestandtheile entstehen. Die beiden ersten Arten von Prädikaten, die man

einfache nennen kann, hat Christus je einzeln mit anderen Personen gemeinsam, nämlich die erste Art mit den übrigen (rein) göttlichen Personen, die zweite Art mit den übrigen (rein) menschlichen Personen; bezüglich dieser beiden Arten besteht die Eigenthümlichkeit der Person Christi darin, daß dieselbe diejenigen Prädikate, welche sonst nur getrennt in verschiedenen Personen vorkommen, in wunderbarer Weise in sich vereinigt. Bezüglich der dritten Art von Prädikaten aber, die man gemischte nennen kann, besteht die Eigenthümlichkeit der Person Christi darin, daß diese Prädikate nur ihr allein und keiner anderen Person zukommen. — Wie in seiner Zusammensetzung, hat Christus auch in der Mannigfaltigkeit und der eigenthümlichen Combination der Prädikate Analogie mit dem natürlichen menschlichen Compositum, jedoch mit einem doppelten Unterschiede; nämlich 1) daß Christus in den beiden Bestandtheilen seines Wesens als in zwei vollständigen Naturen subsistirt, daher zwei Wesensnamen (Gott und Mensch) hat und unter diesen als Träger der beiderseitigen Attribute bezeichnet werden kann; und 2) daß bei Christus die gemischten Prädikate nicht auf der Natureinheit der beiden Bestandtheile, sondern auf bloßer hypostatischer Einheit beruhen. — Bezüglich obiger drei Arten von Prädikaten ist im Einzelnen Folgendes zu bemerken.

602 1) Weil in dem Verbum incarnatum das Verbum alles das behält, was es ursprünglich besitzt, und das bleibt, was es in sich ist: so kann und muß dem Subjekte Christus im Allgemeinen alles das beigelegt resp. von ihm ausgesagt werden, was dem Logos in sich zukommt, mithin alle göttlichen Prädikate (idiomata gloriae et virtutis, bei den Griechen ἀξιώματα oder auch αὐχήματα), welche das göttliche Wesen, den göttlichen Ursprung, und die göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten des Logos ausdrücken — in ähnlicher Weise, wie dem natürlichen Menschen, mit Ausnahme des substantivischen Namens Seele oder Geist, alle Prädikate der geistigen Seele zustehen. Demgemäß kann man von Christus nicht nur sagen, er sei Gott, ewig, allgegenwärtig und allmächtig, Schöpfer, Urquell des Lebens u. s. w., sondern auch, er sei die absolute Wahrheit und Heiligkeit, das Leben selbst u. s. w. — Ausgenommen oder doch nur in beschränkter Weise anwendbar sind nach der Natur der Sache solche göttliche Prädikate, welche, auf Christus bezogen, dem Charakter seines zusammengesetzten Wesens widersprechen würden, oder welche eben die Stellung des Logos innerhalb des Compositums Christus ausdrücken. Aus dem ersten Grunde muß namentlich bei solchen göttlichen Prädikaten, welche nach Inhalt oder Form einen negativen Sinn haben, hervorgehoben werden, daß diese Prädikate Christo nur insofern zukommen, als er Gott ist. Solche Prädikate nämlich könnten nach der Regel: negatio est malignantis naturae, wenn ohne Einschränkung gebraucht, den Schein erwecken, als ob der negirte Begriff bei Christus in keiner Weise, also auch nicht bei dem Verbum als incarnatum zuträfe; das gilt namentlich von den göttlichen Attributen der Einfachheit und Unveränderlichkeit. Aus dem zweiten Grunde sind bei „Christus alle Prädikate unzulässig, welche das Verhältniß der göttlichen Person oder Natur zum „Fleische" ausdrücken, wie vereinigtsein, einwohnen u. s. w.

2) Weil in dem Verbum incarnatum die „caro“ eine wahre und 603
vollständige menschliche Natur ist, die demselben ebenso angehört, wie dem natürlichen Menschen die ihn adäquat constituirende Natur, und in welcher dasselbe ebenso wahrhaft subsistirt, wie in der göttlichen Natur: so kann und muß man im Allgemeinen Christo alle menschlichen Prädikate beilegen, welche die menschliche Wesenheit, den menschlichen Ursprung und die menschlichen Eigenschaften und Thätigkeiten ausdrücken — in ähnlicher Weise, wie dem natürlichen Menschen, mit Ausnahme des substantiven Namens „Leib" oder „Fleisch", alle Prädikate des Leibes zukommen; und das gilt auch von denjenigen menschlichen Prädikaten, welche den göttlichen entgegengesetzt sind (idiomata humilitatis et infirmitatis, bei den Griechen τὰ ταπεινά). Man kann und muß also sagen: Christus sei wahrer Mensch, von Gott gebildet und menschlich gezeugt, leidensfähig, sterblich u. s. w. — Ausgenommen resp. nur mit Einschränkung anwendbar sind nach den oben ad 1 gegebenen Regeln diejenigen Prädikate, welche in Christus die Zusammensetzung seiner Menschheit mit einer göttlichen Person direkt oder indirekt verläugnen würden oder formell die Stellung seiner Menschheit in dieser Zusammensetzung ausdrücken. Insbesondere sind daher alle nach Inhalt und Form negativen Prädikate, welche an Christus göttliche Vollkommenheiten läugnen, z. B. er sei geschaffen, in der Zeit geworden, nicht allmächtig, nur mit ausdrücklicher Beschränkung auf seine menschliche Natur auszusagen. 604

3) Die dritte, die Christo spezifisch eigenthümliche Art von Prädikaten bilden solche, welche ihrem Inhalte nach aus der Zusammensetzung oder „Mischung" des *Verbum incarnatum* hervorgehen und durch seine beiden Bestandtheile in wechselseitiger Bestimmung begründet werden. Dahin gehören als Prädikat des Ursprungs und des Wesens der Name Christus selbst, als Prädikat des Wesens der Name Gottmensch (sowohl im Sinne von θεὸς ἐνανθρωπήσας = Emmanuel, wie im Sinne von ἄνθρ. θεωθείς (s. oben n. 367 ff.), und als Prädikate der Eigenschaften die im eminenten und absoluten Sinne der Worte verstandenen Namen: Gesandter Gottes, Haupt der Creaturen, Mittler zwischen Gott und den Creaturen, Heiland oder Erlöser u. s. w. Wenn jedoch speziell der Name „Gottmensch" im eigentlichen Sinne ein gemischtes Prädikat sein soll, muß er nicht im Sinne von „zugleich Gott und Mensch" aufgefaßt werden — denn dann wäre er nur eine Zusammenfassung zweier nebeneinander stehender Prädikate — sondern im Sinne der Bestimmung eines Worttheiles durch den anderen, wie sie namentlich in den beiden eben angeführten griechischen Ausdrücken angedeutet ist.

II. Obgleich Christus oder das Verbum incarnatum gleich wahrhaft 605
das Subjekt aller angeführten Prädikate ist, so ist er dieß doch nicht bezüglich aller in gleicher Weise. Bezüglich der substantivischen Prädikate (Gott, Mensch, Gottmensch) ist er selbstverständlich bloß logisches oder grammatisches Subjekt, weil dieselben sein Wesen oder seine Substanz ausdrücken. Bezüglich der attributalen Prädikate ist er aber zugleich reales Subjekt, weil dieselben etwas an seiner Substanz Haftendes oder derselben Inhärirendes ausdrücken. Ebenso ist er bezüglich der drei inhaltlich verschiedenen Arten von Prädikaten für jede einzelne deren Subjekt

nicht aus demselben Grunde und nach derselben Seite seines Wesens. Demgemäß kann und muß in dem Einen Christus für jede dieser Arten ein ihr eigenes formales Subjekt vorhanden sein, und Christus selbst als deren formales Subjekt näher bestimmt oder specificirt werden. Diese Bestimmung, und besonders das richtige Verständniß der dabei zur Anwendung kommenden Ausdrücke, ist für viele Fragen von großer Wichtigkeit, und man darf sich daher die kleine Mühe nicht verdrießen lassen, die bezüglichen Formeln und Begriffe sich einzuprägen.

606 Die nähere Bestimmung des formalen Subjektes eines Prädikates, oder derjenigen Seite eines Wesens, wodurch und worin es Träger des Inhaltes eines Prädikatsbegriffes ist, nennt man technisch Specification des Subjektes. Dieselbe wird grammatisch ausgedrückt entweder 1) in adverbialischer Gestalt durch die Partikeln „κατά, secundum, nach“, verbunden mit einem Substantivum, welches einen Bestandtheil oder eine Seite des Wesens ausdrückt, von dem man redet (z. B. der Mensch ist vernünftig secundum animam, der Seele nach), oder 2) durch die sogen. Reduplication (Wiederholung) des Satzsubjektes unter demselben oder einem andern das Ganze bezeichnenden Namen, vermittelst der Partikeln „καθ' ὅ, secundum quod, in quantum, quatenus, als“ (z. B. der Mensch ist vernünftig als Mensch, als geistig beseeltes Wesen, als Ebenbild Gottes). Beide Ausdrucksweisen können aber in einem doppelten Sinne zur Specification des Subjektes gebraucht werden, je nachdem man nämlich das formale Subjekt blos als den für ein Prädikat empfänglichen Träger (ut susceptivum praedicati) (z. B. der Mensch besitzt die heiligmachende Gnade der Seele nach), oder aber als den gänzlichen oder theilweisen positiven Grund der Wirklichkeit eines Prädikates (ratio s. causa praedicati) bestimmen will, wo dann die Partikel secundum mehr die Bedeutung von propter, per, mediante, und in quantum die Bedeutung von eo quod erhält. Im ersteren Falle nennt man den Sinn beider Ausdrucksweisen einen einfach specificativen oder auch einfach reduplicativen, im zweiten einen streng oder eigentlich reduplicativen Sinn, weil nämlich hier die Bedeutung der verbalen Reduplication zu ihrer vollen Geltung kommt. Dieser doppelte Sinn ist häufig verbunden, aber nicht immer; denn es kann ebensowohl geschehen, daß ein Subjekt unter der Rücksicht, unter welcher es für ein Prädikat empfänglich ist, nicht auch Grund desselben ist, und umgekehrt: so ist z. B. der Mensch dem Leibe nach animalisch belebt, aber nicht Grund der Belebtheit, und umgekehrt der Seele nach Grund der Belebtheit des Leibes, aber nicht Träger derselben. Dagegen kann es auch geschehen, daß dort, wo ein Bestandtheil eines Wesens durch einen andern eines Prädikates theilhaft wird, erst beide Theile zusammen das formale Subjekt jenes Prädikates bilden, wie in obigem Beispiele weder der Leib allein noch die Seele allein, sondern erst beide Bestandtheile in ihrer Einheit das formale Subjekt der animalischen Lebendigkeit bilden, während allerdings der Leib allein das formale Subjekt der durch die Seele in ihm bewirkten Organisation ist. Man darf daher die erstere Ausdrucksweise (secundum), wo dieselbe einen Theil eines Wesens hervorhebt, nicht immer so verstehen, als ob damit gesagt sein solle, das betreffende Prädikat komme dem Ganzen in der Weise zu, daß es zunächst jenem Theile zukomme, gleichsam von diesem auf das Ganze übertragen werde und so dem Ganzen schlechthin nur vermittelst (mediante) des betreffenden Theiles zukomme, wie z. B. ein Mensch weiß oder schwarz ist, weil und inwiefern sein Leib weiß oder schwarz ist. Weil aber dieser Sinn, welchen die TT. sensus formaliter *reduplicativus partis* resp. *naturae* nennen, allerdings der natürliche volle Sinn der ersteren Ausdrucksweise ist: so ist es, wo dieser Sinn ausgeschlossen werden soll, besser, sich der zweiten Ausdrucksweise in quantum zu bedienen, welche diesen Sinn an sich gar nicht nahelegt.

607 Diese Begriffe vorausgesetzt, bestimmt sich zunächst bezüglich der substantivischen Prädikate Christi das formale (logische) Subjekt derselben im Anschluß an die Lehre der VV. — denn die TT. überspringen diesen Punkt in der Regel — nach der Analogie des natürlichen Menschen, wie folgt. Christus ist Gott nach der formalen Seite seines Wesens

(auf welche der Name Christus als auf die ihn zum Gesalbten machende geistige Salbe hinweist), oder, wie die VV. sich ausdrücken, *secundum spiritum,* dem Geiste nach, inwiefern in ihm der „Geist" als „natura Verbi" eben göttlicher Geist ist, welcher seinen Inhaber als in der Gottheit subsistirend darstellt. Christus ist Mensch nach der materiellen Seite seines Wesens (auf welche der Name Christus als auf das Substrat der Salbung mit dem Geiste hinweist), oder wie die VV. sich ausdrücken, *secundum carnem,* dem Fleische nach, inwiefern in ihm das Fleisch als „natura carnis humanae" eine vollständige menschliche Natur ist, die ihren Inhaber als in der Menschheit subsistirend darstellt. Christus ist endlich Gottmensch nach der materialen Seite seines Wesens in deren Beziehung auf die formale, und umgekehrt (worauf der Name Christus als Bezeichnung des Produktes der Salbung hinweist), also (im Anschluß an Röm. 1, 3 secundum spiritum *sanctificationis)* secundum carnem ut sanctificatam per spiritum oder secundum spiritum ut sanctificantem carnem, resp. nach der griechischen Formel als σὰρξ λογωθεῖσα oder λόγος σαρκωθείς, inwiefern er ein göttlich, d. h. durch ein göttliches, persönliches Princip, subsistirendes menschliches Wesen, oder eine in der Menschheit subsistirende göttliche Person (und in diesem Sinne ἄνθρωπος θεωθείς und θεὸς ἐνανθρωπήσας) ist.

Von hier aus ergibt sich dann weiterhin die Bestimmung des formalen 608
(realen) Subjekts der attributalen Prädikate, und zwar zunächst der einfachen, der rein göttlichen und der rein menschlichen. Bezüglich der göttlichen Prädikate ist Christus deren formales Subjekt secundum spiritum s. „naturam Verbi" s. divinitatem, aber eben darum auch in quantum Deus, d. h. inwiefern er in der Gottheit subsistirt. Und hier hat dann den Ausdruck secundum und in quantum nicht bloß einen einfach specificativen Sinn (*in* natura divina), sondern einen streng reduplicativen Sinn *(per* naturam divinam), und zwar bezüglich derjenigen Prädikate, die nicht den Ursprung und die Relationen der Person des Logos betreffen, auch den strengsten Sinn der formalis reduplicatio naturae *(mediante* natura divina). Ganz analog verhält es sich mit den rein menschlichen Prädikaten.

Etwas schwieriger, aber auch noch wichtiger ist die Bestimmung des 609
formalen Subjektes bei den gemischten attributalen Prädikaten. Wegen ihres Ursprungs aus der Zusammensetzung Christi kann das formale Subjekt derselben in Christus zunächst nicht in derselben Weise und in demselben Sinne bestimmt werden, wie bei den rein göttlichen oder rein menschlichen Prädikaten, also nicht zugleich spezificativ und reduplicativ durch Eine der beiden Formeln: „Christus als Mensch oder Christus als Gott" ist Mittler, Haupt der Menschen u. s. w. Aber ebensowenig kann diese Bestimmung geschehen durch beide Formeln zusammen: „Christus als Mensch und als Gott", so daß dabei Christus als in beiden Naturen subsistirend gedacht würde; denn das geht, von allem Anderen abgesehen, schon darum nicht an, weil durch die Geltendmachung dieser doppelten Subsistenzweise Christus bloß als gemeinschaftliches Subjekt verschiedenartiger Prädikate, resp. formell als zweifaches Subjekt, nicht aber als besonderes, auch formell einheitliches Subjekt einer eigenthümlichen Art von Prädikaten erscheint. Man muß daher das

formale Subjekt jener Prädikate in Christus insofern suchen, als er in Einer bestimmten Natur subsistirt. Und da könnte man nun zwar wenigstens einige jener attributalen Produkte (z. B. das Mittlersein) in einem gewissen Sinne Christo insofern beilegen, als er, in der Gottheit subsistirend, mit seiner Gottheit in seiner Menschheit bloß leibhaftig wohnend oder mit derselben bekleidet gedacht werden kann. Wie jedoch im Namen Christus selbst das damit bezeichnete Subjekt vorzugsweise spezifisch als Mensch, d. h. als ein durch göttliche Salbung substanziell vollendeter Mensch, dargestellt wird: so ist mit der allgemeinen Lehre der TT. zu sagen: das ordentliche und eigentliche formale Subjekt dieser Prädikate sei Christus spezifisch als Mensch, d. h. inwiefern er in der menschlichen Natur, und nicht, inwiefern er in der göttlichen Natur subsistirt. Weil aber Christus nicht als gewöhnlicher und bloßer Mensch, sondern als dieser bestimmte Mensch Christus jenes Subjekt darstellt: so muß man allerdings auch sagen, er sei dieses Subjekt als Gottmensch. Dieser Ausdruck ist dann aber im Sinne eines gemischten Wesensprädikates (n. 604), mithin so zu verstehen, daß durch denselben nur jener eigenthümliche Charakter des Menschen Christus erklärt und hervorgehoben werden soll, welcher in dem Christussein begründet und enthalten ist. Also aufgefaßt, bezeichnet der Ausdruck den Menschen Christus als göttlich subsistirenden Menschen resp. als eine in der Menschheit subsistirende göttliche Person (s. o. n. 604).

610 Zur näheren Erklärung des letzteren Satzes bemerken wir Folgendes. Zunächst ist klar, daß, wenn man zur Bestimmung des formalen Subjektes der gemischten Prädikate die Apposition „Christus als Mensch“ wählt, dieselbe nicht, wie bei den rein menschlichen Prädikaten, im streng reduplicativen, sondern bloß im einfach specificativen Sinne zu nehmen ist. Denn Christus ist zwar der für jene Prädikate empfängliche Träger, inwiefern er in der menschlichen Natur subsistirt und handelt, und sein Menschsein ist sogar zugleich auch eine wesentliche Bedingung oder vielmehr mit Grund für diese Prädikate. Aber weder ist der Besitz der menschlichen Natur allein der Grund dieser Prädikate, noch ist diese Natur an sich allein die unmittelbare Trägerin derselben. Der Grund, und zwar der wichtigste und maßgebendste Grund jener Prädikate liegt vielmehr in dem besonderen höheren Charakter des persönlichen Prinzips in diesem bestimmten Menschen Christus; und selbst die Empfänglichkeit für jene Prädikate kommt dem Menschen Christus nur in seiner persönlichen Eigenschaft und zwar als persönliches und individuelles Eigenthum zu. Um daher das formelle Subjekt ganz genau zu bestimmen, muß man sagen: es sei Christus als dieser bestimmte (resp. ein bestimmter) Mensch oder diese menschliche Person, und zwar zunächst im einfach specificativem Sinne, als diese bestimmte von allen übrigen Menschen numerisch verschiedene Einzelperson, dann aber auch im reduplicativen Sinne, als diese bestimmte, von allen übrigen Menschen durch den ganz eigenartigen, den göttlichen Charakter ihrer Subsistenz verschiedene Person — oder aber, es sei Christus als der Mensch Christus, worin der doppelte Sinn der ersteren Reduplication noch deutlicher enthalten ist. Die Reduplication fällt dann zugleich auf die menschliche Natur und die göttliche Person als deren persönliches Prinzip, oder vielmehr auf das durch beide constituirte persönliche menschliche Compositum, und bestimmt folglich das Prädikat als ein dem Menschen Christus nicht mediante natura humana, sondern *mediante unctione constitutiva et distinctiva hujus hominis* zukommendes. — Obgleich man aber nicht sagen kann, Christus sei Subjekt der betreffenden Prädikate als Mensch und Gott: so läßt sich doch sehr wohl sagen, er sei es wegen oder auf Grund der beiden Naturen, der Menschheit und der Gottheit. Denn damit wird nicht ausgedrückt, daß Christus in beiden Naturen für das Prädikat empfänglich sei, sondern nur, daß die das persönliche Prinzip des Menschen Christus constituirende göttliche Natur auf die dem letzteren zukommenden Prädikate Einfluß übt. — Obgleich man end=

lich, um Christus einfach als den empfänglichen Träger der betr. Prädikate zu charakterisiren, strenggenommen sagen muß, er sei auch dieß als menschliche Person und nicht vermittelst seiner menschlichen Natur, also strenggenommen auch nicht *secundum humanitatem:* so wird doch dieser Ausdruck, namentlich bei den VV., oft so genommen, daß er den Sinn hat: ut secundum humanitatem *subsistens,* und er hat dann dieselbe Bedeutung, wie der Ausdruck ut homo oder ut hic homo.

§ 235. Die wechselseitige Mittheilung oder der Austausch der göttlichen und menschlichen Attribute zwischen dem Gott Christus und dem Menschen Christus als einem zwar formell und logisch verschiedenen, aber materiell und sachlich identischen Subjekte.

Literatur wie vor. §. Dazu *Petav.* l. 4. c. 14—15; *Greg. Valentia* in 3 p. 9. disp. 1. q. 2. p. 3; *Bellarmin,* De Christo l. 3.

I. Wie man dem mit dem Namen Christus bezeichneten Subjekte, oder 611
dem Verbum incarnatum, zugleich die göttlichen und die menschlichen Prädikate beilegen kann und muß: so kann man nach allgemeiner logischer Regel alle diese Prädikate mit jeder Subjektsbezeichnung verbinden, welche, wenn auch nicht so förmlich und adäquat, wie jene Namen, so doch ebenso wahrhaft, wie sie, das mit diesen bezeichnete Subjekt demonstrirt oder supponirt. Demgemäß kann man alle Prädikate ohne Unterschied dem Subjekte Christus speziell unter solchen Bezeichnungen beilegen, die es formell bloß als Wesen oder Person einer von beiden Naturen bezeichnen, d. h. man kann dem Menschen Christus die göttlichen Prädikate, und umgekehrt dem Gott Christus die menschlichen Prädikate zuschreiben.

Weil nun der Mensch Christus und der Gott Christus dasselbe Subjekt 612
als ein formell zweifaches darstellen, und die Gemeinsamkeit der Prädikate in diesem formell zweifachen Subjekte auf der Vereinigung der beiden Naturen in Einem realen Subjekte beruht: so erscheint die Angehörigkeit der göttlichen Prädikate an den Menschen Christus, und umgekehrt die der menschlichen Prädikate an den Gott Christus, als eine Uebertragung oder Mittheilung der Eigenthümlichkeiten des einen Subjektes an das andere (κοινωνία, *communicatio idiomatum*). Weil aber die Mittheilung von der einen Seite wesentlich mit einer Mittheilung von der anderen Seite correspondirt: so haben wir hier eine gegenseitige Mittheilung (communicatio *mutua*), die m. E. W. als Austausch der Eigenthümlichkeiten (ἀντίδοσις, ἐναλλαγή = permutatio idiomatum) bezeichnet wird. Von diesen Ausdrücken ist bei den lat. TT. bloß die communicatio mutua (gewöhnlich einfach communicatio) üblich, bei den griech. VV. aber die antidosis in Verbindung mit der Perichoresis (letztere im zweiten oben n. 590 erklärten Sinne). Von Einigen wird freilich auch schon die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Idiome in dem Einen Subjekte Christus communicatio idiomatum genannt; aber diese heißt bei den Griechen bezeichnender συναμφοτέρωσις.

Die Regeln für den Umfang dieses Austausches im sprach- 613
lichen Ausdruck sind im Allgemeinen dieselben, wie für die gemeinschaftliche Aussage der göttlichen und menschlichen Prädikate von dem Subjekte Christus (s. o. n. 602 ff.). Die bei letzterer stattfindenden Ausnahmen

gelten daher auch hier, und zwar a fortiori. Daneben ist jedoch noch eine besondere Vorsicht insofern geboten, als hier, namentlich bei eigenschaftlichen Prädikaten, die Gefahr naheliegt, daß das Satzsubjekt als Bezeichnung des formalen Subjektes der Prädikate angesehen werde.

614 Wie die hl. Schrift durch den Gebrauch dieses Austausches vorzugsweise die Thatsache der Einheit der Person in Christus bekundet: so ist die strenge Durchführung des Austausches auch das beste Criterium für den strengen Begriff dieser Einheit und zugleich die hervorstechendste Manifestation ihres wunderbaren Charakters. Indeß braucht man aus letzterem Grunde nicht zu sagen, das Gesetz, wodurch der Austausch begründet wird, sei ein Christo schlechthin eigenthümliches. Es ist vielmehr ein allgemeines Gesetz, welches auch auf natürlichem Gebiete in mannigfacher Weise zur Anwendung kommt und bei Christus nur eine spezielle besonders vollkommene Anwendung findet. Insbesondere bleibt auch in dieser Beziehung die Analogie des natürlichen Menschen anwendbar, in welchem ein körperliches Wesen zugleich ein geistiges, persönliches und vernünftiges Wesen, und ein geistiges Wesen zugleich ein körperliches, sinnliches und sterbliches Wesen ist. Allerdings kann man beim natürlichen Menschen nicht sagen, ein Körper sei Geist, und umgekehrt; aber das berührt nur die verschiedene Art und Weise, wie das allgemeine Gesetz im Einzelnen Anwendung findet.

615 Im Einzelnen findet der Austausch der Idiome einen mannigfachen Ausdruck je nach der Verschiedenheit der Prädikate und der Subjektsbezeichnungen.

Fassen wir zunächst die substantivischen Prädikate in's Auge, so lassen sich die wichtigsten einschlägigen Sätze in folgende natürliche Ordnung bringen: a) Sätze, in welchen das Subjekt (genauer der terminus subjecti) die Person Christi demonstrirt entweder durch Personalnamen oder durch das Demonstrativum „dieser Mensch“, resp. „diese göttliche Person“; und diese Sätze sind wieder doppelt, je nachdem das Prädikat α) ebenfalls Personalnamen oder β) concreter Naturname ist. Zu α gehören: Jesus von Nazareth, der Sohn der Jungfrau, oder „der Menschensohn“ ist der Logos oder der ewige Sohn Gottes, nämlich der incarnirte Logos; und umgekehrt: der Logos (der incarnirte Logos) ist Jesus von Nazareth ꝛc. — förmliche Identitätssätze; zu β: Jesus ꝛc.... ist Gott, und der Gott Logos ist Mensch — weniger förmliche Identitätssätze, aber im Grunde doch solche, weil der nächste Sinn ist: Jesus ist der Gott Logos oder die göttliche Person des Logos, die als solche auch die göttliche Natur besitzt und in ihr subsistirt, und umgekehrt: die incarnirte göttliche Person des Logos ist eine in der Menschheit subsistirende Person. — b) Sätze, in welchen der terminus subjecti für die Person Christi einfach supponirt, ohne in seiner sprachlichen Fassung diese Supposition förmlich auszudrücken, was zunächst und zumeist bei den an sich auf verschiedene Subjekte beziehbaren concreten Naturnamen zutrifft: der Mensch oder ein Mensch ist (nämlich in Christus) Gott, und Gott, d. h. die oder eine göttliche Person, ist (in Christus) Mensch. Die logische Vermittlung für diese Sätze ergibt sich am deutlichsten mit den Formeln der griechischen VV. für das Compositum Christi, nach welchen „der Mensch“ in Christus supponirt für den ἄνθρωπος θεωθείς, und „Gott“ in Christus supponirt für den θεὸς ἐνανθρωπήσας. — c) An letztere Sätze schließen sich diejenigen an, in welchen als Subjekt die Person Christi durch Eigenschaften charakterisirt wird, die ihr bloß nach einer Natur zukommen: z. B. ein Sterblicher, ein Gekreuzigter ist Gott, der Allmächtige, d. h. eine allmächtige Person, ist Mensch. — d) An diese schließen sich wiederum solche Sätze an, in welchen der terminus subjecti nur in mehr oder weniger figürlichem Sinne für die Person Christi supponirt: das „Fleisch“ (für der „Mensch“) ist Gott, und: das Leben, die ewige Weisheit oder die ewige Liebe (für Gott), ist Mensch („mors mortua tunc est, in ligno quando mortua Vita fuit“). Am ehesten sind der-

artige Sätze bei den betr. göttlichen Namen, namentlich denen „des Lebens“ und „der ewigen Weisheit“, berechtigt, weil diese Namen überhaupt gern und oft als substantivische Namen Gottes, und die letzteren auch als Personalnamen der zweiten göttlichen Person gebraucht werden.

Indem diese substantivischen Sätze gestatten, ihr Subjekt in alle diejenigen Sätze als Subjekt einzuschieben, in welchen ihr Prädikat Subjekt ist, also in letzteren Sätzen das Subjekt der ersteren mit seinem Prädikate zu vertauschen: kann man von dem Menschen Christus auch alle attributiven Prädikate des Gottes Christus aussagen, und umgekehrt. Jedoch ist dieß nicht der einzige Grund, weßhalb man vom Menschen Christus die attributalen göttlichen Prädikate, und umgekehrt, aussagen kann; denn auch vom natürlichen Menschen können unter dem Namen eines körperlichen Wesens die geistigen Prädikate der Vernünftigkeit, der Freiheit u. s. w. ausgesagt werden, ohne daß man voraussetzt, dieses körperliche Wesen sei zugleich Geist, d. h. es subsistire vollkommen als solcher; es genügt dazu, daß dieses Wesen ein geistiges Prinzip, als zu seinem substanziellen Vollbestande gehörig, in sich hat. 616

Die alten TT. haben viel über den logischen Charakter namentlich der substantivischen Sätze: Deus est homo, homo est Deus, controvertirt, besonders darüber, ob man sagen müsse, dieselben seien propositiones *per se* et in materia naturali (= necessaria, *Thomas)*, oder per accidens et in materia contingenti *(Scotus)*, oder weder von der einen noch von der andern Art, sondern sui generis (*Bonav.*). Jedenfalls muß man sagen, die Sätze: hic homo (demonstrato Christo, also = homo Christus) est Deus, und hic Deus (demonstrato Christo, also = Deus Christus) est homo, seien per se et in materia naturali, und das ist auch allein von theologischer Bedeutung. Freilich stehen sich diese beiden Sätze, wie in anderer Beziehung, so auch nach ihrem logischen Charakter nicht vollkommen gleich. Denn „hic homo“ demonstrirt unter allen Umständen direkt in dem Menschen Christus eine göttliche Person, wenn es ihn auch nicht förmlich als solche bezeichnet; „hic Deus“ aber kann an sich und sogar zunächst Gott überhaupt und speciell den Logos als in der Gottheit subsistirend demonstriren, während das Menschsein an sich und nothwendig nur dem Emmanuel, näher dem Deus Verbum incarnatum zukommt. 617

II. Weil beim Austausch der Idiome diese selbst als Idiome zweier verschiedener Naturen in Betracht kommen, und die Subjekte des Austausches vorzüglich durch ihre Naturnamen charakterisirt werden: so pflegt man zu sagen, der Austausch finde „zwischen den Naturen“ statt. Nach dem Gesetze, welches den Austausch begründet und fordert, ist dieß jedoch nur in dem Sinne zu verstehen, daß der Austausch eintrete zwischen den formell verschiedenen *res* naturae oder zwischen den Naturen *in concreto*, resp. unter den die res naturae bezeichnenden concreten Naturnamen „Gott“ und „Mensch“ (praedicatio concretorum de concretis s. o. n. 587). 618

Wegen des Unterschiedes der Naturen als solcher darf man daher vor Allem hinsichtlich der substantivischen Prädikate nicht sagen: 1. die Menschheit sei die Gottheit, noch die Gottheit sei die Menschheit (praedicatio abstracti de abstracto), oder 2. die Gottheit sei Mensch und die Menschheit Gott (praedicatio concreti de abstracto), oder endlich 3. der Mensch sei die Gottheit, und Gott sei die Menschheit (praedicatio abstracti de concreto). Indeß ist zu bemerken, daß bei den Sätzen der zweiten Art ein an sich abstrakter Ausdruck im Subjekt unter Umständen einen concreten Sinn haben kann, z. B. „die Weisheit“, „das Fleisch“ (s. n. 615). Desgleichen ist von den Sätzen der dritten Art der erstere immerhin wahr, wenn derselbe bedeuten soll, der Mensch sei der Person nach materiell identisch mit der Gottheit. Aber ohne nähere Erklärung ist dieser Sinn nur schwer herauszulesen; ungezwungen ist er nur dann, wenn der terminus subjecti ein 619

Personalnomen (z. B. Christus oder Jesus) ist, und so sagt in der That der Apostel: *Christus* [est] Dei virtus et Dei sapientia (vgl. indeß über den formalen Sinn dieses Satzes unten n. 680).

620 Wegen des Unterschiedes der Naturen ist gleichfalls festzuhalten, daß die attributalen Prädikate, wenigstens in soweit sie im engern und eigentlichen Sinne Attribute der Natur sind, d. h. den Ursprung, die Beschaffenheit und die Thätigkeiten, resp. Leiden der Natur ausdrücken, nicht ebenso der andern Natur selbst, wie dem Träger dieser andern Natur, beigelegt werden können. Man kann also weder sagen, die Menschheit sei in Christus ewig, allgegenwärtig, allwissend (im Sinne der Allwissenheit Gottes), allmächtig, noch die Gottheit sei zeitlich, räumlich, beschränkt u. s. w. Denn selbst beim natürlichen Menschen gehen, trotz der Verbindung der Seele mit dem Leibe zu Einer Natur, die Eigenschaften der Substanz der Seele als solcher nicht förmlich auf die Substanz des Leibes über, und umgekehrt; und sogar die in der Einheit der Natur begründete Theilnahme der einen Substanz an den Eigenschaften der andern (z. B. des Leibes an der Lebendigkeit der Seele) geschieht hier nicht dadurch, daß die eine Substanz an den Eigenschaften der andern so, wie sie in dieser sind, theilnimmt, sondern dadurch, daß aus der Vereinigung für beide Theile Eigenschaften erwachsen, welche denen des andern Theiles analog sind.

621 Indeß muß man bemerken, daß allerdings eine reale Theilnahme einer Natur an den Eigenthümlichkeiten der andern nicht schlechthin auszuschließen ist, vielmehr in gewisser Hinsicht durchaus behauptet werden muß. Dieselbe ist jedoch in Christus keine wechselseitige, sondern nur eine einseitige, nämlich eine Theilnahme der Menschheit an den Vorzügen der göttlichen Natur auf Grund der wesenhaften Einwohnung der letzteren in der ersteren. Eine solche Theilnahme ist nämlich durch die „Salbung" der Menschheit mit der Gottheit von selbst gegeben und zugleich dahin charakterisirt, daß die Herrlichkeit und Kraft der salbenden Gottheit kraft ihrer Insubsistenz in der Menschheit wahrhaft ein Schmuck und Reichthum der letzteren ist und dieselbe innerlich adelt und mächtig macht; insbesondere stellt sich diese Theilnahme an den Vorzügen der Gottheit als Theilnahme an der wesenhaften Heiligkeit und heiligenden Kraft der Gottheit dar. Das Nähere hierüber unten § 237 u. 246.

622 Die förmliche Uebertragung zwar nicht aller, aber einiger, aus besonderen Gründen erforderlicher Eigenschaften der göttlichen Natur auf die menschliche haben, wie bereits oben n. 596 erwähnt, die alten Lutheraner unter dem Namen der „communio naturarum realis" gelehrt. Die negativen Attribute schlossen sie natürlich aus; von den positiven aber hoben sie namentlich diejenigen hervor, welche die von ihnen als „majestas divina" bezeichnete universale Herrschaft Gottes nach außen bedingen und bestimmen: die Allgegenwart der Substanz verbunden mit der Allmacht und Allwissenheit. Die Allgegenwart forderte man speciell auch als Bedingung der hypostatischen Union selbst (s. o. n. 595) kraft der Perichorese nach Analogie des natürlichen Menschen; aber gerade in dieser Bedeutung ist sie ebenso wenig nothwendig, als denkbar, letzteres besonders darum, weil sie auf der Gemeinschaft der Unermeßlichkeit Gottes beruhen müßte, weßhalb denn auch diese Forderung von den schärfer Denkenden bald aufgegeben wurde. Die Allmacht forderte man als enthalten in dem universalen Königthum Christi. Weil nun hierin allerdings eine gewisse Mitgenossenschaft an der Allmacht der Gottheit inbegriffen ist, eine solche auch an sich denkbar erscheint, wirklich aus der hypostatischen Union folgt und überdies von den

VV. durch die Analogie des durchglühten Eisens vorstellig gemacht wird: so liegt hier ein Kern von Wahrheit vor, weßhalb denn auch die späteren Lutheraner hierauf die Mittheilung der göttlichen Attribute concentrirten. Aber ganz anders verhält es sich mit der göttlichen Allwissenheit, soweit diese der Menschheit nicht durch göttliche Einwirkung, sondern gleichsam durch Information der göttlichen Allwissenheit zu Theil werden soll, wie etwa dem menschlichen Leibe das animalische Erkennen. Eine solche Information ist nämlich nicht nur durch nichts gefordert, sondern auch absolut unmöglich; denn wenn schon die Gottheit durch ihre Verbindung und Einwohnung der Menschheit ihre Macht leihen kann, so doch nicht ihr eigenes Wissen, weil damit das geschöpfliche Denkvermögen aufgehoben und die Gottheit zu einer forma inhaerens degradirt würde. Sehr charakteristisch ist, daß die Lutheraner in der Betonung der „majestas divina" der Menschheit Christi gerade das wichtigste und innerste Moment derselben, die substanzielle Heiligung dieser Menschheit, auf der ihre Fähigkeit, für Andere die Heiligung zu verdienen, beruht, und demgemäß auch in der Macht dieser Menschheit deren spezifisches Moment, die Macht, Andern die Heiligkeit mitzutheilen, fast gar nicht hervorhoben. Sie brauchten eben die Ueberspannung der majestas der Menschheit Christi nur dazu, um die Tiefe der zur Abbüßung der Sünden dienenden Selbstentäußerung deutlicher hervortreten zu lassen, während in ihrer Rechtfertigungstheorie die Eigenschaft Christi als des *sol justitiae* keine Stelle fand; denn die Sonne der Gerechtigkeit deckt die Sünde nicht bloß zu, sondern zerstört dieselbe, setzt an deren Stelle den Glanz der Heiligkeit und weckt neues Leben der Gerechtigkeit. Ueber den in der lutherischen Lehre entstellten Kern von Wahrheit s. u. III., sowie § 237. — Ueber die geradezu entgegengesetzte Theorie der modernen Lutheraner, nach welcher Christus während der inanitio die oben erwähnten Momente der majestas divina auch seiner Gottheit nach verloren habe s. u. § 254.

III. Aus der Natur und den Gesetzen des Austausches der Idiome 623
ergibt sich, daß in denselben die Subjektsbezeichnung im Allgemeinen durchaus nicht das formale Subjekt der betreffenden Prädikate ausdrücken und überhaupt das Subjekt nicht in eine direkte Beziehung zu dem Prädikate setzen soll. Vielmehr ist die Beziehung zum Prädikate hier in der Weise auszudrücken, daß man sagt: in Christus sei der Mensch, als dieser Mensch Christus, zugleich und daneben (neben seinem Menschsein) Gott und Subjekt der göttlichen Attribute, und eine göttliche Person sei, als Person Christi, zugleich und daneben (neben ihrem Gottsein) Mensch und Subjekt der menschlichen Attribute. Demgemäß sagen die TT.: die Sätze, welche den Austausch der Idiome aussprechen, seien im Allgemeinen, (soweit sie nämlich alle göttlichen und menschlichen Prädikate umfassen), nicht im formellen, sondern nur im materiellen Sinne wahr, insofern nämlich die Subjektsbezeichnung ein suppositum trifft, welchem der Inhalt des Prädikates zwar wirklich, aber nicht nach der im Subjektsbegriffe bezeichneten Seite, sondern nach einer andern zukommt. Darum nennen sie auch die Art und Form der Prädikation in diesen Sätzen praedicatio materialis et indirecta; der hl. Bonaventura aber nennt sie mit Rücksicht auf den sprachlichen Ausdruck praedicatio per concomitantiam, und diese Formel werden wir wegen ihrer Anschaulichkeit im Folgenden beibehalten. Keineswegs aber darf man darum mit den Lutheranern sagen, die in dieser Prädikation enthaltene communicatio idiomatum sei bloß verbalis oder mentalis, nicht realis, oder gar eine bloß rhetorische Figur (ἀλλοίωσις, wie manche Calviner zu sagen beliebten). Denn wenn die communicatio auch nicht realis ist in dem von den Lutheranern intendirten Sinne, so ist sie es doch im Sinne einer realen Zusammengehörigkeit, Verbindung und Durchdringung der beiderseitigen Idiome in demselben realen

Subjekt auf Grund und nach Maßgabe der oben über die Perichorese oder die Gemeinschaft der Naturen entwickelten Grundsätze. Um diesen realen Charakter der in Rede stehenden communicatio idiomatum, der freilich von manchen TT. nicht genug hervorgehoben und von der skotistisch-nominalistischen Theologie sogar verdunkelt war, näher zu beleuchten, sind folgende Punkte zu beachten.

624 1. Die „concomitantia“ der Idiome ist in Christus von ganz anderer Art, als wenn man sagt, ein Handwerker sei zugleich Musiker, ein mit einem Birnreis gepfropfter Apfelbaum sei zugleich Birnbaum. Sie enthält nämlich nicht eine beliebige Vereinigung zweier Formen in einem gemeinschaftlichen Träger oder süppositum, wie es allenfalls nach der skotistisch-nominalistischen Fassung scheinen könnte, und ist daher namentlich nicht eine concomitantia extrinseca oder accidentalis; sie ist vielmehr eine concomitantia *intrinseca* et *substantialis*, welche auf einer wahren Einheit des Seins in dem durch die Namen Mensch und Gott bezeichneten gottmenschlichen Wesen Christus beruht, in ähnlicher Weise, wie bezüglich des natürlichen Menschen in dem Satze: das körperliche Wesen sei ein geistiges. Und zwar gilt dieß bei Christus mehr noch unter dem Namen Mensch, als unter dem Namen Gott, weil bei Christus der Mensch die göttliche Person als sein constitutives Prinzip einschließt, während der Name Gott ihn auch einfach als in der göttlichen Natur subsistirend bezeichnen kann.

625 2. Eben weil die „concomitantia“ eine intrinseca und substantialis ist, enthält sie auch nicht ein bloßes Nebeneinandersein des Menschen und der göttlichen Natur mit ihren Attributen, resp. Gottes und der menschlichen Natur mit ihren Attributen, sondern nach dem oben über die Perichorese der Naturen Gesagten ein wahres Ineinandersein, welches dem Ineinandersein von Leib und Geist im Menschen analog, und wonach der Gottmensch einerseits ἄνθρωπος θεωθείς und andererseits θεὸς ἐνανθρωπήσας ist. Demgemäß wird die göttliche Natur mit ihren Attributen dem Menschen Christus so beigelegt, daß sie, als constitutive Wesenheit des persönlichen Prinzips dieses Menschen, das hypostatische Sein des letztern bestimmt und, mit ihrer Substanz und Kraft seiner Menschheit wesenhaft innewohnend, dieselbe innerlich schmückt und bereichert, wie der menschliche Geist seinen Leib. Und umgekehrt wird die menschliche Natur mit ihren Attributen dem Gott Christus gerade insofern beigelegt, als die Menschheit in ähnlicher Weise, wie der Leib dem Geiste, im innersten Grunde ihrer Wesenheit seiner göttlichen Person eingegliedert und seiner göttlichen Natur angegliedert ist, so daß die göttliche Person hier ein Organ für eine neue ihr eigene Thätigkeit und ein ihr verbundenes Organ für die Vermittlung ihrer göttlichen Wirksamkeit erhält.

626 3. Demgemäß ist weiterhin die „concomitantia“ in Christus nicht so zu denken, als ob die Uebertragung der Idiome von gar keiner realen Bedeutung wäre und bloß ein logisches Interesse hätte. Vielmehr hat dieselbe eine höchst reale Bedeutung, und zwar nicht nur dadurch, daß sie die Einheit der Person in Christus am deutlichsten hervortreten läßt, sondern auch dadurch, daß sie, unter dem Gesichtspunkt der Perichorese gefaßt, einen realen Einfluß ausdrücken kann und soll. Insbesondere stellt die wesenhafte Angehörigkeit der göttlichen Natur sammt ihren

Attributen an den Menschen Christus, sowie ihre wesenhafte Einwohnung in seiner Menschheit, zugleich mit der göttlichen Erhabenheit der persönlichen Würde dieses Menschen den einzigen Reichthum desselben dar, indem derselbe in seiner göttlichen Natur für seine menschliche ein ihr immanentes Prinzip der höchsten Herrlichkeit, Seligkeit und Macht besitzt. Freilich hat andererseits der Besitz der menschlichen Natur und ihrer Attribute von Seiten des Gott Christus für seine göttliche Person in sich selbst, sowie für seine göttliche Natur gar keinen realen Einfluß, weder auf die Erhöhung noch auf die Verschlechterung ihres Seins. Vielmehr liegt auch hier wiederum die reale Bedeutung der Uebertragung der Attribute in dem Einflusse, den die Göttlichkeit der Person auf die Würde, den Werth und die Kraft der ihr eingegliederten menschlichen Natur, insbesondere der Thätigkeiten und Leiden derselben ausübt. Man kann daher sagen: wie die Uebertragung der Idiome beiderseits darauf beruht, daß der Mensch Christus in einer göttlichen Person sein persönliches Prinzip hat: so zielt sie auch beiderseits nicht minder, als die lutherische communicatio majestatis, darauf hin, die durch diese seine Constitution begründete göttliche Erhabenheit des Menschen Christus ans Licht zu stellen.

4. Der Einfluß, den der Besitz der göttlichen Natur auf den Menschen 627
Christus hat, oder vielmehr der Umstand, daß der Mensch Christus durch ein göttliches Prinzip persönlich constituirt ist und folglich auch als Mensch nicht bloßer Mensch, sondern Gottmensch ist, bringt es ferner mit sich, daß gewisse göttliche Attribute, die sich unter dem Namen der gloria divina zusammenfassen lassen, nicht bloß per concomitantiam, sondern *per redundantiam* auf den Menschen Christus übergehen und darum nicht bloß materiell und indirekt, sondern auch formell und direkt von demselben ausgesetzt werden können.

5. Weil zu dieser Redundanz der göttlichen Idiome insbesondere gehört, 628
daß der Mensch Christus als Gottmensch die göttlichen Werke aus eigener Kraft wirken kann: so sind die vermittelst seiner Menschheit bewirkten göttlichen Werke auch als solche, d. h. auch als göttliche Werke, dem Menschen Christus förmlich und direkt als seine Werke zuzuschreiben. Deßgleichen ist andererseits hervorzuheben, daß unter den menschlichen Attributen die menschlichen Handlungen dem persönlichen göttlichen Prinzip in Christus nicht bloß indirekt und materiell eigen sind oder ihm bloß insofern zugeeignet werden, als dieselben von einer durch dasselbe in Besitz genommenen Natur ausgehen. Sie sind vielmehr diesem persönlichen Prinzip eigen als von ihm selbst ausgehende Handlungen, weil und inwiefern nämlich die Menschheit nur als principium quo, d. h. nur als angegliedertes Organ der ihrem Innersten einsubsistirenden und von Grund aus ihre ganze Thätigkeit beherrschenden göttlichen Person, Prinzip der betreffenden Handlungen ist; und eben dieses gehört auch mit zu den Bedingungen, kraft welcher die Göttlichkeit der Person den spezifischen Werth seiner Handlungen beeinflußt (s. o. n. 324).

6. Endlich ist zu bemerken, daß diejenigen Attribute, welche sich auf die 629
Mittheilung einer Natur an die Person beziehen, weil in ihnen direkt und förmlich die Person als Besitzerin und Empfängerin der Natur aufgefaßt

wird, wie namentlich die Relationen der Sohnschaft, beiderseits nicht bloß per concomitantiam, sondern gerade im direktesten und formellsten Sinne übertragen werden. Wie daher der Austausch der Idiome seinen Ursprung und Ausgang hat in der Mittheilung der menschlichen Natur an die göttliche Person von Seiten der Mutter und in der auf den Menschen Christus ausgedehnten Mittheilung der göttlichen Natur von Seiten Gottes des Vaters: so tritt auch in der menschlichen Sohnschaft Gottes, d. h. der die menschliche Natur aus einer menschlichen Mutter empfangenden göttlichen Person, und in der göttlichen Sohnschaft des Menschen Christus, d. h. der die göttliche Natur aus Gott Vater empfangenden Person der Menschheit, der Austausch der Idiome in seiner prägnantesten Form hervor.

Nach scholastischem Sprachgebrauche wird unter der Formel attributio per communicationem idiomatum in der Regel einfach diejenige Attribution verstanden, welche bloß materiell und indirekt oder per concomitantiam geschieht. Daß es auch außer dieser communicatio noch eine andere gibt, welche in vollerem Sinne eine communicatio idiomatum ist, kann Niemand leugnen; denn eine solche zeigt sich wenigstens in der Adorabilität, welche dem Menschen Christus und auch seiner Menschheit förmlich und direkt in sich selbst, also in ganz anderer Weise, zukommt, als z. B. das Prädikat, daß dieser Mensch die Welt erschaffen habe oder allgegenwärtig sei. Um also für diesen volleren Begriff der communicatio idiomatum Raum zu lassen, wäre es zweckmäßig, die Attribution der erstern Art immer genauer zu bestimmen. Gegenüber der bloß einseitig, nämlich von Seiten Gottes, stattfindenden Redundanz würde es genügen, dieselbe als communicatio *mutua* zu bezeichnen. Weil es aber in den Handlungen und Werken Christi und ebenso in seinen sohnschaftlichen Beziehungen auch eine commutatio mutua gibt, welche nicht bloß materialis und indirecta ist, sondern eine proprietas formalis einschließt, so reicht diese Bestimmung nicht immer aus. Im Allgemeinen wird es daher am besten sein, die einfache communicatio idiomatum als praedicatio *per concomitantiam* zu bezeichnen.

Die Punkte 3, 4 und 5 finden ihre nähere Ausführung in den beiden folgenden §§; Punkt 6 unten bei den Relationen Christi.

§ 236. „Christus" als ein besonderes Subjekt von Attributen neben „Gott" oder als eine von Christus selbst als Gott relativ und virtuell verschiedene Person. Nähere Bestimmung des Subjektsbegriffes beim Menschen Christus und die mannigfaltige Fassung dieses Subjektes in Hinsicht auf seine Funktionen und Prädikate.

630 Obgleich nach dem Gesagten von Christus gesagt werden muß, daß er Gott sei und in der göttlichen Natur subsistire und handle; obgleich ferner dasselbe kraft des Austausches der Idiome auch materiell von dem Menschen Christus gesagt werden muß: so erscheint doch „Christus" in der Darstellung der Offenbarung und der Kirche in vielfachen Ausdrücken wie ein neben Gott stehendes und von Gott verschiedenes Subjekt von Attributen. Und zwar erscheint er als ein solches Subjekt nicht bloß in dem Sinne, daß er in und vermöge seiner zweiten Wesensform außer seinen göttlichen Attributen überhaupt auch noch andere, die menschlichen, besitzt; es werden ihm vielmehr weiterhin gerade solche Attribute beigelegt, in welchen er Gott, wie eine Person der andern, gegenübergestellt wird, ganz ähnlich, wie die ungöttlichen, geschaffenen Personen. Es ist von großer Wichtigkeit, den dieser Darstellung zu Grunde liegenden Gedanken genau zu fixiren, theils weil ein Mißverständniß desselben zu sehr bedenklichen, selbst häretischen Folgerungen führen kann, theils weil sein richtiges Verständniß über viele Wahrheiten

der Christologie ein großes Licht verbreitet; denn gerade er enthält diejenige Fixirung des Subjektes Christus, auf welche sich die meisten, die eigenthümliche Stellung und die Funktionen desselben darstellenden Attribute gründen.

Von den TT. wird freilich diese Frage in der Regel nicht ex professo behandelt. 631
Dieselbe drängt sich aber bei ihnen in einer Menge anderer Fragen, z. B. bei der göttlichen Sohnschaft des Menschen Christus und seiner „Knechtschaft", beim Mittler= und Priesterthum, beim Verdienste und der Genugthuung Christi u. s. w. unwillkürlich hervor. Jedenfalls liegt es daher im Interesse der Wissenschaft, sie auch für sich und allgemein zu behandeln. Zu diesem wissenschaftlichen Interesse gesellt sich noch, besonders seit Berruyer, ein hohes dogmatisches Interesse, inwiefern dieser Theologe durch eine Verkehrung der einschlägigen Darstellung der heiligen Schrift auf eine häretische Auffassung der Stellung Christi Gott gegenüber gerathen ist. Die Berruyer'sche Irrlehre fordert dann auch zu einer schärferen Prüfung verschiedener älterer Theorien auf, welche ihr direkt oder indirekt den Weg gebahnt haben, und deren rechte Würdigung für eine ganze Reihe von andern Fragen von großer Bedeutung ist.

I. Vor Allem ist die Thatsache offenbar, daß in der Sprache der 632
Offenbarung Christus sehr oft nicht bloß den übrigen Menschen gegenüber, sondern auch Gott gegenüber wie ein singuläres oder besonderes, und in gewissem Sinne auch spezifisch verschiedenes Subjekt erscheint. Wir brauchen bloß auf seinen Charakter als Mittler zwischen Gott und den Menschen hinzuweisen, sowie auf die von dem Apostel aufgestellte Skala: Vos estis Christi, Christus autem Dei (I. Cor. 3, 23). Speziell Gott gegenüber erscheint Christus nach Analogie der geschöpflichen Personen wie ein außer ihm, neben ihm und unter ihm stehendes Wesen. Selbst dort, wo die ihn vor den geschöpflichen Personen auszeichnende innige Einheit mit Gott betont werden soll, wird diese oft in analogen Ausdrücken dargestellt, wie die übernatürliche Einheit geschöpflicher Personen mit Gott, nämlich als gegründet auf eine Vereinigung mit Gott durch Salbung mit dem Geiste Gottes und durch Einwohnung der Gottheit. In dieser Fassung tritt nicht bloß der Messias des alten Bundes auf (der „auserwählte Knecht Gottes" bei Isaias, und „der Mann der Gemeinschaft Gottes" bei Zacharias, s. o. n. 62 f. u. 70), sondern auch der Christus des neuen Bundes, nämlich als Produkt und Gegenstand göttlicher Wirksamkeit nach Außen (z. B. der Erzeugung, der Heiligung und Verherrlichung, des Schutzes und der Leitung von Seiten Gottes), als Prinzip und Träger einer auf Gott wie auf ein von ihm verschiedenes Subjekt gerichteten Thätigkeit (z. B. des Gebetes, der Anbetung, der Versöhnung), und damit auch als ein besonderer, Gott als dem schlechthin höchsten Endziele wenigstens beziehungsweise untergeordneter Gegenstand der Verehrung von Seiten der Creaturen — so zwar, daß Gott auch als „der Gott Christi" bezeichnet wird.

II. Zur Erklärung dieser Thatsache genügt es nicht, zu sagen, 633
daß in der obigen Darstellung unter dem Christo gegenübergestellten „Gott" bloß Gott Vater zu verstehen sei, wie es zweifellos mindestens dort geschehen müsse, wo Christus als Sohn Gottes Gott gegenübergestellt werde, und daß alsdann ja eine reale Verschiedenheit der persönlichen Subjekte vorliege. Denn die in Rede stehenden Beziehungen Christi zu Gott treffen nicht ausschließlich Gott, inwiefern er Vater ist, sondern den Vater, inwiefern er Gott und mit den übrigen Personen, also auch mit dem Sohne, Ein Gott ist, oder inwiefern alle drei Personen, in derselben Gottheit subsistirend, Eine höchste

Vollkommenheit und Macht, Einen höchsten Willen haben und Ein höchster Gegenstand der Verehrung sind; kurz sie gehen auf Gott als Gott oder auf Gott schlechthin. Unter Gott ist also in jener Gegenüberstellung auch Christus als Gott, d. h. inwiefern er, in der göttlichen Natur subsistirend, in ihr handelnd und Verehrung empfangend, mit dem Vater und dem heiligen Geiste Ein Gott ist, mitverstanden; folglich muß Christus auch sich selbst wie ein anderes persönliches Subjekt gegenübergestellt werden können. Es ist also zu zeigen, in welcher Weise dieß unbeschadet der realen Einheit der Person in Christus geschehen könne.

634 In der obigen Gegenüberstellung der Subjekte Christus und Gott ist Christus offenbar nicht schlechthin als in der Gottheit subsistirend verstanden, weil er ja in dieser gar nicht außer, neben und unter Gott ist. Ebenso wenig kann er hier so verstanden sein, daß er als in der Gottheit subsistirend mit der Menschheit bekleidet gedacht würde. Er ist vielmehr spezifisch als Mensch oder als menschliches persönliches Wesen verstanden, d. h. wie er in der Menschheit als einer vollständigen, vernünftigen, mit eigenem freien Willen begabten Natur subsistirt und in derselben handelt, näherhin als dieser bestimmte, durch Salbung mit dem Logos persönlich vollendete Mensch, resp. als der in der Menschheit (nicht in der Gottheit) subsistirende (nicht bloß wesenhaft ihr innewohnende oder mit ihr bekleidete) Logos. Gerade unter diesen Gesichtspunkten wird ja auch das Verbum incarnatum durch die Namen Christus und Emmanuel bezeichnet, inwiefern ersterer einen Menschen als Produkt und Subjekt der Salbung, letzterer eine göttliche Person als unter den Menschen wie Einer aus ihnen wohnend und handelnd ausdrückt. Dieses wahrhaft menschliche persönliche Wesen ist nun zwar, weil es in einer göttlichen Person das Prinzip seiner Selbständigkeit hat, nicht allen göttlichen Personen gegenüber schlechthin selbständig und darum auch nicht reell von ihnen allen verschieden. Wohl aber kann und muß es speziell seinem eigenen persönlichen Prinzip gegenüber, soweit dieses in der Gottheit subsistirt, als ein relativ selbständiges und virtuell, resp. moralisch und juristisch, von ihm verschiedenes persönliches Wesen angesehen werden, welches mit Gott ebenso verkehren und ihm gegenüber ebenso ein besonderes Rechtssubjekt darstellen kann, wie die reell von ihm verschiedenen rein menschlichen Personen. Es geschieht dieß in analoger Weise, wie im natürlichen Menschen der sinnliche und der geistige, der innere und der äußere Mensch virtuell eine doppelte Natur resp. eine doppelte Hypostase darstellen. Während aber im natürlichen Menschen der virtuelle Unterschied nicht auch einen virtuellen Unterschied der Person einschließt, weil hier die niedere Natur eben keine vernünftige, des förmlichen Genusses und Gebrauches von Gütern und Rechten fähige Natur ist: ergibt sich in Christus ein virtueller Unterschied der Person, weil er in der Menschheit auch in besonderer Weise persönlich handelnd auftreten kann. Mehr als dieser virtuelle resp. moralische Unterschied der Person in dem Menschen Christus und dem Gott Christus ist nicht erforderlich, um die Subjekte Christus und Gott wie zwei Personen einander gegenüberzustellen.

635 Wenn nun in dieser Gegenüberstellung Christus als Mensch von Christus

als Gott unterschieden wird: ist dieß keineswegs so zu verstehen, daß in dem Menschen Christus bloß seine menschliche Natur, nicht auch deren persönliches Prinzip, einbegriffen wäre, oder auch nur so, daß von dem göttlichen Charakter dieses persönlichen Prinzips und des dadurch constituirten Menschen abstrahirt würde; denn damit würde der Mensch Christus ganz auf eine Stufe mit den schlechthin außergöttlichen Personen gestellt. Im Gegentheil ist das persönliche Prinzip, und zwar als göttliches persönliches Prinzip, in dem Begriffe des Menschen Christus gerade darum eingeschlossen, weil dieser nur als eine relativ und virtuell von Christus als Gott verschiedene Person zu betrachten ist, ganz ähnlich, wie beim natürlichen Menschen, wo derselbe als animalisch lebendig sich selbst als einem geistig lebendigen gegenübergestellt wird, in dem Begriffe dieses animal die geistige Substanz der Seele als Prinzip seiner Lebendigkeit und als Grund seines höheren geistigen Adels eingeschlossen ist. Demgemäß kann nicht nur, sondern muß sogar der von Christus als Gott unterschiedene Mensch Christus als ein persönliches Wesen von göttlichem Range betrachtet werden. Deßgleichen können und müssen die menschlichen Handlungen dieses Subjektes immerhin als göttliche, d. h. nicht von einer rein menschlichen, sondern von einer göttlichen Person ausgehende Handlungen, und die göttlichen Werke, welche durch Vermittlung dieses Subjektes verrichtet werden, als solche gelten, die dasselbe aus eigener Kraft setzt.

III. Es liegt in der Natur der Sache, daß das ganz spezielle Ver- 636
hältniß des Menschen Christus zu Gott aufgefaßt und dargestellt wird nach Analogie des übernatürlichen Verhältnisses anderer, rein geschöpflicher Wesen zu Gott. Bei oberflächlicher Auffassung könnte dieser Umstand allerdings leicht zur Auflösung der Einheit Christi und zur Einführung eines reellen, statt des bloß virtuellen, Unterschiedes des Menschen Christus von dem Gott Christus führen. Indeß braucht man nur die von der heil. Schrift zur Charakteristik dieses Verhältnisses gebrauchten analogen Ausdrücke in ihrer vollen Kraft zu nehmen, um unter der Form eines substanziellen und gleichsam organischen Zusammenhanges oder einer physischen Verwandtschaft und Aehnlichkeit Christi mit Gott eine solche Vorstellung von jenem Verhältnisse zu gewinnen, welche die persönliche Einheit und die Gemeinschaft des hypostatischen Seins mit dem Logos nicht nur nicht ausschließt, sondern geradezu einschließt.

Die hier in Betracht kommenden analogen Ausdrücke, in aufsteigender 637
Linie aus den sämmtlichen Reichen der sichtbaren Natur entnommen, lassen sich nämlich allerdings mehr oder weniger auf die bloße Gnadenunion anwenden. Sie besitzen aber eine solche Dehnbarkeit, daß sie sich ebenso gut, oder vielmehr gerade in der vollen Kraft ihrer Bedeutung, auf das durch die hypostatische Union begründete Verhältniß anwenden lassen, indem sie ein Verhältniß beschreiben, worin ein Wesen, dessen Natur von der eines bestimmten höheren Prinzips wesentlich verschieden ist, mit diesem Prinzip in innigster und reellster Verbindung steht. Hierhin gehört 1) der Name Christus oder Gesalbter Gottes, der hier, als Wesensname verstanden, ein Wesen bezeichnet, welches durch die in seinem Ursprunge implicirte Salbung einer außergöttlichen Natur mit einer aus Gott fließenden Salbe con-

stituirt wird und darum die Substanz des Prinzips der Salbung, nämlich den göttlichen Geist, als seinen eigenen Geist, d. h. als das formale Prinzip seiner substantiellen Vollendung, in sich einschließt. Sodann gehört hierhin 2) der prophetische Name Sproß Gottes, welcher im Sinne der Propheten bei Christus einen in der Erde, also außer Gott, aus himmlischem oder göttlichem Samen (oriens ex alto) erzeugten Sprossen bezeichnet, mithin ein Wesen von außergöttlicher Natur, welches seinem formalen Prinzip nach aus Gott selbst herausgewachsen ist und mit Gott als seiner Wurzel so zusammenhängt, daß der göttliche Geist sein eigener Geist ist[1]. Während diese beiden alttestamentlichen Ausdrücke den Ursprung Christi als Grund seines substanziellen Zusammenhanges mit Gott hervorheben: betonen die beiden übrigen spezifisch neutestamentlichen noch deutlicher die Innigkeit dieses Zusammenhanges als auf einer substantiellen Geistesgemeinschaft und mithin auf hypostatisch-persönlicher Union beruhend. Ferner gehört nämlich hierhin 3) die Bezeichnung Gottes als Haupt Christi, wodurch das Verhältniß Christi zu Gott als Gott nach Analogie des Verhältnisses von Glied und Haupt in den animalischen Wesen charakterisirt wird. Glied und Haupt aber repräsentiren auf deutlichste Weise in substanzieller Verschiedenheit eine innigste substanzielle Einheit in der Form des Verwachsenseins, welche auf der realen Gemeinschaft des vom Haupte auf das Glied übergehenden Lebensgeistes beruht, und kraft deren das Glied durch dasselbe Prinzip subsistirt, wodurch das Haupt subsistirt[2]. Endlich gehört hierhin 4) der Name Bild Gottes, welcher dort, wo er den Menschen Christus als das erhabenste und vollkommenste äußere Bild Gottes charakterisiren soll, ähnlich zu verstehen ist, wie wenn der äußere Mensch als Bild des inneren geistigen Menschen bezeichnet wird, und alsdann in der adäquatesten Weise diejenige Verwandtschaft und Aehnlichkeit mit Gott ausdrückt, welche dem Begriffe Christi als des Gesalbten und des Sprossen Gottes entspricht und zugleich das Verhältniß des Gliedes zum Haupte genauer bestimmt. Denn in dem angegebenen Sinne ist Christus so ein äußeres, sichtbares Bild Gottes, daß Gott als ein in sich selbst unsichtbares rein geistiges Wesen ihm einwohnend erscheint und zwar als einwohnend in und kraft der hypostatischen Union, wodurch der göttliche Geist dessen eigener Geist wird und „die ganze Fülle der Gottheit *corporaliter* ihm einwohnt" (Col. 2, 9)[3]. Er ist also in der Weise Bild Gottes, daß er in dieser Eigenschaft von Gott als seinem Urbilde zwar verschieden ist, aber in der Verschiedenheit ebenso wenig als etwas schlechthin Außergöttliches gedacht werden kann, wie der Mensch als lebendiger Leib schlechthin neben und außer der geistigen Substanz der Seele. Unter allen diesen

---

[1] Der Name Sproß kann zwar an sich, wie ja selbst der Name Christus (s. oben n. 385), auch auf den Logos in seinem innergöttlichen Verhältnisse zum Vater angewandt werden (s. B. II. n. 1094); aber in der prophetischen Sprache ist der Logos ebenso nur der himmlische Same in dem Sprossen, wie nur die Salbe in dem Gesalbten.

[2] Dieser Gesichtspunkt ist übrigens auch nahegelegt in der Benennung des Gesalbten und Sprossen Gottes bei Zacharias, wo derselbe „vir *cohaerens* Deo", nach dem Hebräischen vir conjunctionis cum Deo d. h. Mann der Familie Gottes als des Familienhauptes heißt.

[3] Die Verbindung dieser Stelle mit den andern parallelen Stellen, wo von der Erscheinung Gottes in Christus die Rede ist, rechtfertigt es, Col. 1, 15 die imago Dei invisibilis nicht bloß auf Christus seiner Gottheit nach zu beziehen, zumal hier ebenfalls mit der imago nicht bloß die Gemeinschaft der Schöpfermacht mit Gott, sondern die inhabitatio omnis plenitudinis in Verbindung gebracht wird.

Namen kann der Mensch Christus auch, und zwar ganz speziell, mit dem Logos als Gott gegenübergestellt und verbunden werden, inwiefern er vom Logos ganz speziell mit seinem Geiste, d. h. mit seiner geistigen Substanz, gesalbt ist, in ihm seine Wurzel hat und so auch auf ihn als auf sein Haupt bezogen wird; insbesondere aber ist er im strengen Sinne des Wortes das consubsistenziale Bild des Logos, während er den übrigen göttlichen Personen nur insofern consubsistenzial ist, als er vermöge desselben göttlichen Seins subsistirt.

Die Sachgemäßheit und hohe Bedeutung der letztgenannten Bestimmung des Charakters des Menschen Christus als eines relativ und virtuell von dem Gott Christus verschiedenen Subjektes läßt sich in folgender Weise illustriren. Abbild und Urbild sind als solche immer zwei mindestens relativ verschiedene Subjekte, die aber gleichwohl in innigster Beziehung zu einander stehen. In unserem Falle handelt es sich Gott gegenüber um ein nicht bloß accidentales, sondern um ein substanziales Abbild. Solcher aber gibt es in der Sprache der Offenbarung außer Christus zwei, ein schlechthin außergöttliches und ein schlechthin innergöttliches, und das Eigenthümliche des Abbildes Gottes in Christus besteht gerade darin, daß es zwischen beiden in der Mitte steht. Das schlechthin außergöttliche Abbild Gottes ist der natürliche Mensch, welcher der Natur und der Person nach von seinem göttlichen Vorbilde wesentlich und reell verschieden, also ihm weder consubstanzial noch consubsistenzial ist. Das schlechthin innergöttliche Abbild ist der Logos als Gott, welcher der Person nach von seinem Urbilde reell verschieden, aber der Natur nach reell mit demselben identisch, also ihm consubstanzial, sowie auch insofern consubsistenzial ist, als er in und vermöge derselben Natur subsistirt, und gerade kraft der realen Identität der Natur das absolut vollkommene Bild seines Urbildes in sich darstellt. Der Mensch Christus als solcher aber ist zwar, wie der natürliche Mensch, der Natur nach mit seinem göttlichen Vorbilde nicht consubstanzial, und darum außer Gott; dagegen ist er der Person nach mit Gott in der Person des Logos reell identisch und darum mit seinem göttlichen Urbilde consubsistenzial. Aus letzterem Grunde hat er mit dem inneren Abbilde Gottes das gemeinsam, daß seine substanzielle Verschiedenheit von dem Urbilde nur eine relative, keine absolute ist, und daß eben auf der realen Einheit mit dem Urbilde die Vollkommenheit des Bildes, d. h. die Verwandtschaft und Aehnlichkeit mit dem Urbilde, beruht. Während aber im ersteren Falle trotz oder vielmehr gerade wegen der realen Einheit der Natur in Abbild und Urbild die Verschiedenheit dieser beiden Subjekte eine reale Verschiedenheit zweier Personen sein kann und sein muß: kann und muß im letzteren Falle trotz oder vielmehr gerade wegen der realen Einheit der Person in Abbild und Urbild die Verschiedenheit dieser Subjekte sich als virtuellen Unterschied der Person darstellen. Demnach eignet sich die Betrachtung des Menschen Christus als des in Gott selbst seine persönliche Vollendung findenden und darum absolut vollkommenen und stammverwandten äußeren Abbildes Gottes vortrefflich dazu, um denselben als ein außer, neben und unter Gott stehendes und doch über alle rein geschöpflichen Personen erhabenes persönliches Wesen zu begreifen. Und da Christus eben in dieser Beziehung recht eigentlich der ideale Mensch ist (vgl. n. 376), d. h. die Idee des Menschen als des äußeren sichtbaren Bildes Gottes in absoluter Weise erfüllt: so braucht man bloß das Subjekt „Mensch“ in Christus in diesem idealen Sinne zu nehmen, (wie es namentlich in seinem Namen „der Menschensohn“, der „zweite oder der neue Mensch“, gedacht ist), um in der Gegenüberstellung der Subjekte Mensch und Gott mit dem Unterschiede derselben zugleich deren innere Gemeinschaft ausgedrückt zu finden. 638

IV. Damit übrigens bei der Darstellung Christi als eines von Gott verschiedenen Subjektes einerseits die durch die hypostatische Einheit mit dem Logos bedingte göttliche Erhabenheit dieses Subjektes über alle bloße Geschöpfe deutlicher gewahrt, andererseits aber auch der Schein einer Vervielfältigung der göttlichen Natur gänzlich vermieden werde, beobachtet die heil. Schrift und nach ihrem Vorgange die Kirche eine höchst weise Oekonomie der Sprache, welche sich namentlich in den drei hier folgenden Momenten kund gibt. 639

640 1. Obgleich das Subjekt Christus auch dort, wo es virtuell als eine eigene Person neben Gott betrachtet wird, immer noch Gott d. h. eine göttliche Person ist: so wird es doch in dieser Stellung nur ganz ausnahmsweise zur Hervorhebung seiner Erhabenheit über die Creaturen Gott genannt, bes. Ps. 44, 8: Unxit te, Deus, Deus tuus oleo laetitiae. In der Regel aber wird, um den Schein einer Vervielfältigung der göttlichen Natur fernzuhalten, dieser Name vermieden, und statt seiner Christo der Name der Herr (Adonai) beigelegt, s. Ps. 109, 1: Dixit Dominus (hebr. Jehovah) Domino meo, und im *Symb. Nic.*, wo dasselbe aus analogem Grunde bez. des heiligen Geistes geschieht (s. B. II. n. 684). Während nämlich der Name Gott in seiner vollen naturgemäßen Bedeutung schlechthin das höchste Wesen als erstes Prinzip bezeichnet: drückt der Name „der Herr" bloß die souveräne Würde der Person aus, die naturgemäß leichter als eine selbst nach außen mitgetheilte und in Gemeinschaft mit dem Mittheilenden besessene gedacht werden kann.

641 2. Obgleich ferner unter dem Subjekte Gott in der Gegenüberstellung mit Christus auch der Logos als Gott mitverstanden werden muß: so wird doch nur höchst selten (etwa 1 Joh. 5, 7, wo der Logos mit dem Vater und dem heiligen Geiste als Zeuge für Christus aufgeführt wird) auch der Logos Christo gegenübergestellt, um selbst den Schein einer doppelten Person in Christus zu vermeiden. Vielmehr wird in der Regel der Name Gott so gebraucht, daß er entweder ausdrücklich Gott Vater bemonstrirt, oder doch stillschweigend für Gott Vater supponirt, und daß folglich Christus einer von ihm reell verschiedenen göttlichen Person gegenübergestellt wird. In der That supponirt ja überhaupt in der Regel der Name Gott speziell für die Person des Vaters, welchem als dem ersten Prinzip in der Trinität dieser Name vorzugsweise zukommt; ebenso weisen die Gott in Hinsicht auf den Menschen Christus zustehenden Verhältnisse (als Prinzip der Salbung, als Wurzel und Haupt, als Urbild) in besonderer Weise auf die Person des Vaters hin, indem sie, in ihrem vollen Sinne verstanden, auch den Ursprung der Person Christi aus dem Vater einschließen. Weil indeß Gott Vater als Vater die ganze Trinität in sich beschließt, und die übrigen Personen, als in ihm seiend, mit ihm seine Stellung als oberstes Prinzip alles dessen, was außer ihm ist, theilen: so wird Christus eben dadurch, daß er als außer, neben und unter Gott Vater seiend dargestellt wird, auch sich selbst, inwiefern er, im Vater oder im Schooße des Vaters seiend, mit diesem Ein Gott ist oder als Gott subsistirt, gegenübergestellt.

642 3. Dadurch, daß in der Gegenüberstellung Christi mit Gott unter Gott zunächst die Person des Vaters verstanden wird, ist es möglich gemacht, das Verhältniß Christi zu Gott auch förmlich als ein Verhältniß zweier reell verschiedener Personen zu bezeichnen durch den Christo zugeschriebenen Namen Sohn Gottes. Zwar bezeichnet dieser Name theologisch und dogmatisch an sich das rein innergöttliche Verhältniß zwischen dem in der Gottheit subsistirenden Logos und dem Vater, mithin ein Verhältniß, welches von dem eines rein menschlichen Sohnes zu einem menschlichen Vater wesentlich darin verschieden ist, daß in ihm der Sohn als Sohn nicht außer, sondern im Vater oder im Schooße des Vaters ist. Indeß kann der Name doch auch speziell den Menschen Christus bezeichnen als einen Sohn, der Gott dem Vater durch dessen Kraft von einer menschlichen Mutter geboren worden (Röm. 1, 2), resp. vom Vater selbst nach Außen geboren worden und darum außer, neben und unter Gott existirt. Er kann also mit Einem Worte beim Menschen Christus dessen Verhältniß zu Gott Vater als ein sohnschaftliches Verhältniß bezeichnen, welches demjenigen analog ist, worin menschliche Söhne zu ihrem menschlichen Vater stehen und welches in der Prophetie und namentlich in der Apostelgeschichte wiederholt dadurch charakterisirt wird, daß der Mensch Christus παῖς = puer, Knabe oder Kind Gottes heißt (s. u. § 241 b). In dieser Fassung läßt sich dann offenbar ganz ungezwungen von dem Sohne Gottes in seinem Verhältnisse zu Gott Vater ähnlich reden, wie von einem menschlichen Sohne gegenüber seinem menschlichen Vater; und so geschieht es in der That, wenn die heilige Schrift den Sohn als zum Vater gehend, zu seiner Rechten erhöht, ihm dienend und gehorchend u. s. w. darstellt. Wenn aber schon das Verhältniß Christi zu Gott nur in Hinsicht auf die Person des Vaters Sohnschaft genannt werden kann: dann dient doch die in der angegebenen Weise konkret bestimmte Sohnschaft des Menschen Christus auch dazu, denselben zugleich gegenüber der ganzen Trinität, inwiefern sie Ein Gott ist mit dem Vater, als ein außer, neben und

unter ihr seiendes und ihr gegenüber eines wahren persönlichen Verkehres fähiges persönliches Wesen zu charakterisiren. (Näheres darüber s. u. § 241 b.)

Obgleich, wie bemerkt, theologisch und dogmatisch der Name Sohn Gottes an sich, d. h. in seinem vollen idealen Sinne, den Logos in seinem ewigen innergöttlichen Verhält- 643
nisse, wonach er dem Vater nicht bloß der Person nach gleich ist, sondern auch in derselben Natur subsistirt, bezeichnet: so darf man doch behaupten, daß derselbe in der Regel ebenso gut, wie der Name Christus, mit dem er gewöhnlich verbunden wird, den Menschen Christus als solchen in seiner außergöttlichen Stellung und Funktion und in dem oben erklärten Sinne bezeichne. Es ist dieß von großer Wichtigkeit, um den natürlichen und vollen Sinn zahlreicher Schriftstellen zu verstehen. Indeß gibt es auch für diese Regel entschiedene Ausnahmen, wie namentlich die Taufformel und die Stellen, wo von der vorzeitlichen Existenz des Sohnes Gottes die Rede ist, während die Stellen, welche den Menschen Christus als den in die Welt gekommenen, resp. in die Welt vom Vater ausgegangenen oder gesandten Sohn Gottes bezeichnen, zugleich auf beide Bedeutungen des Wortes hinweisen, die ja auch in der That sich wechselseitig bedingen.

V. Die Schriftstellen, welche auf den relativen Unterschied der Sub- 644
jekte Christus und Gott hinweisen, und speziell diejenigen, welche Christus als den außer Gott existirenden Sohn Gottes charakterisiren, sind im vorigen Jahrhunderte von dem in vielen Dingen so bizarren Harduin und noch mehr von seinem Schüler Berruyer dahin gedeutet worden, daß dieselben bezüglich des Logos als Gott keinen relativen, sondern einen vollständigen Unterschied der beiden Subjekte bedeuteten, woraus sich dann nothwendig ergeben müßte, daß auch der Unterschied der Person in Christus kein bloß virtueller, sondern ein realer Unterschied zweier Personen wäre. Berruyer lehrte nämlich: unter dem Subjekte Christus werde hier nicht das durch die Menschheit als Natur und den Logos als persönliches Prinzip constituirte menschliche Compositum, sondern direkt allein die Menschheit Christi verstanden, welche insofern Christus genannt werde, als sie mit dem Logos substantiell gesalbt, d. h. das Substrat der durch die hypostatische Vereinigung des Logos ihr als Salbe eingegossenen Gottheit sei. Von dieser Menschheit nun, die substantiell schlechthin von Gott verschieden ist, wagte er zwar nicht zu sagen, daß sie schlechthin ein eigenes Suppositum sei, sondern begnügte sich damit, sie ein *quasi*-suppositum zu nennen; aber dieses geschöpfliche quasi-suppositum beschreibt er so, daß es einem eigentlichen *suppositum* ganz gleich kommt. Er verlangt nämlich, daß dasselbe masculino nomine, also mit der schärfsten Bezeichnung der vollkommenen Person, benannt werden müsse, und lehrt daher, daß demselben insbesondere außer dem Namen Christus, auch die übrigen Christo im Symbolum beigelegten streng persönlichen Namen Sohn Gottes und „unser Herr" zukämen. Berruyer schreibt mithin der Menschheit Christi in sich selbst trotz ihrer hypostatischen Vollendung durch den Logos das charakteristische Merkmal der Person, die in sich abgeschlossene Selbsteigenheit, zu, was sich besonders darin zeigt, daß er von seinem Christus sagt, die menschlichen Handlungen desselben seien nicht wesenhaft und eigentlich Handlungen des Logos (daher auch dieser nicht wesenhaft und eigentlich Priester) und die göttlichen Werke Christi seien nicht Wirkungen der ihm persönlich eigenen Macht, sondern von ihm bloß durch Gebet erwirkt.

Hiernach fällt die Lehre Berruyers nothwendig in den Nestorianismus 645
zurück, obgleich sie sich von demselben durch Annahme einer „hypostatischen

Union" unterscheiden will. Sie fällt um so mehr in den Nestorianismus zurück, als sie die Menschheit Christi im eigentlichen Sinne zum Sohne der ganzen Trinität, also auch des Logos, macht, was ohne Unterschied der Personen in Christus nicht denkbar ist; und zudem nimmt sie für Christus neben dem Logos in der Weise die göttliche Anbetung in Anspruch, daß diese Anbetung nicht den Logos selbst miteinbegreift. Die Lehre Berruyers ist sogar insofern noch schlimmer als der Nestorianismus, weil sie diejenige göttliche Sohnschaft, welche die heil. Schrift und die Symbole Christo beilegen, als das Verhältniß einer Creatur zu Gott erklärt. Denn dadurch begünstigt sie zunächst den Arianismus, und zwar nicht bloß negativ, indem sie alle aus dem Begriffe der Sohnschaft hergenommenen Argumente für die Gottheit des Logos entwerthet, sondern auch positiv, indem sie mit den Arianern eine Creatur zum wahren und eigentlichen Sohne Gottes macht. Nicht minder begünstigt sie aber auch den Apollinarismus und den Monophysitismus, indem sie, auf ein Geschöpf alle der wahren Sohnschaft Gottes entsprechenden Prädikate übertragend, dasselbe namentlich hinsichtlich seiner Anbetungswürdigkeit und Herrschaft über alle Dinge als verus Deus und Dominus neben die Personen der Trinität stellt und denselben gleich macht. Unter diesen Umständen war es ein Uebermaß der Anmaßung, wenn Berruyer behauptete, diese Anschauung von Christus und dem Sohne Gottes sei evident in der heil. Schrift und den Symbolen ausgesprochen und darum recht eigentlich und einzig die katholische.

646 In den meisten neueren Dogmatiken wird die christologische Häresie Berruyers nicht mehr erwähnt, geschweige besprochen; erst v. Schäzler (Lehre v. d. Menschen § 24) hat eingehender darauf hingewiesen, daß dieselbe der Ausgangspunkt der modernen nestorianisirenden Richtungen unter kath. TT. gewesen sei. Daß es sich aber bei denselben nicht etwa um eine theologische Spitzfindigkeit, sondern um das Wesen des Glaubens handle, geht schon aus den wiederholt dagegen ergangenen Bullen der Päpste (Benedikt XIV. und Clemens XIII. vgl bei St. Alphonsus u.) hervor, weßhalb denn auch der heilige Alphonsus in seinem Werke: „Geschichte der Häresien nebst deren Widerlegung", diese Lehre als die letzte Häresie aufführt und mit heiligem Eifer bekämpft. Die eingehendste Darstellung und Widerlegung gibt *Legrand*, De incarn. dis. XI., woselbst auch Auszüge aus der sehr gediegenen theologischen Censur, welche die Sorbonne gegen B. erlassen hat. — Die wichtigsten Sätze B.'s sind bereits vom Ephesinum in aller Form verworfen; denn dasselbe anathematisirt ausdrücklich Jeden, der läugne, daß Christus der Logos mit seinem Fleische sei (an. 2), und Christus bloß als einen Gott in sich tragenden Menschen bezeichne (an. 5), ferner Jeden, der läugne, daß in Christus der Logos selbst der Hohepriester sei (an. 10), und daß Christus aus eigener Macht die Wunder gewirkt habe (an. 9). — Zwar läugnete B. nicht, daß man die Namen und Prädikate Christi auch auf den Logos „denominative" übertragen könne; aber diese denominative Uebertragung läuft auf die nestorianische ἀναφορά hinaus und ist wesentlich verschieden von der communicatio idiomatum im katholischen Sinne. Denn diese beruht darauf, daß Christus und der Logos nicht zwei reell verschiedene, bloß zusammenhängende Subjekte, sondern ein und dasselbe reale Subjekt sind, und verlangt demnach, daß „der Mensch Christus" und „der Logos als Mensch" direkt dasselbe formale Subjekt, wenn auch in verschiedener Weise, bezeichnen. Ueberdies gehört der Charakter des Sohnes Gottes nicht zu denjenigen Attributen, die dem Logos erst per communicationem idiomatum von Seiten der Menschheit, vielmehr zu denjenigen, die dem Menschen Christus durch communicatio idiomatum von Seiten des Logos zukommen.

647 Der Grundfehler der Lehre B.'s besteht, wie bemerkt, darin, daß er unter dem Namen Christus nicht ein erst durch die Salbung constituirtes Compositum, sondern das der Salbung unterliegende Substrat versteht und letzteres zu einem Subjekte

stempelt, welches innerhalb des durch die Salbung constituirten Ganzen in seiner Selbstständigkeit verharrt. Es schwebte ihm dabei die Analogie rein materieller Salbungen resp. der Salbung bloßer Menschen mit dem heiligen Geiste vor, bei welcher das Substrat der Salbung nach wie vor als ein selbstständiges Subjekt betrachtet werden kann oder gar muß, ohne daß in diesem Subjekte die Salbe als Bestandtheil desselben eingeschlossen ist. Hätte er in strenger Verfolgung der hypostatischen Salbung mit einer persönlichen Salbe die Analogie der Salbung des Menschen zum natürlichen Ebenbilde Gottes herbeigezogen, so würde die Unzulässigkeit dieser Subjektsbestimmung bald zu Tage getreten sein. In der That, die Annahme, daß die im Logos hypostasirte Menschheit in sich selbst den Charakter und die Attribute eines suppositum habe, ist genau ebenso widersinnig, wie wenn man im natürlichen Menschen unter dem von der Seele belebten Leibe, oder unter dem Fleische als dem Prinzip des sinnlichen Lebens, gegenüber der Seele als dem Prinzip des geistigen Lebens bloß die materielle Substanz des Leibes, nicht ein aus Leib und Seele constituirtes Prinzip verstehen wollte. Wer im natürlichen Menschen eine substanzielle Vereinigung des Leibes mit der geistigen Seele zu Einer Natur zugestehen, und doch zugleich die Leibessubstanz in sich und für sich, wie sie neben der Seele eine von dieser verschiedene Substanz ist, zu einer Quasi-Natur im Sinne eines Lebensprinzips erheben wollte: der würde eben damit die Vereinigung von Leib und Seele zu Einer Natur wieder aufheben. Ganz ebenso muß derjenige, welcher zwar eine hypostatische Vollendung der Menschheit Christi durch den Logos annehmen will, aber zugleich erklärt, daß die Menschheit in sich und für sich, wie sie eine vom Logos verschiedene Substanz ist, eine Quasi-Hypostase darstelle, die Vereinigung der Menschheit mit dem Logos zu Einer Hypostase wieder aufheben.

Allerdings läßt sich von der Menschheit Christi, weil und inwiefern sie, im Gegensatz 648
zum menschlichen Leibe, eine vollständige und zwar vernünftige Natur ist, in einem gewissen Sinne sagen, daß sie auch ein Quasi-Suppositum und eine Quasi-Person sei, insofern nämlich, als sie einigermaßen einem Suppositum und einer Person ähnlich ist, ohne jedoch den spezifischen Charakter der Person, die Selbstständigkeit und Selbsteigenheit, zu besitzen. Die Aehnlichkeit besteht nämlich nur darin, daß die Menschheit Christi in ihrer Weise wirklich Subjekt der meisten Eigenschaften und Leiden, die einem Menschen zukommen können, und wahres Prinzip menschlicher Thätigkeiten und Handlungen, also auch des bewußten Genusses und Gebrauches ihrer Güter und Fähigkeiten ist. Die Aehnlichkeit geht mit andern Worten soweit, als Hypostase und Natur unter dem weiteren Begriff des ὑποκείμενον oder eines subjectum attributionis sich vereinigen lassen (s. oben n. 350). Unter keinen Umständen darf man aber darum die Menschheit Christi in der Weise als Quasi-Hypostase oder Person fassen, daß man ihr in der Union mit dem Logos und gar wegen der Union die Namen einer vollkommen selbstständigen Person gibt, wie die maskulinen Namen Christus, Sohn Gottes und Herr. Denn in und kraft der Union erscheint ja die Menschheit Christi nicht als selbstständig, sondern als einer Person angehörig, resp. als ὑποκείμενον einer Person, der sie einverleibt ist und von der sie beherrscht wird. Wenn sie daher in und wegen ihrer Einigung mit dem Logos noch als Quasi-Person bezeichnet werden soll, so muß sie wenigstens nur nach dem Maßstabe einer persona alteri addicta gemessen, also nur als Braut Gottes und gerade speziell des Logos (auf Grund dessen auch allenfalls als Tochter Gottes) bezeichnet und demgemäß stets nur in weiblicher Form charakterisirt werden. Während die maskulinen Bezeichnungen auf den ersten Blick sich als gänzlich absurd und widersinnig verrathen und, statt Licht zu bringen, nur Verwirrung stiften können: bieten die femininen Bezeichnungen einen annehmbaren Inhalt, der bei vorsichtiger Verwendung über manche Punkte Licht verbreiten kann. In der That wird selbst in liturgischen oder von der Kirche approbirten Gebeten die Menschheit Christi zuweilen, freilich nur selten, in obiger Weise behandelt, z. B. in der Sekrete: D. N. Jesu Christi nobis succurrat humanitas, sowie in der Oration Sacrosanctae, wo nächst der Trinität der humanitas D. N. Jesu Christi sempiterna laus, honor, virtus et gloria gewünscht wird. So lange man bei dieser Redeweise festhält, daß die Angehörigkeit der Menschheit an die Person, deren Menschheit sie ist, eine wesentlich höhere und innigere ist als die Angehörigkeit der Braut an den Bräutigam in menschlichem Verhältnisse: weist sie selbst darauf hin, daß die Menschheit Christi in der Angehörigkeit an eine höhere Person nicht, wie eine gewöhnliche Braut, in der Weise eines selbsteigenen Subjektes das adäquate Prinzip ihrer Handlungen und der adäquate Gegenstand persönlicher Verehrung ist. Des-

gleichen ist überall dort, wo von Rechten und Ansprüchen der Menschheit Christi die Rede ist, dieß so zu verstehen, daß als eigentliches Subjekt dieser Rechte nicht die Menschheit für sich allein, sondern das aus ihr und dem Logos constituirte persönliche Subjekt gedacht wird. Zwar wird zuweilen hier, wie zwischen Braut und Bräutigam, von einer wechselseitigen Angehörigkeit der Menschheit und des Logos gesprochen, und so auch der Menschheit ein Mitbesitz der Würde, der Vollkommenheiten und Güter, insbes. der Macht des Logos zugesprochen. Indeß strenggenommen bedeutet der Besitz des Logos und seiner Vollkommenheit von Seiten der Menschheit Christi nur ein reales Insichhaben, wie beim menschlichen Leibe gegenüber der geistigen Seele, jedoch mit der Nebenbedeutung, daß der Menschheit Christi ein lebendiger und bewußter Genuß und Gebrauch dessen zufällt, was in ihr ist. Eigentlicher Besitzer resp. Mitbesitzer der Güter des Logos als Gott ist nur das durch die Menschheit mit dem Logos constituirte persönliche menschliche Compositum oder der Logos selbst als Mensch; und auch bei ihm wird der besondere Besitz gegenüber dem Logos als Gott nicht eigentlich durch die Menschheit vermittelt, vielmehr einzig und allein und unmittelbar durch die persönliche Constitution des Menschen Christus begründet; durch die Menschheit vermittelt, resp. in ihr und durch sie geübt wird nur die besondere Form des Genusses und Gebrauches des Besitzes.

649 VI. Die Berruyer'sche Fassung des Subjektsbegriffes in Christus war unter katholischen Theologen unerhört, wenigstens insofern, als sie die Menschheit Christi direkt und allein als das mit den Namen „Christus, Sohn Gottes und unser Herr" bezeichnete Subjekt erklärte; denn als solches galt immer der durch den Logos persönlich constituirte Mensch oder der in der Menschheit subsistirende Logos. Dagegen gab es unter katholischen Theologen doch Theorieen, welche der Berruyer'schen in verschiedenen Punkten mehr oder weniger verwandt waren, indem sie das Subjekt Christus zwar nicht schlechthin, wohl aber unter der Specification „als Mensch" in einer Weise auffaßten, daß in dem so specificirten Subjekte der göttliche Logos zu sehr in den Hintergrund trat und die Menschheit zu sehr isolirt wurde.

650 1. Dahin gehört vor Allem die scotistisch-nominalistische Theorie, welche zwar in mehrfacher Beziehung den extremen Gegensatz zu der Berruyer'schen bildet, aber eben dadurch sich wieder nahe damit berührt. Nach dieser Theorie ist nämlich allerdings Christus, wo er als eine relativ und virtuell von Gott verschiedene Person aufgefaßt wird, nichts anderes denn der Logos selbst als Mensch resp. als Emmanuel oder θεὸς ἐνανθρωπήσας, und dieser Gesichtspunkt wird sogar ausschließlich durchgeführt. Man faßte jedoch den Emmanuel in einer Weise, daß dadurch einerseits ähnliche Resultate entstehen, wie bei Berruyer durch die verkehrte Auffassung des Namens Christus, andererseits aber die Bedeutung des letzteren Namens fast ganz verloren geht. In der That, indem man das Menschsein des Logos, wie die hypostatische Union selbst, die hier als „unio *suppositalis*" bezeichnet und zu der Union des Accidenz mit seinem Subjekte in Parallele gestellt wurde, zu äußerlich dachte: war hier „der Logos als Mensch" ungefähr ebenso zu verstehen, wie wenn man einen Apfelbaum, auf den ein Birnreis eingepflanzt ist, als Birnbaum betrachtet (s. o. n. 414 ff.), so daß der Emmanuel mehr nur eine mit der Menschheit behaftete, als eine der Menschheit als forma subsistentialis einsubsistirende göttliche Person bezeichnete. Wie daher in dem angeführten Gleichnisse der an den Apfelbaum eingewachsene Birnbaum im Grunde ein, wenn auch nicht isolirtes, Suppositum bleibt und als solches selbstständiges Subjekt seiner Prädikate und Prinzip seiner Thätigkeiten ist, so daß diese Prädikate und Thätigkeiten dem Apfelbaume nur mittelbar und rein denominativ zugeeignet werden: so erschien auch in Christus dessen Menschheit wie ein dem Logos angeheftetes Suppositum, namentlich als ein principium *quod* agendi, dessen Handlungen nur denominativ dem Logos mit angehören, und mithin bildete der Logos als Mensch eben insofern ein von Gott relativ und virtuell verschiedenes Subjekt, als seine Menschheit ein Quasi-Suppositum bildet.

Wie ferner dem Apfelbaum als Birnbaum nichts anderes eigen ist, als was demselben durch das Birnreis zukommt, also das, was diesem von Natur oder durch accidentelle Ausstattung eigen ist: so kann auch Christo als Menschen keine höhere Kraft zugeschrieben werden, als diejenige, welche er vermittelst seiner Menschheit besitzt, also insbesondere nicht gesagt werden, daß er als Mensch die göttlichen Werke aus eigener Kraft verrichte. Da nun diese TT. auch überhaupt nichts von einer Salbung der Menschheit mit der Gottheit des Logos wissen: so wird hier Christus als Mensch, obgleich er eben der Logos als Mensch sein soll, so sehr außer Gott gestellt und hat derselbe so wenig Göttliches an sich, daß man sogar auf den Gedanken kam: der Logos, der in sich absolut heilig, natürlicher Sohn Gottes und Herr aller Dinge ist, werde als Mensch erst durch eine accidentelle Gnade heilig, sei darum einer Adoptivkindschaft bedürftig oder doch fähig, und ebenso komme ihm als Menschen nicht eine angeborene, sondern bloß eine delegirte Herrschaft über alle Dinge zu. Bloß diese Heiligkeit, Sohnschaft und Herrschaft sei die Christo als Menschen förmlich eigenthümliche, während die des Logos ihm bloß per concomitantiam und rein denominativ zukomme. Nur eine durch die Angehörigkeit an den Logos bedingte Ueberschattung der Menschheit mit der göttlichen Würde des Logos blieb Christo als Menschen übrig, in Folge deren die Menschheit in die Anbetung der göttlichen Person mit eingeschlossen werde und ihre Handlungen äußerlich einen höheren Werth erhielten. Man verfiel also hier in das der B.'schen Lehre entgegengesetzte Extrem einer überaus dürftigen Auffassung des Menschen Christus und der Vorzüge seiner Menschheit. Diese Theorie fällt von selbst mit dem höchst mangelhaften Begriff von der hypostatischen Union, der ihr zu Grunde liegt; denn in Folge dieses Begriffes denkt sie den Logos als Menschen nicht im Sinne des durch den Logos als forma subsistentialis constituirten Menschen Christus und läßt daher auch den Logos in der Menschheit nicht durch Mittheilung seines eigenen substanziellen Seins subsistiren, wie der menschliche Geist im Leibe subsistirt. Insbesondere erfaßt sie gar nicht den Begriff des Menschen „Christus" oder des Geheiligten Gottes, der nach Schrift und Tradition unendlich mehr bedeutet, als daß die Natur dieses Menschen eine göttliche Person zu ihrer Trägerin hat.

2. Um die Mängel der skotistisch-nominalistischen Auffassung des Subjektsbegriffes 651
bei dem Menschen Christus auszugleichen, ohne den Grundbegriff fallen zu lassen, haben einige Jesuiten, besonders Vasquez, und nach ihnen auch spätere Skotisten, den Begriff der Salbung der Menschheit mit der Gottheit des Logos hinzugenommen, indem sie sagten, die dem Logos angeeignete Menschheit werde zugleich von der göttlichen Natur desselben, wie ein Körper von einer sinnlichen Salbe oder vom Feuer, durch innerste Einwohnung gleichsam durchtränkt und durchglüht und so substanziell vergöttlicht und geheiligt. Die fundamentale Einheit und die relative Verschiedenheit beider Auffassungen läßt sich anschaulich dahin ausdrücken: nach Vasquez sei die Menschheit als eingesenktes Reis mit dem göttlichen Stamm so verbunden, daß sich kraft dieser Verbindung auch der Saft oder das Oel des Stammes nothwendig in das Reis ergieße und dasselbe durchtränke. Indeß wird hiedurch nur ein Theil der gerügten Uebelstände beseitigt; im Grunde bleibt Christus als Mensch immer noch insofern ein von Christus als Gott verschiedenes Subjekt, als eben die Menschheit selbst ein Gott angehöriges Quasi-Suppositum bildet. Das zeigt sich besonders darin, daß Vasquez mit Skotus sehr nachdrücklich die Menschheit Christi als principium quod agendi erklärt und ihre Handlungen nicht so als Handlungen einer göttlichen Person betrachtete, daß dieselben hiedurch einen höheren innern Werth erhielten. Die substanzielle Heiligung der Menschheit dient hier nur dazu, um 1) in der Voraussetzung, daß die persönliche Würde des Logos seiner Menschheit nicht innerlich sei, Christo als Menschen auf andere Weise eine innere Würde zu vindiciren, die ihn spezifisch von den gewöhnlichen Menschen unterscheide, und um 2) die Christo vermittelst seiner Menschheit zukommende, von der des Logos an sich wesentlich verschiedene Sohnschaft und Herrschaft, im Gegensatz zu den übrigen Menschen, als eine angeborene oder natürliche bezeichnen zu können. Auf diese Weise ist Vasquez in der That der Vorläufer von Berruyer geworden, nicht zwar als ob er die schlimmsten Sätze B.'s gelehrt hätte, oder diese sich auch nur aus seinen Prinzipien ergäben — denn diejenige natürliche Sohnschaft, die Vasquez Christo vermittelst seiner Menschheit zuschreibt, legt er nicht der Menschheit selbst bei und bezeichnet dieselbe auch nicht als die eigentliche Sohnschaft, von welcher Christus schlechthin Sohn genannt werde — sondern indem er die Formeln jener Lehre und zum Theil auch den Inhalt derselben vorbereitet hat.

652 3. Berruyer selbst berief sich zu Gunsten seiner Lehre auch auf Suarez u. Andere diesem folgende Jesuiten. In der That ist die Lehre von Suarez in dem einen oder andern Punkte mit der von Vasquez verwandt, aber doch im Großen und Ganzen, und gerade prinzipiell, von derselben verschieden und darum auch in den Punkten, in welchen sie sich mit derselben berührt, viel vorsichtiger gefaßt. Vom richtigen Begriffe der hypostatischen Union ausgehend, faßt Suarez den Menschen Christus resp. den Logos als Menschen stets als das aus dem Logos als forma subsistentialis und der Menschheit constituirte Compositum, welches den Logos als constitutives Prinzip seines persönlichen Seins einschließt und vermöge der göttlichen und heiligen Persönlichkeit des Logos in sich selbst ein göttliches und heiliges Wesen ist. Indem er aber in diesem Wesen das einfache Subsistiren des Logos in der Menschheit, wodurch der Mensch Christus überhaupt als ein persönlich-göttliches und heiliges Wesen erscheint, zu stark unterscheidet von dem Subsistiren des Logos in der Menschheit gemäß der Menschheit (secundum humanitatem): kam er ebenfalls auf die Meinung, daß der Mensch Christus als Subjekt einer zweiten göttlichen Sohnschaft betrachtet werden könne, die demselben wegen der substanziellen Heiligung seiner Menschheit durch die Persönlichkeit des Logos von Natur zukomme und mithin eine natürliche Sohnschaft sei. Er verfolgte indeß selbst hierin einen an sich sehr wahren Gedanken, der nur einen unzutreffenden Ausdruck fand; letzterer hängt einigermaßen damit zusammen, daß Suarez mit den vorgenannten TT. sehr stark betont, die Menschheit Christi habe ein eigenes „esse existentiae" resp. der Logos als Mensch ein zweites „esse existentiae"; denn der Begriff einer zweiten Sohnschaft wird nur dadurch ermöglicht, daß ihm, wenn schon keine zweite Subsistenz, so doch eine zweite substanziale Existenz zu Grunde gelegt wird.

653 Alle diese Ansichten unterscheiden sich von Berruyer darin, daß sie auch unter dem Menschen Christus nicht die Menschheit in sich oder abstrakt, sondern concret — d. h. hier buchstäblich: als mit der göttlichen Person des Logos verwachsen und folglich als ein Ganzes mit demselben bildend und in diesem Ganzen eingeschlossen — denken und darum die Menschheit in sich niemals Gott oder Sohn Gottes, sondern bloß göttlich nennen. Soweit sie aber verfehlt sind, erscheinen sie mit der B.'schen Lehre insofern verwandt, als sie das Verwachsensein mehr oder weniger so denken, daß die Menschheit wie ein in sich seiendes Wesen, das mit dem Logos verbunden ist und ihm angehört, sich darstellt, nicht aber als ein bloßes Substrat, welches erst durch den Logos als eine forma subsistentialis innerlich zu einem concreten menschlichen Wesen gestaltet ist und daher ebensowenig außer und neben dem Logos als menschliches Wesen denkbar ist, wie der menschliche Leib außer und neben der Seele als körperliches oder lebendiges Wesen. Dagegen bilden sie sogar theilweise den extremen Gegensatz zur B.'schen Lehre insofern, als sie von diesem Gesichtspunkte aus das Göttlichsein der Menschheit auf ein sehr geringes Maß reduciren, indem sie läugnen, daß dieselbe eben so sehr an dem göttlichen Sein des Logos theilnehme, wie der menschliche Leib an dem geistigen Sein der Seele.

654 VII. Um gegenüber diesen mehr oder weniger verfehlten Theorien den Subjektsbegriff des Menschen Christus im Gegensatz zu Christus als Gott positiv näher zu bestimmen, ist davon auszugehen, daß der Mensch Christus, wie immer man ihn fassen möge, stets nichts Anderes ist als das durch die Salbung der Menschheit mit dem Logos constituirte persönliche menschliche Compositum, worin die menschliche Wesenheit als materialer Bestandtheil, der göttliche Logos als formales Prinzip des substanzialen, näher des subsistenzialen Seins enthalten ist, ähnlich wie in dem natürlichen Menschen, wie immer man ihn concret betrachten möge, Leib und Seele enthalten sind. So wenig man daher den Menschen Christus in einem eigenen substanzialen Sein neben dem Logos als concretes Wesen denken kann: so wenig kann man ihn ohne Theilnahme an dem göttlichen und heiligen Sein des Logos denken. A fortiori hat man den Menschen Christus unter der Bezeichnung „der

Logos als Mensch" so zu denken, daß der Logos in der Menschheit subsistirt als in einem durch ihn substanziell vollendeten Substrate, welchem er einsubsistirt und welches in ihm an seinem göttlichen Sein theilnimmt.

Indessen kann man in dem Compositum des Menschen Christus, ähnlich 655 wie in dem des natürlichen Menschen, die Stellung und den Einfluß des formalen Prinzips in einer weniger oder mehr adäquaten Weise auffassen und ausdrücken. Wie man nämlich beim natürlichen Menschen das Compositum als ein durch ein geistiges Prinzip beseeltes oder belebtes Wesen auffassen kann, ohne die Subsistenz dieses Prinzips in sich selbst hervorzuheben: so kann man auch bei dem Menschen Christus das Compositum als ein durch den Logos substanziell vollendetes Wesen auffassen, ohne die Subsistenz des Logos in sich selbst zu betonen. Alsdann erscheint der Mensch Christus, inwiefern er Christus ist, als ein ἄνθρωπος θεωθείς oder ein substanziell göttlicher und heiliger Mensch, so zwar, daß auch seine Menschheit selbst göttlich und heilig ist, aber noch nicht eigentlich als Gottmensch; und das ist die Wahrheit, welche in der Theorie von Vasquez entstellt, resp. verkehrt ausgedrückt, in der Berruyer'schen Lehre aber auf den Kopf gestellt ist. Wie jedoch beim natürlichen Menschen das Compositum voller und tiefer bezeichnet wird, wenn man das formale Prinzip desselben ausdrücklich als eine forma subsistens und mithin als *forma personalis* hinstellt, und erst hierdurch auch das Compositum selbst als ein streng persönliches Wesen erscheint: so wird auch das Compositum des Menschen Christus erst vollkommen charakterisirt, wenn darin der Logos ausdrücklich als göttliche *forma subsistens* oder als göttliche Person aufgestellt wird. Alsdann erscheint der Mensch Christus, inwiefern er Christus ist, nicht bloß als substanziell göttlich, sondern geradezu als Gottmensch; oder vielmehr das „substanziell göttlich sein" dieses Menschen bestimmt sich näher zum „Gottmensch sein", wie denn auch dieß der strenge und volle Sinn des ἄνθρωπος θεωθείς ist. In diesem Sinne gefaßt, schließt aber der Ausdruck ἄνθρ. θεωθείς unmittelbar und direkt den Sinn von θεὸς ἐνανθρωπήσας = Emmanuel ein, oder vielmehr der Mensch Christus ist gerade deßhalb recht eigentlich Gottmensch, weil er nichts Anderes ist als eine in der Menschheit subsistirende göttliche Person. Dagegen würde allerdings der Sinn von Christus und Emmanuel, von ἄνθρ. θεωθείς und θεὸς ἐνανθρωπήσας sich keineswegs decken und durchdringen, wenn man den letzteren Ausdruck im Sinne der Skotisten bloß auf die Bekleidung des Logos mit der ihm angeeigneten Menschheit deuten wollte und dabei übersähe, daß diese Bekleidung und Aneignung selbst wesentlich von einer inneren substanziellen Vollendung der Menschheit durch den ihr eingegossenen göttlichen Logos getragen und begleitet ist.

VIII. Die im Vorstehenden zunächst zur Beseitigung einer schiefen Auf- 656 fassung des Subjektsbegriffes in Christus gemachten Bemerkungen haben zugleich den Vortheil, daß sie ein volleres und allseitigeres Verständniß derjenigen Stellung vermitteln, welche dem Menschen Christus als einer relativ und virtuell von Gott verschiedenen Person zukömmt. Namentlich weisen sie darauf hin, daß man in Christus nicht bloß Christus als Gott in seiner Gottheit und Christus als Mensch in seiner Menschheit,

sondern auch Christus als Mensch (specificative) in einer doppelten Weise als ein neben Gott existirendes Wesen auffassen und bezeichnen kann. Oder vielmehr: man kann den Menschen Christus nicht bloß in einer doppelten Weise auffassen und bezeichnen; sondern er selbst kann in einer doppelten Weise sich so darstellen, auftreten und handeln, daß er Gott und den Menschen gegenüber in der Funktion einer doppelten Person erscheint. Man kann nämlich den Menschen Christus auffassen und bezeichnen unter vorwiegender Berücksichtigung und Hervorhebung oder vielmehr maßgebender Geltendmachung der materialen Seite seines Wesens, des „Fleisches", d. h. seiner menschlichen Natur (*secundum humanitatem*, significando humanitatem in *recto*), so daß das Christussein bloß secundär (in obliquo) als Specifikation des Menschseins in Betracht gezogen wird (wie oben n. 655 an erster Stelle angegeben), also mit einem Wort als den Menschen Christus; oder aber unter maßgebender Geltendmachung der formalen Seite seines Wesens, seines „Geistes", d. h. seines göttlichen persönlichen Prinzips (*secundum personalitatem divinam* in recto significatam), so daß das Menschsein nur als Specifikation des Christusseins miteingeschlossen wird, also mit einem Wort als Christusmenschen; nach beiden Richtungen kommen Christo besondere Funktionen zu.

657 Faßt man den Menschen Christus in der ersteren Weise, so erscheint er als eine „res naturae humanae" oder als ein menschliches Wesen, welches vor andern durch die in seiner Salbung begründete höhere Subsistenzweise ausgezeichnet ist, aber gleichwohl eine seiner menschlichen Natur entsprechende, den übrigen Menschen analoge Stellung einnimmt und in derselben handelt. Das nennen die TT. subsistere = se sistere *in* natura humana und *secundum naturam humanam*, die VV. ein esse und agere *in persona hominis* resp. *filii hominis* oder *gerere personam hominis* resp. *filii hominis*. In diesem Falle weist der Name Mensch in Christus direkt auf die menschliche Natur hin, aber nicht um diese als etwas in sich Subsistirendes oder auch nur Quasi-Subsistirendes zu bezeichnen, sondern um Christus in der eigenthümlichen Form und Stellung eines durch die menschliche Natur als menschliches Wesen constituirten Subjektes zu charakterisiren. In dieser Weise wird der Mensch Christus in der Offenbarung überall dort aufgefaßt, wo er nach Analogie der übrigen Menschen als ein außer und unter Gott stehendes Wesen, als Gott dienend und gehorchend, ihn unterwürfig bittend und bei ihm verdienend und besonders als ein Opfer für Gott vorgeführt wird, was die VV. als ein agere Christi *in persona servi* resp. *gerere personam servi* bezeichnen. Die im Namen Christus ausgedrückte ausgezeichnete Stellung dieses Menschen im Gegensatz zu den übrigen Menschen aber läßt sich als die des Sprossen und Bildes oder auch des Kindes Gottes per exc. bezeichnen (s. u. § 141 b).

658 Faßt man dagegen den Menschen Christus in der zweiten Weise als Christusmenschen, also unter Geltendmachung der Eigenart des formalen Prinzips seiner Subsistenz: dann erscheint er als eine *persona* humanae naturae, welche das Sein und den Charakter einer göttlichen Person hat und mithin, wie die rein göttlichen Personen eine ihrem gött-

lichen Charakter entsprechende Stellung einnimmt und in dieser Stellung handelnd auftreten kann, oder als subsistens = se sistens in natura humana *per* personalitatem divinam et *secundum personalitatem divinam*, was die VV. esse und agere *in persona Dei* oder *gerere personam Dei* nennen. In dieser Stellung wird der Mensch Christus überall dort vorgeführt, wo er den Menschen gegenüber als mit göttlicher Majestät, Autorität und Machtvollkommenheit handelnd oder neben Gott als „zu seiner Rechten" sitzend, an seiner Herrschaft theilnehmend, geschildert wird, was die VV. als ein *agere in persona Domini* resp. als gerere *personam Domini* bezeichnen. In dieser Stellung erscheint dann aber auch der Mensch Christus nicht als ein bloßes gottverwandtes Bild und Kind Gottes, sondern als ebenbürtiges Gleichniß oder vollkommener Sohn Gottes.

Die Verschiedenheit dieser doppelten Stellung in Christus ist so wenig 659
eine bloße Abstraktion, daß sie sich vielmehr in den zwei verschiedenen Stadien des Lebens Christi, die der Apostel als die dies *carnis* (sc. carnalis infirmitatis) und den dies *virtutis* (sc. virtutis spiritalis) bezeichnet, in der Gestalt von zwei verschiedenen Ständen Christi in lebendiger Wirklichkeit dargestellt. Denn von dem Stande der Niedrigkeit und Schwäche ist bei Christus nicht bloß insofern die Rede, als seine menschliche Natur während der dies carnis noch nicht allseitig in das Gleichniß seiner göttlichen Natur verklärt, sondern der Natur des bloßen Menschen in manchen Unvollkommenheiten ähnlich war; vielmehr bringt jener Stand es außerdem mit sich, daß Christus durch Entäußerung seiner selbst, d. h. unter freiwilliger Verzichtleistung auf seine persönlichen Rechte, in seinem Verkehre mit Gott in ähnlicher Unterwürfigkeit handelte, wie die übrigen Menschen von Natur es thun sollen. Und ebenso führt der Stand der Erhöhung oder der Herrlichkeit und Kraft diesen Namen nicht bloß deßhalb, weil die menschliche Natur Christi in demselben ihrer Beschaffenheit nach seiner göttlichen Natur in denkbar vollkommenster Weise ähnlich ist, sondern besonders auch deßhalb, weil Christus in diesem Stande gar nicht mehr mit Gott in der Weise verkehrt wie im Stande der Niedrigkeit — denn die Akte der Anbetung und Bitte, die Christus noch im Himmel übt, haben einen ganz andern Charakter — vielmehr als zur Rechten Gottes sitzend nur als Erbe und Mitgenosse seiner Majestät und Machtvollkommenheit auftritt. Allerdings ist vom Stande der Niedrigkeit nicht ebenso die Geltendmachung der zweiten Stellung, wie vom Stande der Herrlichkeit die der ersten Stellung ausgeschlossen; vielmehr trat dort die Herrlichkeit des Herrn nicht bloß in besonderen Handlungen, z. B. in der Nachlassung der Sünden, sondern selbst in den dienenden Handlungen Christi hervor, indem gerade sie den letzteren ihre höchste Kraft und Bedeutung gab. Indeß das beweist nur, daß die beiden Stellungen sich nicht ausschließen, keineswegs aber, daß man sie nicht unterscheiden und auseinanderhalten muß. Ja das Letztere ist sogar gerade darum nothwendig, damit man die dienenden Handlungen Christi, und insbesondere das Opfer Christi, nicht bloß als höchst heilig und werthvoll, sondern als wahrhaft priesterliche Handlungen betrachten kann. Denn im priesterlichen Opfer vereinigt sich, wie später gezeigt wird, mit der unterwürfigen Hingebung die Macht, das Opfer perfekt zu machen durch die die Genehmhaltung Gottes

garantirende Uebergabe von Seiten einer Person, die im Namen und mit der Autorität Gottes dieselbe vollzieht. Ueberhaupt setzt sich die mittlerische Stellung und Funktion Christi aus den in Rede stehenden beiden Stellungen und Funktionen so zusammen, daß dieselbe nur unter Berücksichtigung beider vollkommen zu verstehen ist.

660 Zum besseren Verständniß des Vorhergehenden und des Folgenden geben wir eine Uebersicht über die verschiedenen Prädikate und Prädikationsweisen bez. des Menschen Christus: 1) Dem Menschen Christus kommen vor Allem die rein menschlichen Prädikate zu und zwar in und vermöge seiner Menschheit, und bez. dieser ist Christus als Mensch deren Subjekt in der Weise, daß er es auch secundum humanitatem in sensu reduplicativo stricto, reduplicante naturam ist. 2) Sodann kommen dem Menschen Christus ein Menge an sich rein göttlicher Prädikate zu in seiner Eigenschaft als der Mensch Christus oder wie die TT. sagen, per gratiam unionis, und bez. dieser kann „Christus als Mensch" im Allgemeinen nur sensu mere specificativo als deren Subjekt bezeichnet werden. Dazu gehören a) die Christus als Menschen nur per concomitantiam eigenen göttlichen Prädikate; und bezüglich dieser bezeichnet die Formel „Christus als Mensch" in keiner Weise das formale Subjekt, hat mithin keinen eigentlich und förmlich spezificativen Sinn, ist also nur in sensu improprio et materiali anwendbar, während die Formel secundum humanitatem gar keinen Sinn mehr gibt. Dazu gehören b) diejenigen göttlichen Prädikate, welche den Menschen Christus als Person charakterisiren (z. B. Sohn Gottes); bez. dieser bezeichnet die Formel „Christus als Mensch" schon deren formales Subjekt und hat mithin einen sensus specificativus formalis, während die Formel secundum humanitatem noch nicht in gleicher Weise anwendbar ist, es sei denn, daß sie den Sinn hat: ut *subsistens* secundum naturam humanam. c) Dazu gehören endlich diejenigen göttlichen Attribute, für deren Theilnahme auch die Menschheit Christi in oder in Folge der hypostatischen Union empfänglich ist, wie die Heiligkeit, und bei solchen ist auch die Formel secundum humanitatem in sensu specificativo formali anwendbar. 3) An letzter Stelle kommen die gemischten Prädikate, bei welchen das menschliche Element nicht bloß Substrat, sondern auch Ingrediens des Prädikates selbst ist; bezüglich dieser ist daher „Christus als Mensch" zwar nicht adäquat, aber doch theilweise auch der Grund derselben, weßhalb bei ihnen diese Apposition nicht bloß in sensu specificativo, sondern auch theilweise in sensu reduplicativo stricto zu nehmen ist; die adäquate Reduplication ist jedoch hier die: Christus als der Mensch Christus. — Wie die gemischten Prädikate Christi auf einer förmlichen Theilnahme des Menschen Christus an den rein göttlichen Prädikaten beruhen, so nehmen auch umgekehrt die letzteren, inwiefern sie beim Menschen Christus Prädikate eines Compositums sind, ebenfalls den Charakter von gemischten Prädikaten an, wie sich im Folgenden deutlicher zeigen wird.

§ 237. Die communicatio idiomatum im engeren Sinne, d. h. die Redundanz der göttlichen Idiome auf den Menschen Christus, oder die Theilnahme des letzteren, in seiner Eigenschaft als vollkommenstes äußeres Ebenbild Gottes, an der göttlichen Herrlichkeit und Kraft.

661 Bei den scholastischen Theologen ist von dieser communicatio divinorum kaum irgendwo im Allgemeinen und ex professo die Rede, wie denn auch bei ihnen der von uns gewählte Ausdruck fehlt; der Grund ist oben bei der Perichoresis, mit welcher dieselbe zusammenhängt, angegeben. Die Substanz der Lehre ist zum Theil wenigstens in dem enthalten, was die tieferen und correkteren TT. über die Adorabilität und die substanzielle Heiligung des Menschen Christus, sowie über die göttliche Sohnschaft desselben lehren, wo dann die Schwierigkeit einer allseitig correkten, nicht mißverständlichen Fassung zu vielen Verwicklungen und subtilen Controversen Veranlassung gegeben hat. Die direkte und förmliche Frage nach der dem Menschen Christus mitgetheilten göttlichen Herrlichkeit war dagegen, als Frage nach der Gleichheit der gloria Filii hominis mit der gloria Patris, ein Hauptpunkt in den vorscholastischen Controversen des 12. Jahrhunderts, in welchen die deutschen TT. Gerhoch und Arno von Reichensperg mit viel Geist und Geschick für die Be-

jahung jener Frage eintraten. Vgl. J. Bach, Dogm. d. M.-A. II. S. 550 ff. Die Controverse mit den Lutheranern über die majestas divina Christi hominis hätte zwar auch später zur formellen Behandlung dieser Frage Veranlassung geben können; doch ist jene Controverse zu wenig verfolgt und fast nur polemisch behandelt worden.

I. Im Anschluß an die im vorhergehenden § gegebene nähere Bestimmung 662
des Subjektes in Christus ist auch die Lehre von der Mittheilung der Idiome zwischen dem Menschen Christus und dem Gott Christus näher auszuführen. Diese Mittheilung ist zwar im Allgemeinen eine beiderseitige, aber darum nicht auch beiderseits eine durchaus gleichmäßige, weder von Seiten ihres Grundes resp. ihrer Form, noch von Seiten ihrer Wirkung. Denn während das Menschliche Gott durch aktive Aneignung oder Aufnahme zukommt und für sein göttliches Sein ohne Einfluß ist: kommt das Göttliche dem Menschen durch Eingießung in denselben zu und bedeutet immer direkt oder indirekt ein höheres Sein und eine Bereicherung des Menschen als solchen. Damit hängt zusammen, daß die göttlichen Idiome, welche im Gegensatz zu den menschlichen ἀξιώματα = Vorzüge heißen, in speziellerem Sinne einer Mittheilung fähig sind, als die menschlichen, und daß insbesondere gewisse göttliche Prädikate Christo als Menschen nicht bloß materiell und indirekt, sondern förmlich und direkt, auf Grund förmlicher Gemeinschaft oder Theilnahme zugeschrieben werden können und müssen.

Da diese Form der Mittheilung der göttlichen Axiome nichts Anderes ist 663
als diejenige Theilnahme an den göttlichen Vorzügen, welche dem Menschen Christus eben als Menschen (in sensu specificativo) vermöge seiner constitutiven Salbung mit der göttlichen Substanz des Logos oder, wie die TT. gewöhnlich sagen, per gratiam unionis, zukommt: so läßt sich dieselbe als ein Ein- oder Ueberströmen der göttlichen Axiome auf den Menschen Christus als solchen und demgemäß als communicatio *per redundantiam* bezeichnen. Der Ausdruck ist zwar als technischer nicht üblich; er ergibt sich jedoch ganz ungezwungen aus der Natur der Sache und scheint jedenfalls ganz geeignet, den hier zu entwickelnden Gedanken darzustellen. Es soll nämlich hervorgehoben werden, daß der Logos in der Annahme der Menschheit nicht nur in seiner Gottheit seine göttlichen Vorzüge behält, sondern dieselben in den durch ihn constituirten Menschen hineinträgt und in demselben geltend macht, und daß mithin der durch den Logos hypostatisch vollendete Mensch auch als solcher jene Vorzüge mitbesitze und mitgenieße.

Ihren nächsten Grund hat diese Redundanz der göttlichen Vorzüge 664
darin, daß in jedem wesenhaften Compositum das Ganze, auch nach seiner materialen Seite betrachtet, an den Vorzügen seines formalen Prinzips theilnimmt, mag letzteres nun eine inhärente oder eine insubsistirende Form sein; denn auch im natürlichen Menschen ist die Seele nicht bloß in ihren animalischen Kräften, sondern ihrem ganzen geistigen Wesen nach als ein dem ganzen Menschen, den Leib mit eingeschlossen, angehöriges und denselben adelndes und bereicherndes Prinzip der Vollkommenheit anzusehen. Nach Grund und Form läßt sich die Redundanz auch als eine innere Aehnlichkeit zwischen Abbild und Urbild bezeichnen, inwiefern nämlich der Mensch Christus vermöge seiner persönlichen Einheit

mit dem Gott Christus ein consubsistenziales Abbild Gottes ist und seine göttlichen Vorzüge ein Abglanz der Herrlichkeit Gottes sind. Unter dem Gesichtspunkte der Aehnlichkeit des Abbildes mit dem Urbilde aber erscheint die Redundanz nach Grund und Form zugleich als Ausfluß der göttlichen Axiome in den Menschen Christus aus Gott als seinem erzeugenden oder zeugenden Prinzip, oder als Ueberströmen aus Gott auf den „Gesalbten Gottes" und den „Sprossen Gottes". In Bezug auf ihren Inhalt endlich läßt sich die Redundanz, resp. die Aehnlichkeit mit Gott, im Allgemeinen als Theilname an der Herrlichkeit (δόξα = gloria) und Kraft (δύναμις, ἀρετή = virtus) Gottes bezeichnen, und wird auch wirklich von den VV. und in der hl. Schrift selbst so genannt.

665 Die zur Charakteristik der göttlichen Erhabenheit und Gottähnlichkeit des Menschen Christus dienenden Ausdrücke gloria und virtus sind der heiligen Schrift in mannigfachen Wendungen geläufig; meist freilich kommen sie einzeln, zuweilen aber auch verbunden vor, wie 2 Petr. 1, 3: vocavit nos *propria* gloria et virtute (ἀρετῇ), obgleich diese Stelle von Manchen auf Gott Vater bezogen wird. Mit denselben Ausdrücken wird ebenfalls charakterisirt einerseits die Aehnlichkeit des Logos mit dem Vater (splendor gloriae, virtus patris) und andererseits die im ersten Menschen durch die Eingießung der geistigen Seele, resp. des heiligen Geistes, begründete Aehnlichkeit mit Gott (z. B. Ps. 8, 3 ff.: gloria et honore coronasti eum, resp. 1 Cor. 11, 7: vir imago et gloria Dei est (vgl. B. III. n. 367), und Sir. 17, 1: secundum se vestivit eum virtute), die nach Hebr. 2 ein Typus der Gottähnlichkeit Christi war. — Die VV. erklären diese Ausdrücke in der Anwendung auf Christus in der Regel nach Analogie der Wirkungen der sinnlichen Salbe in ihrem Substrate, resp. in dem durch sie constituirten Produkte. Denn die sinnliche Salbe führt zunächst eine Mittheilung ihrer Herrlichkeit mit sich, inwiefern sie in das Gesalbte ihren eigenen Glanz und Reichthum, ihre Kostbarkeit und Lieblichkeit hineinträgt. Ueberdies aber theilt sie dem Gesalbten auch ihre eigene Kraft mit (wofür die Griechen bald δύναμις = potentia, bald ἐνέργεια, bald ἀρετή = virtus im engeren Sinne, sagen). Diese Mittheilung der „Kraft" bildet theils eine Ergänzung der Mittheilung der „Herrlichkeit", theils wird sie als bereits in dieser enthalten und mitgegeben gedacht und stellt dann die Offenbarung ihrer Realität und Innigkeit dar; unter dem Namen ἀρετή = virtus faßt sie sogar auch ihrerseits den ganzen Begriff der gloria unter dem Gesichtspunkte eines realen Adels zusammen. Es ist jedoch zu beachten, daß bei der Salbung Christi mit der geistigen Substanz des Logos, ähnlich wie bei der Salbung des Menschen mit der geistigen Substanz der Seele, gegenüber den materiellen Salbungen ein mehrfacher Unterschied besteht, welcher darin wurzelt, daß sie eine constitutive Salbung durch ein formales geistiges Prinzip ist. Dadurch nämlich entsteht eine wahre Gemeinschaft des Seins und zwar des persönlichen geistigen Seins, womit eine innere Theilnahme an dem geistigen Adel und der belebenden Kraft der göttlichen Salbe gegeben ist. Ferner ist darum die Ueberströmung der gloria und virtus des formalen Prinzips zunächst und schlechthin nicht zu denken als Uebertragung derselben an das materiale Substrat der Salbung (obgleich dasselbe wesentlich an den Wirkungen derselben mittheilnimmt), sondern an das durch dieselbe constituirte hypostatische und persönliche Subjekt; auf dieses Subjekt aber strömt die gloria so über, daß sie demselben wesenhaft eigen wird. In dieser Beziehung, und zugleich in ihrem Unterschiede sowohl von der gloria Dei im ersten Menschen einer- und im ewigen Logos andererseits, stellt sich die gloria Dei des Menschen Christus als solchen anschaulich dar in der Herrlichkeit des als Frucht der Erde erzeugten Sprossen Gottes oder des Aufganges aus der Höhe (Is. 4, 2), der, aus dem Lichtschooße Gottes hervorsprießend, kraft seines Ursprunges und Wesens mit dem Glanze und der Kraft Gottes innerlich bekleidet und erfüllt ist. Demgemäß wenden die VV. auf die Erklärung der geistigen göttlichen Herrlichkeit und Kraft im Menschen Christus mit Bezug auf seine Eigenschaft als natus de Spiritu Sancto die Worte an (Joh. 3, 6): quod natum est de spiritu, spiritus est, d. h. hat die Herrlichkeit und Kraft des Geistes, wie denn auch der Apostel (1 Cor. 15, 45) mit Rücksicht auf diejenige gloria et virtus, durch welche der

zweite, himmlische Mensch den ersten, animalischen Menschen, überrage und das Vorbild und der Grund der von diesem durch Gnade zu erreichenden gloria und virtus sei, sagt, er sei zum spiritus vivificans geworden.

II. Von der Uebertragung der gloria und virtus divina an Christus, 666
resp. von der glorificatio des Menschen Jesus, redet die hl. Schrift (besonders Paulus, der bloß den erhöhten Christus gesehen) in terminis meist in Bezug auf die Herrlichkeit des nach der Auferstehung „zur Rechten des Vaters" in die Herrlichkeit des Vaters erhöhten Christus — jedoch nicht deßhalb, weil dieselbe ihrem Wesen nach erst hier begonnen hätte, sondern weil sie hier erst nach allen Seiten in den Verhältnissen und den Eigenschaften der Menschheit Christi zum vollen Ausdruck gelangte, und Christus hier erst in den effektiven Vollgenuß derselben eintrat; in ähnlicher Weise wird ja auch die Salbung Christi (nach Ps. 44) sowie selbst seine Geburt aus Gott (s. o. n. 569) zuweilen speziell auf seine endliche Verherrlichung bezogen. Wie indeß Johannes und Petrus, die Christus hienieden als unter uns wohnend gesehen, auch von der hienieden offenbar gewordenen „Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater" (Joh. 1, 14) reden, die sich in der Salbung desselben „mit dem hl. Geiste und mit Kraft" (Apg. 10, 38), d. h. mit der Kraft des hl. Geistes offenbart habe: so ist das Wesentliche in der Mittheilung der *gloria et virtus divina* als von Anfang vermöge des *„spiritus sanctificationis"* oder der *gratia unionis* vorhanden anzusehen.

Diese wesentliche Herrlichkeit des Menschen Christus zeigt sich 667
nun in der hl. Schrift besonders in den demselben beigelegten Namen Deus deorum, Dominus dominorum, Sanctus sanctorum, worin seine Herrlichkeit unter dem dreifachen Gesichtspunkte der höchsten Würde, Machtbefugniß (= potestas) und Ehrwürdigkeit dargestellt wird. Die Ausdrücke Deus, Dominus, Sanctus, bezeichnen hier sämmtlich eine von Gott nach außen übertragbare Herrlichkeit, was bei den letzteren an sich evident ist, bei dem ersten jedoch nur insofern zutrifft, als derselbe im Gegensatz zu Jehovah, wie El, Elohim, eine göttliche oder gottähnliche Hoheit und Macht einer Person ausdrückt. Dadurch nun, daß Christus inmitten der anderen dii, domini und sancti ihnen gegenüber in der angegebenen Weise ausgezeichnet ist, wie sonst nur der wahre Gott in seiner überweltlichen Subsistenz charakterisirt wird, erscheint seine Theilnahme an der gloria divina als eine wesentlich innigere und vollere, denn die der bloßen Creaturen, so zwar, daß er in dieser Beziehung nicht bloß äußerlich, sondern innerlich, nicht bloß accidentell, sondern substanziell Gott ähnlich, und nicht bloß Bild, sondern das denkbar vollkommenste Gleichniß Gottes ist. Namentlich ist er Gott nicht bloß irgendwie ähnlich, sondern gleich, inwiefern jene Namen eine Theilnahme an derselben absolut höchsten, unendlichen Würde, Machtbefugniß und Ehrwürdigkeit ausdrücken, die Gott als Gott zukommt. Das drückt die hl. Schrift plastisch aus, indem sie so oft bei dem Menschen Christus den effektiven Genuß seiner göttlichen Herrlichkeit als ein Sitzen zur Rechten des Vaters, also auf demselben Throne, bezeichnet, so daß Alles seinen Füßen unterworfen sei; und wie Christus selbst diese Erhöhung als eine effektive Theilnahme an derjenigen Herrlichkeit bezeichnet, welche der Sohn Gottes von Ewigkeit besaß, so sieht der Apostel Hebr. 1, 2 in ihr eine Folge davon,

daß Christus seiner Gottheit nach der Glanz der Herrlichkeit und der Ausdruck der Substanz des Vaters ist. Die Kirche aber charakterisirt dem entsprechend im Hymn. angel. Jesus Christus nicht bloß als den allein Heiligen und Herrn, sondern auch als den *Altissimus*, den Allerhöchsten.

668 Im Hinblick darauf, daß die Namen Deus, Dominus und Sanctus die dem Menschen Christus mitgetheilte gloria divina insbesondere als eine Gemeinschaft der höchsten Würde, Macht und Ehrwürdigkeit bezeichnen, hatte bekanntlich Nestorius jene Mittheilung auch bei Christus als eine zwar ganz ausgezeichnete, aber doch bloß äußerliche, moralische Gemeinschaft mit Gott gedeutet. Dieß war allerdings auch eine gewisse Redundanz der göttlichen Axiome auf den Menschen Christus, aber mehr nur eine Ueberschattung resp. Abschattung. Die Redundanz der gloria divina im katholischen Sinne ist dagegen eine reale und substanziale, indem sie darin besteht, daß die dem Menschen Christus spezifisch eigene Theilnahme an der Herrlichkeit Gottes ebenso in seiner Constitution begründet und darum ihm wesentlich ist, wie dem ersten Menschen die allgemein menschliche Herrlichkeit des geschaffenen Ebenbildes und Gleichnisses Gottes. Sie ist aber über die letztere unendlich dadurch erhaben, daß der Mensch Christus vermöge seiner Constitution wesentlich und von Natur an derselben höchsten und unendlichen Herrlichkeit theilnimmt, welche dem Logos in sich als dem ungeschaffenen Ebenbilde des Vaters zukommt, weßhalb Schrift und VV. die göttliche Herrlichkeit Christi in der Regel als „Herrlichkeit Gottes des Vaters" bezeichnen. Demgemäß schließt die Theilnahme des Menschen Christus an der Würde Gottes als ihren Grund, resp. als ihre Grundform, eine Theilnahme an dem eigenen Sein Gottes ein oder eine innere, substanziale und angeborene Adelung des Menschen Christus, worin derselbe an dem eigenen, wesenhaften Adel Gottes (excellentia, nobilitas, generositas, griech. ἀρετή) Antheil hat. Insbesondere ist der Name „Gott" in seiner Anwendung auf den Menschen Christus kein bloßer Name der Würde, sondern zugleich ein in dem Charakter desselben als Gottmenschen begründeter Wesensname, der ihm als dem Mitinhaber der göttlichen Wesenheit zukommt; und nur darum und insofern ist er Ausdruck der Christo spezifisch im Gegensatz zu allen übrigen Menschen eigenen Würde, weil und inwiefern er als Wesensname die substanziale Hoheit und den wesenhaften Adel der Person dieses Menschen ausdrückt. In und mit dem Namen Deus erlangen aber auch die Namen Dominus und Sanctus bei Christus eine wesenhafte und substanziale Bedeutung, wie unten näher gezeigt wird.

669 Zugleich mit dieser Bedeutung des Namens „Gott" bei Christus wurde den Nestorianern gegenüber, um die Realität und Substanzialität der Theilnahme der gloria divina gegenüber der von Nestorius gelehrten moralischen Theilnahme noch mehr an's Licht zu stellen, von den VV. mit besonderem Nachdruck die ebenfalls in der hl. Schrift ausgesprochene Theilnahme des Menschen Christus an der *virtus* divina oder die vis vivifica „carnis Christi" als wesentliche Folge der Constitution Christi betont. Freilich kann auch die Mittheilung der göttlichen Kraft, ähnlich wie die der göttlichen Würde, in gewisser Weise durch bloße Einwohnung und Ueberschattung,

gleichsam leihweise an bloße Creaturen erfolgen. Diejenige Mittheilung aber,
welche dem Menschen Christus eignet und ihn zum vollkommenen Gleichniß
Gottes macht, besteht darin, daß die göttliche Kraft ihm vermöge seiner
Constitution resp. seines Ursprungs eignet und darum in ähnlicher Weise, d. h.
wesenhaft und durch sich selbst, eigen ist, wie Gott resp. dem aus Gott
gezeugten Logos. Das drückt Christus selbst mit den Worten aus (Joh. 5, 26):
Sicut Pater vitam habet in semetipso, ita et Filio dedit vitam habere
in semetipso, was nach dem Contexte auf den Sohn Gottes als Menschen
zu beziehen ist.

Wenn daher die Lutheraner mit ihrer Lehre von der majestas divina 670
hominis Christi bloß hätten betonen wollen, daß gewisse spezifisch göttliche
Attribute dem Menschen Christus nicht bloß per concomitantiam, sondern
auch in seiner Weise formaliter zukämen: so würden sie nicht nur nichts
Häretisches, sondern etwas sehr Wahres gesagt haben. Aber sie dachten sich
die Redundanz der göttlichen Herrlichkeit und Kraft nicht als auf die Con-
stitution des Menschen Christus durch die Person des Logos resp. auf die
hypostatische Vollendung der Menschheit durch den ihr einsubsistirenden
Logos gegründet, sondern in Gestalt der Transfusion der Beschaffenheit einer
Natur auf die andere, die durch Inhärenz der göttlichen Natur in der
menschlichen vermittelt werde.

III. Die in der heiligen Schrift ausgesprochenen Momente der gloria 671
divina des Menschen Christus, die sich aus seinem gottmenschlichen Charakter
ergeben, bestimmen sich näher wie folgt. Die Wurzel und Grundform
aller Momente liegt darin, daß Christus auch als Mensch, d. h. als der
Mensch Christus, Gott ist, d. h. den Charakter und den Rang einer
göttlichen Person hat. Soweit aber dieses „Gottsein" die Grundform der
göttlichen Herrlichkeit und des vollkommenen Gleichnisses Gottes ausdrückt,
wird es am deutlichsten durch den Namen bezeichnet, mit welchem Christus
gewöhnlich dort genannt wird, wo er neben Gott in göttlicher Herrlichkeit
erscheint, und welcher in formellster Weise Name der Herrlichkeit (im Deut-
schen auch die etymologische Wurzel dieses Ausdruckes) ist, nämlich durch
den Namen „der Herr". Der Inhalt dieses Namens ist auch zunächst ge-
meint, wenn in der Sprache der VV. die „Vergöttlichung" des Menschen
Christus als eine besondere Folge seines substanziellen Gottseins, oder die
Verherrlichung desselben als eine besondere Form der Herrlichmachung
neben der „Heiligung" aufgeführt wird.

1. In der göttlichen Herrlichkeit des Menschen Christus kommt also 672
zunächst in Betracht, daß er mit Gott den Namen und Charakter „des Herrn
schlechthin" (Dominus, ὁ κύριος, Adonai), oder auch „des Herrn der
Herrlichkeit" (I. Cor. 2, 8), d. h. des absolut herrlichen Herrn theilt.
Dieses Moment ist deßhalb das erste, weil es die einzige Erhabenheit der
Persönlichkeit Christi als solcher, d. h. seiner Selbsteigenheit und seiner
rechtlichen Stellung und Würde, ausdrückt und mithin allen Vorzügen, die
auf dem Inhalte des Besitzes beruhen, vorausgeht; überdieß knüpft es die
spezifische Erhabenheit der Person Christi gerade an dasjenige göttliche At-
tribut an, welches allen übrigen zu Grunde liegt, nämlich an die Aseität
oder das ungeschaffene Sein Gottes. Die spezifische Erhabenheit der

Persönlichkeit Christi gegenüber allen geschaffenen Personen besteht nämlich an erster Stelle darin, daß er, weil als Person durch ein ungeschaffenes persönliches Prinzip constituirt, kraft dieses Prinzips sich selbst angehört, ohne von einer höheren Person abhängig und derselben schlechthin unterworfen zu sein, daß er also, der Person nach wahrhaft souverän, mit Gott in gleichem Range steht, oder als eine persona condigna et aequalis celsitudinis ihm coordinirt ist. An zweiter Stelle besteht die Erhabenheit des Menschen Christus darin, daß er in seiner Weise wesentlich mit absolutem Rechte alle inneren und äußeren Güter mitbesitzt, welche Gott vermöge seines ungeschaffenen Seins zukommen, also zunächst die göttliche Wesenheit und Natur, und daß er speziell das Recht hat, alle diese Güter in seiner Menschheit und durch seine Menschheit als seine eigenen zu genießen, resp. darüber als über seine eigenen zu verfügen, natürlich soweit dieß durch eine geschöpfliche Natur geschehen kann. In Folge dessen besteht endlich an dritter Stelle die Erhabenheit der Persönlichkeit Christi darin, daß er auch an der höchsten und unendlichen Achtungs- oder Ehrwürdigkeit theilnimmt, welche Gott kraft seines ungeschaffenen Wesens und kraft des wesenhaften Besitzes aller Güter zusteht.

673 Die also erklärten Bestimmungen der Theilnahme Christi an dem göttlichen Charakter „des Herrn" werden von den TT. genannt: consortium *sedis, potestatis* et *honoris* (wobei zur näheren Erklärung der zweiten Bestimmung oft noch hinzugefügt wird *consortium bonorum*), welchen Ausdrücken formell die von Nestorius gebrauchten Namen ἀξία, ἐξουσία, τιμή entsprechen. Dagegen war es eine durchaus grundlose und verkehrte Erweiterung des Inhaltes der gloria „Domini", wenn die Lutheraner den dafür substituirten Ausdruck „majestas regis universalis" beim Menschen Christi dahin deuteten, daß Christus vermöge dieser Majestät eine seiner Menschheit inhärente physische Macht, die ganze Welt durch sich selbst zu regieren, und die zur Ausübung dieser Macht nothwendigen weiteren Eigenschaften seiner Menschheit besitze (s. oben n. 622 u. n. 999). Denn die formell im Begriffe „des Herrn" enthaltene Macht über die Welt ist nur eine rechtliche Macht, die, auf dem Miteigenthum Christi an allen Gütern Gottes beruhend, speziell den Geschöpfen gegenüber sich als Oberherrlichkeit über dieselben darstellt und allerdings auch ein Recht, zu ihrer Bethätigung über die physische Macht Gottes mitzuverfügen, einschließt. Obwohl endlich die Oberherrlichkeit Christi über die Geschöpfe, resp. sein Recht, über die göttliche Macht zu verfügen, in den Fällen, wo die Eigenschaft des Herrn als Herrschaft bezeichnet wird, als das nächstliegende Moment erscheint: so ist sie doch in dem Vollbegriffe „des Herrn" unter dem Namen der „Herrlichkeit" keineswegs das innerste und höchste, sondern nur das äußerlichste und letzte Moment, welches später (§ 244) eigens erklärt wird: das innerste und höchste Moment ist hier vielmehr die „Selbstherrlichkeit", die oben an erster Stelle hervorgehoben wurde.

674 2. Wie bei Gott an sich seine höchste Herrlichkeit nicht bloß darin besteht, daß er höchster Herr, sondern darin, daß er zugleich „heiliger Herr" ist, und erst die Heiligkeit seiner eigenthümlichen Würde ihre volle Signatur gibt, so auch bei dem Menschen Christus. Die Heiligkeit bezeichnet aber bei Gott nicht etwa eine accidentelle Beschaffenheit, auch nicht einmal ausschließlich eine Beschaffenheit seines geistigen Lebens, sondern den Glanz der absoluten, d. h. reinsten, unbeschränkten und unveränderlichen, Vollkommenheit seines ganzen und seines innersten Wesens und Seins, kraft deren er das unendlich und unbedingt schätzbare und liebenswürdige Gut ist; und eben darum charakterisirt die Heiligkeit in Verbindung mit der Herrlichkeit „des Herrn" den spezifischen

wesenhaften und persönlichen Adel der göttlichen Personen gegenüber allen Creaturen. An dieser wesenhaften und absoluten Heiligkeit Gottes nimmt nun der Mensch Christus dadurch Theil, daß das Wesen und Sein seines persönlichen Prinzips kein anderes ist als das heilige Wesen und Sein Gottes, daß der wesenhaft heilige göttliche Geist ihm als sein Geist wesenhaft innewohnt und kraft der ihm eigenen Heiligkeit fordert und bewirkt, daß auch in der menschlichen Natur oder dem Fleische Christi jede Art von Unheiligkeit unbedingt ausgeschlossen ist. Demnach ist der Mensch Christus insbesondere darin das vollkommene Bild und Gleichniß Gottes, daß er im Gegensatze zu den bloßen Creaturen kraft seiner substanziellen Constitution nicht bloß wesenhaft mit Gott verbunden ist oder ihm angehört, sondern auch das, was Gott unendlich ehr- und liebenswürdig macht, als sein wesenhaftes Eigenthum besitzt und zugleich alles dessen wesentlich unfähig ist, was ihn des Mißfallens, des Hasses oder der Verachtung würdig machen könnte, daß er demnach wesenhaft, unendlich und unbedingt ehr- und liebenswürdig ist. (Näheres über die Heiligkeit Christi s. u. § 246 u. 249.)

3. Das dritte Moment der göttlichen Herrlichkeit des Menschen 675
Christus, welches insbesondere seine Theilnahme an der Kraft Gottes darstellt, besteht darin, daß der Mensch Christus im Gegensatz zu allen bloßen Creaturen durch wesenhafte Mittheilung von Seiten Gottes, ähnlich wie Gott, „das Leben in sich selbst hat" (Joh. 5, 26) und darum recht eigentlich Lebensfürst (ἀρχηγὸς ζωῆς Apg. 3, 15. Vulg. auctor vitae) und Lebensspender, resp. Ursache des ewigen Heiles (Hebr. 5, 9) ist. Beides drückt der Apostel durch eine ebenso tiefsinnige als kühne Redefigur aus, wenn er von Christus als dem zweiten Adam sagt, er sei „zum lebendigmachenden Geiste" geworden (I. Cor. 15, 45), und gibt damit Christo einen Namen, der ihn förmlich als das erhabenste Gleichniß Gottes kennzeichnet. Weil nämlich der Mensch Christus, im Gegensatze zu den bloßen Creaturen, die göttliche Natur oder „den ewigen Geist" (Hebr. 9, 14) als „die Kraft unauflöslichen Lebens" (Hebr. 7, 16) nicht als ihm äußerlich und accidentell verbunden, sondern kraft und in seiner Constitution als seinen Geist in sich trägt: so besitzt er in sich selbst wesenhaft und von Natur das Prinzip und die Quelle des ewigen, nach Dauer, Heiligkeit, Seligkeit und Herrlichkeit dem Leben Gottes ähnlichen Lebens (B. II. n. 396); und zwar besitzt er jenes Prinzip zunächst allerdings für seine eigene Menschheit, dann aber auch für alle übrigen geschaffenen Naturen, indem er durch den wesenhaften Besitz in Stand gesetzt ist, die Kraft jenes Prinzips vermittelst seiner menschlichen Thätigkeit auch für Andere wirksam werden zu lassen. Dadurch aber, daß in der heiligen Schrift dem Menschen Christus als solchem die göttliche Kraft auch bloß als lebenspendende, heiligende, beseligende, heilbringende, und überhaupt vollendende Kraft beigelegt wird, ist zugleich sinnig angedeutet, daß demselben nicht ebenso die göttliche Kraft des Logos als Schöpfermacht, resp. als schöpferisch erhaltende und erhaltend regierende Macht, förmlich zugeeignet werden soll, wie denn auch diese Macht in solcher Weise ihm durchaus nicht zugeeignet werden kann; denn förmlich, d. h. als eine durch seine Menschheit auszuübende Macht, kann dem Menschen Christus nur eine solche göttliche Macht zugeeignet werden, deren spezifische Wirkung eine geschöpfliche Ver-

mittlung zuläßt, was eben bei der Schöpfermacht, als der Ursache des ersten fundamentalen Seins der Dinge, nicht denkbar ist (s. B. III. n. 18). Indem aber die übernatürliche Vollendung und Belebung der Creatur dem Werthe nach ein ebenso großes, ja noch größeres Werk ist, als die Erschaffung, und auch ebenso, wie jene, insofern ein spezifisch göttliches Werk ist, als keine Creatur aus natürlicher Kraft auch nur den kleinsten Theil desselben bewirken kann: so wird jene Beschränkung reichlich ausgeglichen. Es wird dadurch dem durch den Logos constituirten Menschen Christus in seiner Weise dieselbe Wirksamkeit zugetheilt, wie der aus dem Logos ausgehenden Person des heiligen Geistes, die ebenfalls als der Lebendigmacher charakterisirt wird. Aber auch diese Macht wird dem Menschen Christus nicht so zugeeignet, daß sie seiner Menschheit inhärirte und von derselben selbstständig ausgeübt werden könnte, sondern nur so, daß er sie als eine ihm persönlich eigene und seiner Menschheit leibhaftig innewohnende besitzt. Damit ist zugleich gesagt, daß er die göttliche Lebenskraft für sein eigenes Leben nicht als ein seiner Menschheit inhärentes oder deren formale Lebenskraft bildendes Prinzip, sondern nur als innigst verbundene Quelle der formalen übernatürlichen Lebenskraft besitzt.

676 IV. Zum volleren Verständniß der drei eben erklärten Momente der göttlichen Herrlichkeit des Menschen Christus, besonders ihrer Gliederung, ihres Zusammenhanges und ihrer konkreten Erscheinung, beachte man folgende Punkte.

677 1. Die Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit und Kraft kommt im Allgemeinen dem Menschen Christus zu „secundum spiritum sanctificationis“ (Röm. 1, 3), also dadurch, daß er mit göttlichem Geiste constitutiv gesalbt ist und darum auch in sofern, als er im göttlichen Geiste das formale Prinzip seiner Subsistenz hat. Im Einzelnen ist sie eine Theilnahme an der spezifischen Herrlichkeit, welche dem göttlichem Geiste als solchem und in sich dadurch zukommt, daß er seinem Sein nach ungeschaffen, seiner Wesenheit nach absolut vollkommen und seiner Natur und Kraft nach das ewige Leben selbst und mithin wesenhaft souveräner, heiliger und ewig lebender Geist ist. Demgemäß stellt sie sich näher dar in dem dreifachen Charakter des höchsten Herrn, des absolut Heiligen und des durch sich selbst ewig Lebenden, resp. des ewiges Leben Spendenden. Nach diesem dreifachen Moment wird dann auch die Mittheilung der göttlichen Herrlichkeit durch die Salbung als ein „ungere spiritu sancto et virtute“ bald als Verherrlichung, bald als Heiligung, bald als wesenhafte Belebung, resp. Zeugung durch Gott bezeichnet.

678 2. Obgleich jedes der drei Momente seine spezielle Bedeutung hat, so greift doch jedes in der einen oder andern Weise auch in die Bedeutung der übrigen ein. Denn obgleich „der Herr“ zunächst den dem ungeschaffenen Sein entsprechenden Charakter bezeichnet, so liegt doch in diesem Namen, soweit er den wesenhaften Besitz der göttlichen Wesenheit und Natur ausdrückt, bei Christus, wie bei Gott in sich, zugleich der Inhalt der übrigen Namen beschlossen. Obgleich ferner die Heiligkeit bei Gott zunächst den Glanz der absoluten Vollkommenheit seiner Wesenheit bezeichnet: so ist sie doch bei Christus, wie bei Gott, zugleich ein spezifisch göttlicher Charakter sowohl des persönlichen Seins als solchen (weil und inwiefern nämlich bei Gott Sein und Wesenheit identisch sind), als auch der göttlichen Natur, inwiefern diese die Gottheit als Lebenskraft und lebenspendendes Prinzip bezeichnet; darum erscheint der Name „des Heiligen“ oder des „Geheiligten Gottes“ sogar mit Vorzug als Parallele zu dem Namen Christus (s. n. 393). Obgleich endlich der Name des „in sich und durch sich selbst ewig Lebenden“ resp. des „Lebendigmachers“ zunächst nur die spezifisch göttliche Kraft bezeichnet: so schließt er doch den Besitz der Wesenheit „des ewigen Geistes“ und überdieß die Subsistenz Christi durch diesen ewigen Geist in sich ein, drückt also auch den göttlichen Charakter der persönlichen Würde Christi aus.

3. Obgleich alle drei Momente der göttlichen Herrlichkeit dem Wesen nach Christo 679
von Anfang an zukommen: so spiegeln sich doch nicht alle drei von vorne herein gleichmäßig in den Zuständen der Menschheit Christi. Unbedingt und allseitig tritt hierin von vorn herein nur die Heiligkeit Christi hervor, welche nicht bloß wesentlich zu jeder Zeit in vollkommenster Weise sich im menschlichen Leben Christi bethätigen mußte, sondern auch gerade für den Werth des Wirkens und Leidens Christi im Stande der Niedrigkeit unter dem Gesichtspunkte des Gott wohlgefälligen Opfers nothwendig war und bei Christus, ähnlich wie bei den begnadigten Creaturen, mit dazu dienen sollte, daß er sich und Andern den Vollgenuß des herrlichen und seligen Lebens verdienen konnte. Dieß ist denn auch der Grund, warum im Stande der Niedrigkeit Christus vorzugsweise als „der Heilige" dargestellt, die ursprüngliche Verleihung der göttlichen Herrlichkeit specifisch als Heiligung bezeichnet (z. B. Joh. 10, 36), und das Princip seiner Herrlichkeit spiritus sanctificationis (Röm. 1, 3) genannt wird. Demgegenüber erscheint dann die Verleihung des Vollgenusses der Herrlichkeit „des Herrn" und „der Kraft des ewig Lebenden resp. des Lebendigmachers" in der Auferstehung und Himmelfahrt öfter schlechthin als Einführung Christi in die göttliche Herrlichkeit und Kraft, resp. als Erfüllung mit derselben, vermöge deren er sich als allseitig ausgestaltetes und vollendetes lebendiges Bild und Gleichniß Gottes darstellt. In diesem Sinne erscheint denn auch wohl Christus erst in seiner Auferstehung „zum Herrn und zum Lebendigmacher oder Lebensfürsten gemacht". Ebenso wird er erst hier insofern zum vollkommenen Christus, als seine wesenhafte Salbung in dem vollendeten herrlichen und seligen Leben seiner Menschheit effektiv zu einer Salbung mit „dem Oele der Freude" (Ps. 44) sich gestaltet und überhaupt sich in ihrer vollen Wirksamkeit so offenbart, daß Christus schlechthin in der Herrlichkeit und Kraft des von den Propheten verheißenen Gesalbten sich darstellt (s. bes. Apstg. 2, 36: Dominum et Christum fecit Deus hunc Jesum, quem vos crucifixistis). In diesem Sinne deutet der Apostel Hebr. 1 besonders die auf die Herrlichkeit Christi bezüglichen Psalmenstellen speziell auf den auferstandenen und erhöhten Christus.

V. Da die Theilnahme des Menschen Christus an der Herrlichkeit und 680
Kraft Gottes speziell eine Theilnahme an der Herrlichkeit des Gott Logos ist: so ist sie auch zu betrachten als Theilnahme an der dem Logos als dem inneren consubstanzialen Bilde und Gleichnisse Gottes des Vaters zustehenden Herrlichkeit. Man kann daher sagen, daß sie dem Menschen Christus als dem vollkommenen Bilde und Gleichnisse des innergöttlichen Ebenbildes Gottes des Vaters zukomme. Damit aber ist zugleich gegeben, daß sie eine innigste Analogie hat mit derjenigen Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit, welche dem Logos in sich als dem innergöttlichen Ebenbilde Gottes des Vaters zukommt. Wie nun dort, wo der Logos die Weisheit und die Kraft Gottes des Vaters genannt wird, dieß nicht etwa bloß so zu verstehen ist, daß er mit der Weisheit und Kraft des Vaters identisch sei, sondern vielmehr so, daß er der wesenhaft mit der Weisheit und Kraft des Vaters ausgestattete Sitz, Träger und Verwalter derselben ist: so findet der Ausdruck im letzteren Sinne auch formell auf den Menschen Christus Anwendung. Dieser ist nämlich ebenfalls Sitz, Träger und Verwalter der ihm wesenhaft einwohnenden Weisheit und Kraft Gottes und besitzt in ihr die Quelle, aus der er sowohl das übernatürliche geistige Leben seiner eigenen Menschheit, wie auch die Macht schöpft, durch Lehre und Einwirkung Anderen dieses übernatürliche Leben mitzutheilen oder für Andere das Prinzip der Wahrheit und Gnade zu sein. Dieß ist dann auch der eigentliche Sinn der Worte Christi selbst: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben", d. h. der wahre und vollkommene Vermittler der Wahrheit und des Lebens, weil der wesenhafte Sitz und Träger der Wahrheit und des

Lebens, sowie der Worte des Apostels (I. Cor. 1, 30), daß den Christen Christus „die Weisheit und die Kraft Gottes sei".

681 So erklärt sind die Worte des Apostels nur eine Wiederholung der prophetischen Worte (Js. 9, 6), welche Christus als Consiliarius und Deus fortis ankündigen, wie diese selbst nur der Wiederhall sind von den auf den Logos an sich gehenden Worten Sprüchw. 8, 14: meum est consilium, mea est fortitudo. Ueberhaupt lassen sich in der beregten Stelle bei Isaias sämmtliche oben ausgeführte göttliche Axiome Christi in derselben organischen Reihenfolge, in welcher das Spätere aus dem Früheren folgt und dasselbe weiterbestimmt, nachweisen: et factus est principatus super humerum ejus [Dominus] et vocabitur nomen ejus Admirabilis [sc. perfectione essentiali = Sanctus], Consiliarius, Deus fortis [s. oben], pater futuri saeculi [causa salutis aeternae, Hebr. 5, 9] et princeps pacis [wie ἀρχηγὸς σωτηρίας, Hebr. 2, 10], wobei zu beachten, daß der hebr. Ausdruck für Friede (Schalom) ebensowohl Heil und Vollendung, wie die Ruhe der Ordnung bedeutet.

682 VI. Endlich ist die Theilnahme des Menschen Christus an der göttlichen Herrlichkeit des Logos ebendeßhalb, weil der Logos als vollkommenes persönliches Bild und Gleichniß des Vaters der Sohn Gottes ist, auch als Theilnahme an der Herrlichkeit des ewigen Sohnes Gottes aufzufassen, d. h. als Theilnahme an der Herrlichkeit derjenigen göttlichen Person, welche ihrerseits diese Herrlichkeit nur durch Mittheilung von Seiten des Vaters besitzt, aber, weil von Ewigkeit aus der Substanz des Vaters gezeugt, auch von Ewigkeit dessen ganze Herrlichkeit besitzt. Wie nun das „Sohn Gottes sein" beim Logos den Grund und die spezielle Form seines Gottseins ausdrückt: so enthält auch bei dem Menschen Christus die in der persönlichen Constitution desselben durch den Logos begründete Theilnahme an dem persönlichen Sein und mithin an dem Sohn-Gottes-Sein des letzteren den Grund und die spezielle Form seiner göttlichen Herrlichkeit. Das kraft dieser Theilnahme auch dem Menschen Christus nicht bloß äußerlich, sondern innerlich zustehende persönliche Sein des ewigen Sohnes Gottes stellt denselben nämlich als einen Menschen dar, welcher mit und in dem ewigen Sohne den Ursprung seines persönlichen Prinzips aus Gott Vater und damit sowohl die Gleichheit der Würde mit der des Vaters, wie die wesenhafte Theilnahme an dem ewigen Leben des Vaters gemein hat. Die Begründung und Bestimmung der Herrlichkeit Christi durch die Theilnahme an dem persönlichen Sein des Sohnes Gottes stellt sich besonders deutlich dar in den Charakteren des „Herrn" und des „Lebendigmachers". In ersterer Beziehung erscheint nämlich Christus als der geborene Erbe Gottes des Vaters bezüglich des Mitbesitzes aller seiner Güter und der Herrschaft über alle geschaffenen Dinge, in letzterer als der geborene Mitbesitzer der vom Vater durch den Logos ausgehenden Person des heiligen Geistes, des lebendigmachenden Odems Gottes.

683 Speziell während seines irdischen Lebens stellt sich in Christus seine Theilnahme an der Herrlichkeit des ewigen Sohnes Gottes als Theilnahme an dessen Heiligkeit dar, wie er denn auch nach den Evangelien hier als „ein Heiliges geboren" (Luk. 1, 35) und „zum Sohne Gottes geheiligt" (Joh. 10, 36), und nach der Apostelgeschichte „das heilige Kind Gottes" (Cap. 3 und 4 u. ö.) war; und in dieser Beziehung wird er als „der geliebte Sohn des Vaters", an welchem dieser sein Wohlgefallen habe, aufgefaßt. Aber die effektive volle Theilnahme an der Herrlichkeit, welche der ewige Sohn Gottes vor Grundlegung der Welt besaß (Joh. 17, 5), tritt erst in der späteren Erhöhung des Menschen Christus hervor, inwiefern er hier, vom Vater verherrlicht, „zum Herrn und Christus gemacht", zur Rechten des Vaters ewig regierend lebt und ewiges Leben spendet und so recht

eigentlich in der Herrlichkeit und Kraft „des ewigen Sohnes" erscheint. Diese Erhöhung selbst ist daher einerseits eine Offenbarung und ein Erweis der ursprünglichen wesenhaften Theilnahme an dem persönlichen Sein des ewigen Sohnes, also Offenbarung und Erweis seiner ursprünglichen Sohnschaft. Andererseits aber ist sie auch eine innere Vollendung und Fortgestaltung des Menschen Christus zum vollendeten Sohne des ewigen Vaters oder auch zum Sohne schlechthin, analog derjenigen Vollendung, durch welche das Kind eines menschlichen Vaters, indem es zum Manne heranwächst und so dem Vater vollkommen ähnlich wird, auch zum vollkommenen Sohne wird und in der Vollkraft des Sohnes auftritt. Wie aber bei einem menschlichen Sohne eben in dieser inneren Vollendung und Fortgestaltung die Offenbarung und der Erweis seiner ursprünglichen Sohnschaft liegt, so auch bei Christus. In dieser Weise hängt das ὡρισμένος υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει des Römerbriefes (1, 3) innerlich zusammen mit dem υἱὸς εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος des Hebräerbriefes (7, 28) und ist daher adäquat weder mit declaratus noch mit praedestinatus, sondern mit *positus* oder *statutus* zu übersetzen (wie Ps. 88, 27: Primogenitum *ponam* illum, excelsum prae regibus terrae und wie die Vulgata Ps. 2, 6 das hebr. unctus sum mit constitutus sum übersetzt). Wie nun aber die Salbung zum wesenhaften Bilde und Gleichnisse Gottes eine wahre Zeugung des Gesalbten durch Gott und zwar eine Zeugung zum Kinde und zum Sohne Gottes, resp. eine Geburt des ewigen Sohnes Gottes nach außen, darstellt (s. oben n. 530 ff.): so wird auch die Vollendung und Fortgestaltung des Gesalbten in die volle Aehnlichkeit mit Gott, weil auf Grund der ursprünglichen Zeugung erfolgend, die Kraft desselben vollkommen offenbarend und durch eine neue Lebensmittheilung vollzogen, zuweilen ebenfalls aufgefaßt als Zeugung durch Gott Vater zum vollendeten Sohne, d. h. in die Herrlichkeit und Kraft des Sohnes, oder vielmehr als vollkommene äußere Geburt des vom Vater gezeugten Sohnes in die ihm als solchem zustehende, aber bisher latent gewesene Herrlichkeit und Kraft des Vaters (s. oben n. 568). Wie ferner diese „Geburt aus Gott Vater" als Geburt sehr sinnig der Zeugung Christi durch den Vater in dessen Schooße resp. im Schooße der Mutter gegenübertritt: so tritt sie auch nicht minder sinnig als Geburt aus dem Schooße des Vaters der Geburt Christi aus dem Schooße der Mutter gegenüber, inwiefern Christus durch letztere in den dem Stande der Mutter entsprechenden Zustand der Niedrigkeit, durch erstere aber in den dem Stande des Vaters entsprechenden Zustand der Herrlichkeit geboren wurde. Demgemäß wird Hebr. 1, 4 ff. vom Menschen Christus so geredet, als ob er erst in seiner Erhöhung den Namen Gottes ererbt oder gewonnen habe, resp. zum Sohne Gottes aufgenommen und eingesetzt worden sei, entsprechend der in Bezug auf diese Erhöhung von Gott Vater abgegebenen Erklärung: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich geboren" (Ps. 2, 7), sowie der von demselben gegebenen Verheißung: „Ich werde ihm zum Vater und er wird mir zum Sohne sein" (2 Kön. 7, 14). Wie diese Stellen die Erhebung Christi in den Genuß der ihm als Sohn Gottes zustehenden ewigen königlichen Herrlichkeit ausdrücken: so wendet der Apostel Hebr. 5, 6 die erstere Psalmenstelle auch an, um die Erhebung Christi in das Ps. 109, 4 ihm verheißene ewige Priesterthum zu bezeichnen, in welchem als einem königlichen und ewigen, an und auf dem Throne Gottes fungirenden Priesterthum, die spezifische Herrlichkeit des Sohnes Gottes sich nicht weniger offenbart, als in seinem Königthum, und welches seinerseits nach dem Apostel (Hebr. 7, 28) gegenüber dem levitischen Priesterthum sich gerade dadurch auszeichnet, daß der feierliche Spruch Gottes im Psalme nicht einen sterblichen Menschen, sondern „den in Ewigkeit vollendeten Sohn Gottes" zum Priester aufstellt.

Bei dieser Gelegenheit möchten wir uns näher über die Erklärung der zwei 684
wichtigen Stellen Ps. 2, 6—7 und Ps. 109, 3—4 aussprechen. Nach dem Contexte und nach der Anwendung, welche im N. T. von beiden Stellen gemacht wird, beziehen sich dieselben auf den durch seine Auferstehung und Himmelfahrt erhöhten Christus, die erstere allein auf die königliche Herrlichkeit, die letztere zugleich auf sein königliches Priesterthum, so jedoch, daß der Apostel, wo er das letztere begründen will (Hebr. 5), die erstere Stelle mitanzieht, weil in ihr deutlicher als in der zweiten, von der göttlichen Sohnschaft des Messias die Rede ist. In Ps. 2 wird die Erhöhung zugleich als ein Gesalbtwerden und ein Geboren werden — denn so, nicht mit Gezeugt werden, ist genauer nach dem hebr. ילד das genui te zu übersetzen, besonders in Rücksicht auf das

ex utero in Ps. 109 — bezeichnet, und zwar letzteres als ein Geborenwerden in der Eigenschaft des Sohnes Gottes. Nach Apg. 13, 33 vollzieht sich dieses „Geborenwerden" in der Auferweckung Christi; aber darum hat dasselbe bei Christus nicht den einfachen Sinn einer Neubelebung oder Verklärung, wie bei anderen Menschen; vielmehr hat es als Geborenwerden des Sohnes Gottes den Sinn einer äußeren Vollendung der Zeugung dieses Sohnes. So gefaßt, bedeutet es zwar nicht spezifisch die Zeugung Christi in seiner Empfängniß, noch auch die ewige Zeugung des Logos, schließt aber die eine wie die andere Zeugung als seine formelle Voraussetzung in sich ein und weist folglich auf beide hin; es hat also insofern in der That zugleich den dreifachen Sinn, welchen die VV. und TT. in dieser Stelle gefunden haben. Auf die ewige Zeugung weist es nach *Hil. Pict.* in Ps. 2 insbesondere auch insofern hin, als Christus bei der Auferstehung in id natus est, quod ante tempora fuerat, sc. ad indulgendam corpori suo aeternitatis suae gloriam. — Weil in Ps. 109 die Worte: Filius meus es tu, fehlen, läßt hier auch das genui den prägnanten Sinn, den es zweifellos hat, nicht so sichtlich hervortreten, wie in der Parallelstelle in Ps. 2. Dieß ist wohl ein Hauptgrund, weßhalb der Apostel Hebr. 5, 3—4, indem er die Einsetzung Christi in das ewige Priesterthum aus Ps. 109, 4 belegt, die Begründung dieses Priesterthums durch die Geburt Christi aus Gott nicht aus dem in Ps. 109 vorhergehenden V. 3, sondern aus Ps. 2 entnimmt. Im Uebrigen sind beide Stellen vollkommen parallel, indem die beiden Versglieder in Ps. 109, 3 den Versen 6—7 in Ps. 2 entsprechen.

Ps. 2, 6—7: Ego constitutus sum rex super Sion montem sanctum ejus — Dominus dixit ad me: Filius meus es tu; ego hodie genui te.	Ps. 109, 3: Tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus (nach einer hebr. Lesart montibus) sanctorum — ex utero ante luciferum genui te.

Wie hiernach das hodie in Ps. 2 auf den dies virtutis in Ps. 109, d. h. auf das mit der Auferstehung beginnende ewige Leben Christi zu beziehen ist: so finden auch die drei Worte: ego hodie genui in den drei Bestimmungen des zweiten Halbverses Ps. 109, 3 eine anschaulichere Fixirung: „ego" — „*ex* utero" sc. *meo*, *in* quo ab aeterno genitus et *ex* quo in tempore (in incarnatione) genitus eras in utero matris; „hodie" — „in die virtutis tuae" et id „ante luciferum" (eigentlich ab aurora resp. prae aurora, i. e. summo mane in nocte resurrectionis); „genui te" beiderseits = *peperi te,* sc. *ex* utero *meo* partu altiori, quam eras partus *ex* utero *matris,* sc. in gloriam, quam habebas *in* utero *meo.* Dem hier dem genui te untergelegten Gedanken entspricht dann in Ps. 109, 4 selbst der heutige masorethische Text: tibi (sc. manavit) ros juventutis sc. perpetuae sive vitae aeternae, bes. da die äußere Zeugung und Geburt Christi aus Gott auch sonst öfter als durch Herabthauen der Kraft des Allerhöchsten aus seinem Schooße vermittelt dargestellt wird, und dieses Herabthauen obendrein sinnig zur Bezeichnung der Zeit desselben stimmt. Wenn wir daher B. II. n. 798 Kaulen Recht gegeben, daß die Lesart der Vulgata unzweifelhaft die richtige sei, so glauben wir doch, daß die masorethische Lesart sich dem Sinne nach damit vereinbaren läßt.

685 VII. Zur allgemeinen Orientirung über das in diesem Paragraphen Gesagte ist noch Folgendes hervorzuheben.

Vor den übrigen Momenten der göttlichen Herrlichkeit des Menschen Christus hat die Herrlichkeit des Sohnes Gottes mit dem Christussein desselben das gemein, daß sie den realen Grund jener Herrlichkeit ausdrückt, indem sie auf die Constitution und den Ursprung dieses Menschen hinweist. Ueberdies stellt sie, ähnlich wie der Name Christus, diesen Grund in einer Form vor, worin die göttliche Herrlichkeit dieses Menschen als eine durch Mittheilung von Seiten Gottes und zwar durch Mittheilung nach Außen empfangene erscheint. Denn wie das „Sohn Gottessein" im Logos an sich den Besitz der göttlichen Natur als auf Mittheilung von Seiten des Vaters beruhend charakterisirt: so ist es auch zugleich ein solches persönliches Prädikat, welches ebensowohl auf das unter Concurrenz der ewigen Zeugung

erzeugte gottmenschliche Compositum, wie auf das in sich einfache ewige Produkt dieser Zeugung anwendbar ist, um den persönlichen Charakter und Rang desselben auszudrücken.

In dieser Beziehung unterscheidet sich der Personalcharakter des ewigen Sohnes wesentlich von den Charakteren der andern Personen, zunächst des Vaters, aber auch des heiligen Geistes. Denn bei einer Incarnation des Vaters würde das Vatersein, resp. das Ungezeugtsein der Person des so constituirten Menschen, zwar die göttliche Herrlichkeit dieser Person ausdrücken können, aber nicht auch die spezielle Form des Besitzes der göttlichen Herrlichkeit in jenem Menschen als solchen bezeichnen, weil es eben nicht die Herrlichkeit eines Empfangenden, sondern die Herrlichkeit eines Mittheilenden ausdrückt, die auf eine incarnirte göttliche Person als solche nicht förmlich übergehen kann. Bei einer Incarnation des heiligen Geistes aber würde in dem dadurch constituirten Menschen das „heiliger Geist sein" zwar dessen göttliche Herrlichkeit als eine mitgetheilte, aber nicht als eine nach außen mitgetheilte darstellen, weil der Name „heiliger Geist" seiner Natur nach nur das einfache Produkt der ewigen Zeugung oder einen reinen Geist, nicht auch förmlich ein aus „Geist" und „Fleisch" bestehendes Compositum bezeichnen, und das letztere auch nur inspirirt, nicht aber spirirt genannt werden kann. Dagegen bezeichnet der Name Sohn seiner Natur nach nicht nur stets eine Person, deren wesentliche Vorzüge auf Mittheilung von Seite eines Vaters beruhen; sondern er kann auch überhaupt jedes persönliche Wesen charakterisiren, dessen dem Vater an Rang und Würde gleiche Persönlichkeit in diesem ihren Ursprung hat, mag es nun ganz aus der Substanz des Vaters hervorgegangen sein oder bloß seinem persönlichen Prinzip nach, namentlich dann, wenn, wie hier, die Constitution desselben durch sein persönliches Prinzip vermöge der eigenen Thätigkeit des Vaters erfolgt (s. Näheres unten § 141 b.).

Andererseits hat aber auch der Name Sohn Gottes mit den Namen Christus, Gott 686
und Herr das gemeinsam, daß er beim Menschen Christus auch nur dem persönlichen Compositum, und nicht zugleich der menschlichen Natur beigelegt werden kann, während die übrigen Namen, die nicht so förmlich und direkt oder so ausschließlich eine Person supponiren, auch von der Menschheit oder dem Fleische Christi in abstracto auf Grund seiner Salbung mit dem göttlichen Geiste oder seines geistlichen Seins ausgesagt werden können. In der That wird das Fleisch Christi von den Vätern wesenhaft heilig und lebendigmachend und darum in eminenter Weise geistlich (πνευματικός), Bild Gottes, wie wesenhaft göttlich und herrlich (dominicum) genannt. Demgemäß kann ferner auch in concreto der Mensch Christus seiner Menschheit nach, d. h. vermittelst der Menschheit, das für jene Prädikate empfängliche Subjekt bilden und in diesem Sinne ein wesenhaft heiliges und lebendig machendes Wesen und eminentes Bild Gottes, sowie ein göttliches und herrliches Wesen genannt werden (letzteres ist jedoch nicht = homo *dominicus*, weil das so viel heißt wie homo Domini, sondern = homo *regalis)*. Aber in der Form, wie die betr. Namen oben erklärt wurden: „Der Heilige, der durch sich selbst Lebende, das Bild und Gleichniß Gottes," resp. „Gott" und „der Herr" können dieselben ebenso, wie der Name Sohn Gottes, dem Menschen Christus als Menschen nur so beigelegt werden, daß die Kraft jener Namen sich zwar auch in und an der Menschheit und durch dieselbe äußert und bethätigt, aber der Inhalt derselben dem Menschen Christus nicht erst vermittelst seiner Menschheit, sondern unmittelbar vermöge des ihn constituirenden persönlichen Prinzips zukommt.

§ 238. Die göttliche Herrlichkeit des Menschen Christus speziell als göttliche Ehrwürdigkeit desselben; insbes. die Theilnahme Christi und seiner Menschheit an der spezifisch göttlichen Verehrung oder der latreutischen Adoration von Seiten der Creaturen.

Literatur. *Athan.* ep. ad Adelph.; *Cyr. Al.* bes. zu anath. 8 in den betr. Apologien; *Lomb.* l. 3. d. 9; dazu *Bonav., Dion. Carth.; Thom.* 3. p. q. 25, dazu bes. eingehend *Salmant., Suarez, Vasq., Lugo* (disp. 34 ff.); *Petav.* l. 15. c. 1—4; *Thomassin* l. 11. c. 1—3.

687 Die göttliche Herrlichkeit des Menschen Christus, die denselben über alle bloßen Creaturen erhebt, tritt praktisch ganz besonders in der Theilnahme an der Gott eigenthümlichen Ehrwürdigkeit hervor. Die letztere läßt sich nun zwar auch als eine Ehrwürdigkeit Gott selbst gegenüber betrachten, in dem Sinne, in welchem man auch bei einer gleichen resp. einer höheren Person Ehre genießen kann, und dieser Gesichtspunkt ist in der That bei der Beleuchtung anderer Folgen der Union mehr als einmal hervorzuheben. Indeß wird die göttliche Ehrwürdigkeit dort, wo sie als eine spezielle Folge der hypostatischen Union auftritt, gewöhnlich nur insofern in's Auge gefaßt, als sie Grund und Gegenstand derjenigen Ehre oder genauer derjenigen Verehrung ist, die dem Menschen Christus in Gemeinschaft mit Gott von Seiten anderer tiefer stehender Personen, nämlich von Seiten der Creaturen, gebührt. Die Gott als Gott gebührende Ehre aber ist die der Anbetung im engsten und höchsten Sinne oder die der latreutischen Adoration; und es fragt sich mithin, ob und in welcher Weise dem Menschen Christus diese Anbetung gebühre.

688 Während das deutsche „Anbeten" durch den Sprachgebrauch einen ebenso begrenzten Sinn erlangt hat, wie das griech. λατρεύειν: hat das ihm anscheinend wörtlich entsprechende lateinische adorare, namentlich bei denjenigen TT., welche nicht unmittelbar protestantische Mißverständnisse abzuwehren hatten, bis heute die ihm ursprünglich eigene weitere Bedeutung von Verehrung behalten. Adorare (wahrscheinlich unmittelbar von os—oris gebildet, wie das griech. προςκυνεῖν von κύω — küssen, daher = os humiliter admovere, ut in osculo pedis vel manus) bedeutet nämlich, wie das hebr. הִשְׁתַּחֲוָה (von שָׁחָה sich bücken) = sich verbeugen im Sinne des deutschen Huldigen, ursprünglich ganz allgemein die äußere Bekundung unterwürfiger Verehrung oder ehrerbietiger Hingebung, welche auch Menschen, besonders Königen, im Alterthum dargebracht wurde und in manchen Ländern noch jetzt dargebracht wird, demnächst aber auch den inneren Akt unterwürfiger Verehrung oder ehrerbietiger Hingebung, inwiefern derselbe Bethätigung der Hochschätzung gegen eine Person ist. Das adorare hat also an sich ebensowenig einen spezifisch auf die Gottesverehrung bezüglichen Sinn, wie alle übrigen Namen für Verehrung und Hingebung, welche theils, wie σέβας, εὐσέβεια, τιμή, pietas, religio, reverentia, direkt die ehrerbietige und ergebene innere Gesinnung, theils, wie θεραπεία, δουλία, λατρεία, cultus, famulatus, servitus, direkt die werkthätige Bekundung dieser Gesinnung durch den der verehrten Person gewidmeten Dienst bezeichnen. Indeß ist die λατρεία schon im Sprachgebrauch der heiligen Schrift für den spezifisch Gott wegen seiner absoluten Erhabenheit und Vortrefflichkeit gebührenden Dienst reservirt (wo dann die Vulgata das Wort mit servitus übersetzt) und in der Kirchensprache (auch der lateinischen) hiefür reservirt geblieben, so zwar, daß auch die προςκύνησις oder adoratio, wo sie als die spezifisch Gott zukommende Huldigung charakterisirt werden soll, als latreutische Huldigung bestimmt wird. Dagegen hat man δουλία im Sinne von famulatus fixirt für denjenigen Dienst, den man auch außergöttlichen Wesen wegen ihrer relativen Erhabenheit und Vortrefflichkeit leisten kann oder soll. Vgl. *Aug.*, Civ. Dei l. 10. c. 1 und Trin. l. 1. c. 6. *Petav.* l. c. c. 1—2. *Suarez* l. c. zu Anfang. Unser deutsches „Anbeten" hat die Bedeutung des latreutischen Kultes insofern, als man das „an" hier, wie bei dem Glauben an Gott, im Sinne der Hinrichtung auf einen Gegenstand versteht, der als letztes und höchstes Ziel, über welches hinaus es kein anderes gibt, angestrebt wird.

689 Der eigentliche und wahre Gegenstand der Adoration = Huldigung ist, wie bei jeder eigentlichen Verehrung, stets ein in sich abgeschlossenes Ganze, dessen Erhabenheit und Vorzüglichkeit man durch dieselbe anerkennt, also eine Hypostase und zwar eine persönliche Hypostase, weil nur eine solche wahrhaft ihre Vorzüge besitzt oder zu eigen hat, und nur einer Person gegenüber eine Anerkennung ihrer Vorzüge in Form unterwürfiger Hingabe von Seiten einer andern Person denkbar ist. Wenn aber darum die Anbetung nicht bei einem Theile einer Person stehen bleiben kann, vielmehr eben dadurch,

daß sie den Theil als Theil in's Auge faßt, auf das Ganze abzielt (wie die Verehrung des Leibes eines Menschen): dann schließt sie doch auch, als auf das Ganze gerichtet, keinen Theil desselben aus, vielmehr jeden Theil desselben ein. — In dem verehrten Gegenstande selbst aber deckt sich der formale Gegenstand, oder der Beweggrund (*ratio*, obj. *motivum*, *propter quod* adoratur) der Verehrung nicht nothwendig mit dem materialen Gegenstand oder dem Ziele (obj. *quod* adoratur, obj. *terminativum*); vielmehr kann der letztere von ersterem verschieden sein, was mehr oder weniger in jedem zusammengesetzten Wesen zutrifft, wie man beim Menschen den Leib der Seele wegen ehrt. Ja, das objectum terminativum cultus kann selbst ganz außer der Substanz der verehrten Person liegen, wie ein Kleid oder ein Bild, welche nur wegen einer gewissen Beziehung zu der betr. Person, als dieselbe berührend oder repräsentirend, geehrt werden. Den solchen äußeren Gegenständen zukommenden Kult nennen die TT. cultus *relativus* (auch *respectivus*) und *per accidens* im Gegensatz zum cultus *absolutus* und *per se*. Allerdings ist nun auch derjenige Kult, welcher einem Theile eines Wesens mit Rücksicht auf die Vollkommenheit des anderen höheren Theiles erwiesen wird, in gewissem Sinne ein cultus relativus und per accidens. Gleichwohl wird er mit Recht in der Regel nicht so genannt, damit er nicht mit demjenigen confundirt werde, welcher sich auf Dinge bezieht, die der verehrten Person äußerlich sind, und damit seinen spezifischen Charakter verliere; denn jene Ausdrücke gründen, schlechthin genommen, die Verehrungswürdigkeit auf eine solche Verbindung, die in einer bloßen und zufälligen Relation des einen Gegenstandes zum andern besteht, was im andern Falle durchaus nicht zutrifft. Im Gegensatze hiezu kann und muß man daher dasjenige, was, ohne durch sich allein Grund der Verehrung zu sein, doch in der betr. Person eingeschlossen und innerlich und untrennbar mit dem Grunde der Verehrung verbunden ist und in diesem Grunde seine eigene innere Vollendung findet, wie beim Menschen der Leib in der geistigen Seele, als ein in und an sich (*in se* oder auch *absolute* im Gegensatz zu relate ad aliud, und *per se* im Gegensatz zu per accidens) Verehrungswürdiges bezeichnen, weil es, seinem eigenen Sein nach in dem Sein der Person eingeschlossen und diese mitconstituirend, von selbst und nothwendig in die der Person gebührende Verehrung eingeschlossen werden muß.

Die latreutische Adoration hat zu ihrem spezifischen Beweggrunde an 690
erster Stelle die den göttlichen Personen als solchen zustehende absolute innere Erhabenheit und unendliche Vortrefflichkeit derselben, welche sich insbesondere darstellt in dem dreifachen Charakter der absoluten Selbstherrlichkeit, der unendlichen Heiligkeit und des ersten Prinzips aller Dinge. Erst sekundär, soweit die Adoration sich zugleich zu einem förmlichen Dienste gestaltet, kommt bei derselben auch der auf die Erschaffung gegründete Charakter der absoluten Herrschaft Gottes über den Anbetenden hinzu. Dieser Charakter gehört indeß so wenig zum primären Objekte der latreutischen Adoration, daß der hl. Thomas ihn als Gegenstand einer von der Adoration verschiedenen „*dulia*“ bezeichnet, die aber allerdings Gott gegenüber ebenfalls als eine latreutische „dulia“ zu betrachten ist. Daß die „Herrschaft“ Gottes über die anbetende Person nicht zum primären Objekte der Adoration gehört, geht auch daraus hervor, daß selbst Christus Gott wahrhaft anbeten kann, ohne daß Gott sein „Herr“ wäre (s. u. § 242). Aus demselben Grunde ist nicht allgemein zum objektiven Motive der Anbetung die allseitige Erhabenheit des Angebeteten über den Anbetenden erforderlich, die bei der Anbetung Gottes von Seiten Christi ebenfalls nicht vorhanden ist; die allseitige Erhabenheit bedingt bloß eine besondere Gestalt der Anbetung von Seiten des Anbetenden, inwiefern derselbe sich mit seinem ganzen Wesen Gott unterwirft. Insbesondere ist noch hervorzuheben, daß die latreutische Adoration, im Gegensatz zu andern Adorationen, sich nicht einfach auf den thatsächlichen Besitz einer Vollkommenheit von Seiten der verehrten Person beziehen kann (wie z. B. bei Menschen auf eine accidentelle Weisheit oder Heiligkeit), sondern nur auf den der Person wesentlichen Besitz ihrer substantiellen Vollkommenheit, und mithin auf den wesenhaften Adel ihrer Persönlichkeit selbst sich gründet. Dieser Umstand ist deßhalb von besonderer Wichtigkeit, weil er am vollkommensten erklärt, wie in Christus die Anbetungswürdigkeit des Logos ihm als Menschen, resp. seiner Menschheit, nicht bloß indirekt, sondern direkt und innerlich kraft seines formalen Prinzips zukommt, aber auch die ratio adorandi hier stets förmlich in dem terminus adorationis eingeschlossen ist.

691 I. In der Voraussetzung, daß die Menschheit Christi mit der Person des Logos Ein persönliches Wesen, den Einen und ganzen Christus oder das Verbum incarnatum bildet, ist es evident und, wie die Voraussetzung selbst, ausdrückliche Glaubenslehre, daß diesem ganzen Wesen in seiner Totalität dieselbe höchste oder latreutische Anbetung gebührt, wie dem Logos an sich. Demgemäß muß man sagen: der Logos sei nicht nur in sich, abgesehen von der Menschheit, sondern auch sammt seiner Menschheit oder „seinem Fleische" anbetungswürdig; und sonach sei ferner die Menschheit selbst insofern anbetungswürdig, als sie die Menschheit Christi und Fleisch des Logos d. h. ein Bestandtheil des persönlichen Wesens Christi und eine physisch der Person des Logos angehörige Natur ist, und so als etwas in der Person Christi oder dem Verbum incarnatum Enthaltenes und der Person des Logos Einverleibtes betrachtet werden muß. Dieß drücken die TT. so aus: kraft und in ihrer Einheit mit dem Logos sei die Menschheit Christi als solche wahrhaft Gegenstand der Anbetung, aber nur ein materialer und zugleich nur ein partialer Gegenstand derselben; weil sie nämlich angebetet werde als wahrer, aber nur materieller Bestandtheil eines kraft seines formalen Prinzips anbetungswürdigen Wesens.

692 Diese latreutische Anbetungswürdigkeit des Menschen Christus und seiner Menschheit stand im Alterthum so fest, daß selbst Nestorius dieselbe einräumte und die Apollinaristen und Eutychianer sie zur Stütze ihrer Häresie nahmen. Daher wurde dieselbe auch von der Kirche diesen Häretikern gegenüber nicht abstrakt, sondern in ganz konkreter Fassung definirt, die eben nur aus dem Gegensatz zu diesen Häresieen verstanden werden kann. Gegen Nestorius definirt der 8. Anath. des Ephesinum, daß der Mensch Christus nicht als ein vom Logos verschiedener mit d. h. neben diesem, auf Grund bloßer Relation zu demselben, angebetet werde, sondern als Einer mit dem Logos *una adoratione*, d. h. durch eine Anbetung, welche ein untheilbares Objekt und Ziel hat, und die nur darum und eben darum den Menschen Christus und seine Menschheit mitumfaßt, weil dieser Mensch mit dem Logos dieselbe Person ist und diese Menschheit mit dem Logos zu Einem persönlichen Wesen zusammengesetzt ist. Gegenüber den Apollinaristen und Eutychianern aber wurde vom Cc. V. die Anbetungswürdigkeit der Menschheit Christi zugleich dahin definirt, daß sie nicht auf der göttlichen Wesenheit des Fleisches oder der Umwandlung des Fleisches in die göttliche Wesenheit beruhe, sondern auf die Menschheit sich nur insofern beziehe, als diese, ungeachtet ihrer geschöpflichen Wesenheit, mit dem Logos zu einem Ganzen zusammengesetzt und sein Fleisch sei, und daß mithin in Christus der fleischgewordene Logos sammt seinem Fleische angebetet werde. Sonach beruht dem Dogma zufolge, wie Cyrill es in der Erklärung des 8. Anath. (adv. Orientales) darstellt, die Einheit der Anbetung oder die Gemeinschaft der Anbetungswürdigkeit zwischen der Menschheit Christi und dem Logos auf der wahren und reinen Zusammensetzung der Menschheit mit dem Logos; und sie ist mithin in ähnlicher Weise begründet und bestimmt, wie diejenige Einheit der Verehrung, welche dem ganzen Menschen und damit auch dem Leibe desselben vermöge und in der Einheit des letzteren mit der

geistigen Seele zukommt. Durch die wahre Zusammensetzung ist die bloße adoratio relativa ausgeschlossen; durch die reine Zusammensetzung aber die adoratio der Menschheit Christi als adoratio propter aliud bestimmt.

Die kirchlichen Definitionen lauten: *Conc. Ephes.* anath. 8: Si quis audet dicere 693
assumptum hominem coadorandum Deo Verbo, et conglorificandum et nuncupandum Deum, *tanquam alterum cum altero* — nam „con" (σύν) syllaba superadjecta haec cogit intelligi — ac non potius *una supplicatione veneratur Emmanuelem* unamque ei glorificationem dependit, juxta quod Verbum caro factum est, anathema sit. — *Conc. V.* can. 9: Si quis adorari in duabus naturis dicit Christum ita, ut duae adorationes introducantur semotim Deo Verbo et semotim homini; aut si quis in peremptu carnis aut in confusione deitatis et humanitatis unam naturam sive essentiam convenientium portentuose dicens, sic adorat Christum, sed non *una adoratione Deum Verbum incarnatum cum ejus carne adorat*, juxta quod Sanctae Dei Ecclesiae ab initio traditum est, talis anathema sit.

Die göttliche Verehrung des ganzen Christus oder des Menschen Christus ist in der heiligen Schrift schon dadurch bekundet, daß so viele Beispiele der „adoratio Jesu" berichtet werden. Denn diese adorationes richten sich eben an den Menschen Christus, und obgleich das adorare an sich einen weiteren Sinn als den der göttlichen Verehrung zuläßt, so waren doch diese adorationes stets mit dem mehr oder weniger ausdrücklichen Bekenntnisse verbunden, daß der adoratus Sohn Gottes und absoluter Herr sei. Aber auch formell ist die göttliche Verehrungswürdigkeit des Menschen Christus ausgesprochen von Christus selbst, Joh. 5, 23: ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem, und vom Apostel, Phil. 2, 9 f.: donavit illi nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine *Jesu omne genu flectatur* . . . et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Jesus Christus in *gloria est Dei Patris.*

In der Tradition haben die VV. Grund und Sinn der Adorabilität der Mensch- 694
heit Christi schon gegenüber den Apollinaristen, und theilweise auch gegenüber den Heiden, so vollständig erklärt, daß die späteren VV. sich fast ausschließlich in den damals vorgebrachten Gedanken und Ausdrücken bewegen. Es handelte sich dort formell darum, wie Etwas, das seiner Wesenheit nach nicht göttlich sei, Gegenstand göttlicher Anbetung werden könne, ohne daß man dabei in Idololatrie falle. (S. viele Stellen bei *Petav.* und *Thomassin* ll. c. c.) *Athan.* ep. ad Adelph. n. 3: Neque corpus a Verbo dividentes seorsim adoramus, neque Verbum adorare volentes ipsum longe a carne disjungimus; sed cum sciamus Verbum carnem factum esse, hoc ipsum etiam in carne positum Deum agnoscimus. Quis igitur ita desipit, ut Domino dicat: Recede a corpore tuo, ut te adorem? und co. Apoll. l. 1. n. 6: Rursum dicitis: nos creaturam non adoramus. O stulti, cur non consideratis, creato Domini corpori non deferri adorationem, quae non debeatur creaturae? nam increati Verbi corpus factum est, et cuius corpus factum est, illi defertis adorationem. Ergo debita et divina adoratione colitur (corpus); Deus enim est Verbum, cuius corpus est proprium. Sic et mulieres accesserunt ad Dominum . . . et tenuerunt pedes eius et adoraverunt; pedes tenuerunt, Deum adoraverunt; nam quatenus erant pedes ex carne et ossibus, admittebant contactum; quatenus vero erant Dei, Deum illae adoraverunt. — Während *Athan.*, wenn auch nicht so ausdrücklich wie später Cyrill, die allein wesensverwandte Analogie des Verhältnisses von Leib und geistiger Seele urgirt, führen andere VV., wie schon *Epiph.*, sehr oft die Analogie derjenigen Ehrwürdigkeit an, die einem purpurenen Gewande dadurch erwachse, daß es den König bekleide — indeß muß dieser Vergleich nur als ein Beispiel und Beweis a minori ad majus aufgefaßt werden, wenn er nicht irre führen soll. Die lat. VV., besonders *Ambr.* und nach ihm *August.* bringen hier gerne, als zugleich beleuchtend und beweisend, die Worte, Ps. 98, 5: adorate scabellum pedum ejus an, indem sie in dem Fußschemel Gottes nicht unmittelbar die Bundeslade und in dieser typisch die Menschheit Christi sahen, sondern im Hinblick auf die andere Psalmenstelle: *terra* scabellum pedum ejus, die Menschheit Christi als die auserwählte Erde betrachten, auf der Gott throne. Von hier aus läßt sich in der That sehr sinnig der Einschluß des seiner Natur nach Niedrigsten in die Verehrung des Höchsten ausführen; indeß

muß auch dieser Vergleich a minori ad majus durchgeführt werden, damit keine bloß relative Anbetung herauskomme. Um aber deutlicher, als es in diesen Vergleichen geschieht, auch die Immanenz der ratio adorandi in der Menschheit Christi, kraft deren sie wegen Gott, und den Einschluß der Menschheit in Gott, kraft dessen sie nicht neben, sondern in Gott, und so auch Gott in ihr, angebetet wird, zu veranschaulichen, wenden die späteren griechischen VV. den überhaupt für das Wesen und die Folgen der hypostatischen Union in Christus so oft gebrauchten Vergleich der vom Feuer durchglühten Kohle an, in der Weise, daß sie sagen: die dem Feuer durch sich selbst entsprechende Scheu des Menschen, dasselbe anzurühren (ein physisches Analogon der in der Anbetung bekundeten Ehrfurcht vor der Gottheit) übertrage sich auch auf das vom Feuer erfüllte und umschlossene Substrat. S. *Damasc.* l. 3. c. 8 u. bes. l. 4. c. 3 wo er die Analogie des den König bekleidenden Gewandes mit der der glühenden Kohle verbindet. Uebrigens ist der reale Werth beider Reihen von Bildern tiefer und vollständiger hier, wie in der ganzen Christologie, enthalten in der Analogie der Theilnahme des ganzen natürlichen Menschen an der Verehrungswürdigkeit seines geistigen Prinzips; wie nämlich der Leib verehrungswürdig ist als Leib eines Menschen, resp. als Leib einer geistigen Seele, so ist die Menschheit Christi anbetungswürdig als Fleisch Christi und als Fleisch des Logos.

695 Nach dem oben Gesagten muß man in einem Sinne läugnen, daß die Menschheit mit dem Logos angebetet werde, nämlich so, wie man sagt, daß eine göttliche Person mit der andern angebetet wird (wie es im Symb. vom heiligen Geiste heißt: cum Patre et Filio simul adoratur), und in einem anderen Sinne es behaupten. Weil nun Cyrill sehr treffend in der Verwerfung des im ersteren Sinne von den Nestorianern gebrauchten σύν (= nebst) den zweiten Sinn durch μετά (= sammt) ausgedrückt hatte, warfen ihm die Nestorianer vor, er spiele bloß mit Worten; wenn man μετά sagen könne, müsse man σύν sagen können. Hierauf erwiederte Cyrill a. a. O., daß er auf den Unterschied der Worte an sich keinen Werth lege, vielmehr komme es auf den Sinn an, der hier denselben untergelegt werde; und da könne man allerdings ebenso dem σύν einen orthodoxen, wie dem μετά einen häretischen Sinn unterlegen.

696 II. Die Anbetungswürdigkeit des ganzen Christus mit Einschluß seiner Menschheit läßt sich näherhin in einer doppelten Weise auffassen, und dem entsprechend die Anbetung selbst in doppelter Weise bethätigen.

Man kann nämlich in der Anbetung Christi das Verbum incarnatum zunächst auffassen, wie es in Gemeinschaft mit den übrigen göttlichen Personen in seiner Gottheit subsistirt und so auch durch seinen göttlichen Willen die Anbetung entgegennimmt. Alsdann wird die Menschheit in die Anbetung bloß in der Weise eingeschlossen, wie ein substanziell mit der angebeteten Person verbundenes Kleid, Bild oder Organ, resp. ein Thron oder Wohnsitz desselben. Die Anbetung der Menschheit hat demgemäß hier Analogie mit der adoratio relativa oder respectiva, obgleich sie immer noch von der eigentlich sogen. relativen Adoration wegen der Einverleibung der Menschheit in die göttliche Person wesentlich verschieden ist, da sie die Menschheit und die göttliche Person als Ein substanzielles Wesen umfaßt. Dagegen wird bei dieser Anbetung die Person Christi selbst schlechthin und allseitig auf Eine Linie gestellt mit den übrigen göttlichen Personen.

697 Man kann aber auch in der Anbetung Christi das Verbum incarnatum auffassen als spezifisch in der menschlichen Natur subsistirend, oder speziell als den durch die göttliche Person des Logos hypostatisch vollendeten Menschen, der einigermaßen außer und neben Gott angebetet wird und durch seinen menschlichen Willen die Anbetung entgegennimmt. Und dieß ist eben diejenige Form der Anbetung Christi,

welche speziell der Mittheilung der göttlichen Herrlichkeit an den Menschen Christus entspricht, indem sie auf die demselben mitgetheilten Charaktere „des Herrn", „des Heiligen" und „des Lebensfürsten" Bezug nimmt. Hier ist dann die Menschheit Gegenstand der Anbetung, nicht inwiefern dieselbe überhaupt zu einer in sich anbetungswürdigen Person gehört, sondern inwiefern dieselbe durch das sie hypostatisch vollendende persönliche Prinzip geadelt und geheiligt, in und mit diesem ein anbetungswürdiges persönliches Wesen menschlicher Art constituirt, welches an der Anbetungswürdigkeit Gottes theilnimmt. Auch diese Verehrungswürdigkeit des Menschen Christus ist eine wahrhaft und eigentlich latreutische, weil ihr Grund die göttliche Erhabenheit seines persönlichen Prinzips, und dieses Prinzip selbst in dem Gegenstande der Anbetung eingeschlossen ist. Indeß ist sie allerdings insofern eine minder vollkommene, als das angebetete Wesen zwar die absolut höchste persönliche Würde besitzt, aber doch wegen seiner geschöpflichen Natur Gott als Gott so über sich hat, daß es ein äußeres Abbild Gottes ist und auch seinerseits Gott anbeten kann. Während demnach hier die Anbetungswürdigkeit der Menschheit Christi, inwiefern dieselbe in dem Menschen Christus angebetet wird, durchaus den relativen Charakter verliert, den sie in der ersten Form hatte: erscheint dagegen die Anbetung des Menschen Christus selbst insofern als eine relative, als sie direkt auf ein Wesen abzielt, in welchem und durch welches Gott als dessen Urbild angebetet werden kann. Aber freilich hebt diese Relativität noch weniger als die früher erwähnte, die innere und selbständige Adorabilität des Menschen Christus als solchen auf, da sie eben eine reale Theilnahme desselben an der Anbetungswürdigkeit Gottes einschließt und nur die Beziehung eines in sich und seinetwegen anbetungswürdigen Wesens auf ein anderes bloß relativ von ihm verschiedenes höheres Wesen darstellt.

Die erstere Anbetungsweise wird gewöhnlich in der theoretischen Erklärung 698
und Vertheidigung des Einschlusses der Menschheit in die Anbetung des Logos hervorgehoben. Die letztere hingegen tritt vorwiegend in der praktischen Ausübung der Anbetung Christi zu Tage, namentlich dort, wo Christus so angebetet wird, daß durch ihn unsere Anbetung auf Gott bezogen wird, wie in den Worten der Präfation: per quem majestatem tuam laudant Angeli, und in dem Spruche: per ipsum, in ipso, et cum ipso est tibi Deo Patri omnipotenti omnis honor et gloria.

Von den TT. werden diese Anbetungsweisen meist nicht ex professo unterschieden; die- 699
selben reden aber thatsächlich bald in den die erstere, bald in den die zweite bezeichnenden Ausdrücken. Dagegen hat *Suarez* den Unterschied zu stark forcirt, indem er eine doppelte Anbetungsweise Christi insofern unterschied, als der Mensch Christus oder Christus als Mensch (specificative) angebetet werde entweder wegen der Erhabenheit der Person, die den Rang desselben bestimme, oder wegen der Auszeichnung, die der Menschheit selbst kraft der hypostatischen Union erwachse (also in sensu aliquo modo reduplicativo humanitatis) und die er als Heiligung derselben bezeichnet. Demgemäß lehrte er, nur die erste Form sei eigentlich latreutisch, die letztere aber sei es nur in beschränktem Sinne, so daß sie allenfalls auch als hyperdulisch betrachtet werden könne. Diese Unterscheidung wurde aber von den übrigen TT. als unhaltbar bekämpft, und mit Recht. Denn die der Menschheit durch die hypost. Union erwachsende Heiligkeit besteht an erster Stelle eben darin, daß sie in ihrer hypost. Vollendung durch den Logos durch dessen heilige Persönlichkeit geheiligt wird; und jene Heiligkeit kann folglich auch nur dadurch eine Verehrungswürdigkeit des Menschen Christus begründen, daß dieselbe auf das heilige persönliche Prinzip desselben zurückgeführt wird.

Weit besser könnte man sagen: gerade die Bezugnahme auf die durch die göttliche Person begründete Heiligkeit der Menschheit lasse erst den ganzen und vollen Charakter der göttlichen Anbetungswürdigkeit des Menschen Christus hervortreten (s. u. n. III).

700 III. Fassen wir nun näher die Anbetungswürdigkeit der Menschheit Christi in's Auge, so sind zum volleren Verständniß derselben folgende Punkte zu beachten.

1) Die Menschheit Christi ist wahrhaft in sich (in se) anbetungswürdig, so daß die Anbetung Christi nicht schlechthin über dieselbe hinaus auf etwas Anderes hinzielt, sondern dieselbe mit zum Ziele nimmt. Aber sie ist nicht ihrer selbst wegen (per se et propter se) d. h. weder vermöge ihrer Wesenheit noch vermöge einer derselben inhärenten Beschaffenheit anbetungswürdig, sondern kraft und wegen der Anbetungswürdigkeit ihres persönlichen Prinzips und daher bloßes obj. *materiale* oder *terminativum*, nicht obj. formale der Anbetung. Indeß darf man dieses nicht so auffassen, als wenn darum die Menschheit gar nicht innerlich anbetungswürdig und die ratio adorandi ihr nicht immanent wäre. Denn das göttliche hypostatische Prinzip ist eben als solches der Menschheit Christi dadurch in eminenter Weise innerlich, daß es wie eine forma substantialis dieselbe als sein Substrat substanziell vollendet. Dadurch aber wird auch die ratio adorabilitatis in eminenter Weise der Menschheit innerlich, da jenes Prinzip nicht wegen accidenteller Eigenschaften, sondern wegen der Erhabenheit seines ganzen Wesens und Seins, also auch seines persönlichen Seins, anbetungswürdig ist und insbesondere in der Mittheilung seines persönlichen heiligen Seins an die Menschheit auch diese selbst in der Weise heilig macht, daß die Möglichkeit einer Beeinträchtigung ihrer Achtungswürdigkeit durch die Sünde absolut ausgeschlossen ist. Demnach wäre es eine Beeinträchtigung der Anbetungswürdigkeit der Menschheit Christi, wenn man sagen wollte: die ratio adorandi sei in keiner Weise der Menschheit Christi innerlich, oder sie sei derselben bloß mittelbar innerlich (wie z. B. die Weisheit der menschlichen Seele dem Leibe), oder dieselbe involvire nur insofern eine Heiligkeit der Menschheit, als diese einer in sich heiligen Person angehört. In dieser laxen Weise fassen mehr oder minder die Skotisten und Nominalisten die Anbetungswürdigkeit der Menschheit Christi auf.

701 2) Die Menschheit Christi ist zwar in sich und innerlich, aber nicht auch für sich allein materialer Gegenstand oder obj. terminativum der latreutischen Verehrung, so daß diese Verehrung bei ihr allein stehen bleiben und mithin sich auf sie richten könnte, ohne sich zugleich auf das gottmenschliche Compositum und damit auf die göttliche Person zu richten; sie ist mithin niemals als ein obj. *totale,* sondern nur als ein obj. *partiale* der Anbetung zu betrachten. Denn wenn auch nach der Meinung vieler TT. die Menschheit Christi in sich und für sich Gegenstand einer anderen Art der Verehrung sein könnte, so kann sie doch wenigstens nicht für sich Gegenstand latreutischer Verehrung sein. Wie sie nämlich in der latreutischen Verehrung nur wegen des sie hypostatisch vollendenden göttlichen Logos angebetet werden kann: so muß sie auch nothwendiger Weise als mit dem Logos den ganzen Christus bildend angebetet werden, es wäre denn, daß der Logos nicht durch hypostatische Union, sondern bloß durch Ein-

wohnung die ratio adorandi bildete. Unbedingt unzulässig ist es, die Menschheit Christi in sich und für sich so anzubeten, daß man sie als oder wie eine neben Gott stehende Person in der Verehrung mit Gott auf eine Linie stellte und mithin ihr die eigentlich latreutische Verehrung zollte, wie Berruyer wollte; denn das hieße geradezu eine Creatur anbeten. Aber es geht aus dem angeführten Grunde auch nicht an, mit Suarez die Menschheit als eine in sich vollständige vernünftige Natur für sich selbst wegen der ihr durch die hypostatische Union erwachsenden Heiligkeit zum Gegenstand einer latreutischen Verehrung zu machen, die wesentlich geringer und unvollkommener sei als die Gott gezollte Verehrung. Denn wenn schon überhaupt der Grund der Verehrung immer im Zielpunkte derselben miteingeschlossen werden muß: so ist er hier um so nothwendiger und untrennbarer darin eingeschlossen, weil die göttliche Person nur insofern als eine die Menschheit heiligende Form angesehen werden kann, als diese in ihr und durch sie subsistirt und mithin ihre Menschheit ist. Es gibt daher nach dogmatischem Ausdrucke nur eine solche latreutische Verehrung des Fleisches Christi, welche mit der adoratio *Verbi incarnati cum sua carne* zusammenfällt.

Vgl. gegen Berruyer Le Grand diss. 12. Berruyer hatte die Anbetung der 702
Menschheit Christi für sich allein mit dem an sich harmlosen, aber bis dahin ungebräuchlichen Ausdruck adoratio *directa* bezeichnet, weßhalb denn auch seine Lehre gerade unter diesem Ausdruck von der Sorbonne censurirt worden ist. Hieraus nahmen die Jansenisten Anlaß, der Anschauung aller derjenigen, welche die Menschheit Christi, namentlich das heiligste Herz Jesu, zum Zielpunkte der latreutischen Verehrung machten, unter dem Berruyer'schen Ausdruck auch die idololatrische Lehre Berruyers unterzuschieben — oder vielmehr eine noch schlimmere, weil ja Berruyer selbst noch die Anbetungswürdigkeit der Menschheit auf deren Vereinigung mit der Gottheit gegründet und nur diese Vereinigung selbst und deren Einfluß auf jene Anbetungswürdigkeit verkehrt aufgefaßt hatte. Diese nichtswürdige Insinuation hat Pius VI. in der Bulle Auctorem fidei prop. 61 f. gegenüber der Synode von Pistoja zurückgewiesen: Propositio (synodi), quae asserit, *adorare directe humanitatem Christi*, magis vero aliquam partem, fore *semper honorem divinum datum creaturae;* quatenus per hoc verbum *„directe"* intendat reprobare adorationis cultum, quem fideles dirigunt ad humanitatem Christi, perinde ac si talis adoratio, qua humanitas ipsaque caro vivifica Christi adoratur, non quidem propter se et tamquam nuda caro, sed prout unita divinitati, foret honor divinus impertitus creaturae et non potius *una eademque adoratio, qua Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adoratur* ex Concilio Constantinopolitano V. generali can. 9: falsa, captiosa, pio ac debito cultui humanitati Christi a fidelibus praestito ac praestando detrahens et iniuriosa." — „Item in eo, quod cultores cordis Jesu hoc etiam nomine arguit, *quod non advertant, ss. carnem Christi aut eius partem aliquam aut etiam humanitatem totam cum separatione aut praecisione a divinitate adorari non posse cultu latriae;* quasi fideles cor Jesu adorarent cum separatione vel praecisione a divinitate, dum illud adorant *ut est cor Jesu, cor nempe personae Verbi,* cui inseparabiliter unitum est, ad eum modum, quo exsangue corpus Christi in triduo mortis sine separatione aut praecisione a divinitate adorabile fuit in sepulcro: captiosa, in fideles cordis Christi cultores iniuriosa."

Einige haben aus dem Texte der Bulle schließen wollen, daß man nach ihr überhaupt nicht von einer adoratio *directa* der Menschheit Christi reden könne. Indeß die Bulle sagt bloß, daß die Synode mit dieser Phrase einen schlechten Sinn insinuire, womit nur gegeben ist, daß mit dem Worte leicht ein solcher Sinn verbunden werden kann, nämlich der Sinn, daß die Anbetung auf die Menschheit wegen ihrer selbst und für sich selbst, nicht wegen eines Anderen, resp. mit und in einem Anderen gerichtet werde. Dieser falsche Sinn liegt aber durchaus nicht nothwendig in dem Ausdrucke und liegt auch nicht einmal besonders nahe; denn an sich besagt der Ausdruck bloß, daß die Menschheit 703

Christi wahrhaft Zielpunkt der Anbetung sei, und das ist dieselbe in ihrer Eigenschaft als „Menschheit Christi“ in der That und ohne Weiteres, indem darin sofort Grund und Form der Anbetung zu Tage tritt. Ja in gewissem Sinne kann sich unsere Anbetung auf die Menschheit Christi noch direkter, d. h. unmittelbarer, richten, als auf die göttliche Natur Christi, inwiefern nämlich die Menschheit unserer Auffassung näher liegt, also auch die göttliche Person Christi in ihr sich sichtbar und anschaulich zur Anbetung darbietet, und überdieß diese Person gerade in ihrer Menschheit und durch dieselbe auch vorzüglich diejenigen göttlichen Vollkommenheiten offenbart und bethätigt, wegen deren sie am meisten unsere Anbetung in Anspruch nimmt.

704 IV. Obgleich die Menschheit Christi durch seine göttliche Person und in derselben eine unendlich höhere Verehrungswürdigkeit erlangt, als sie durch ihre innere qualitative Vollkommenheit besitzt, namentlich durch diejenige, wegen deren die geheiligten Creaturen verehrungswürdig sind, die heiligmachende Gnade: so geht ihr doch diese letztere Verehrungswürdigkeit nicht verloren. Im Gegentheil ist jene Menschheit selbst und in ihr die Person Christi auch wegen dieser Vollkommenheit verehrungswürdig, nicht minder als die Natur und Person anderer Heiligen; sie ist es sogar noch weit mehr, weil bei ihr jene Vollkommenheit eine graduell ohne Vergleich höhere und zugleich ihrem Subjekte in wesentlich höherer Weise eigen ist. Obgleich ferner die Menschheit Christi, wenn man von ihrer Subsistenz im Logos abstrahirt, nicht als Person gedacht und folglich auch nicht in derselben Weise, wie eine Person, zum Gegenstand der Verehrung gemacht werden kann: so bleibt sie doch immer eine in sich und für sich wegen einer ihr inhärenten Vollkommenheit verehrungswürdige Sache.

705 Demnach lehren die weitaus meisten TT.: daß die Menschheit Christi und Christus selbst als Mensch nicht bloß durch den latreutischen Kult, sondern zugleich auch durch einen dulischen, näher hyperdulischen Kult geehrt werden könne; daß die Akte eines solchen Kultus nicht bloß physisch, sondern auch moralisch, d. h. erlaubter Weise, weil ohne Gefährdung des schuldigen latreutischen Kultes, möglich seien; daß endlich die Ausübung dieser Akte sogar geziemend sei, weil sonst nicht alles, was in Christus verehrungswürdig sei, und Christus selbst nicht in jeder Hinsicht, in welcher er Verehrung verdiene, geehrt würde. Und in der That, soweit die Verehrung in Bewunderung und Lob besteht, ist dieselbe evident und unbestritten in den oben angegebenen Rücksichten und Richtungen möglich und geziemend; denn die Menschheit Christi, und in ihr Christus selbst, kann offenbar bewundert und gelobt werden auch speziell wegen ihrer geschöpflichen Vorzüge als einer ratio honoris, und nichts steht im Wege, bei dieser Bewunderung und Lobpreisung der Menschheit Christi von der hypostatischen Union so zu abstrahiren, daß die Menschheit Christi für sich allein nicht bloß als ratio honoris, sondern auch als res honoranda in's Auge gefaßt wird. Sobald es sich aber um die Verehrung als eigentliche Adoration oder Huldigung und mithin als Hingabe an oder Unterwerfung unter den verehrten Gegenstand handelt, ist die Möglichkeit oder wenigstens die Berechtigung einer bloß dulischen Verehrung neben der latreutischen nicht so evident und wird namentlich von Vasquez und Thomassin unter Berufung auf die den VV. allein bekannte „Eine (latreutische) Verehrung der Menschheit mit dem Logos“ energisch bestritten. Obgleich nun diese Berufung nicht durchschlagend ist, da

die Einheit der Anbetung bei den VV. sich zunächst nicht auf den Ausschluß einer anderartigen, sondern auf die Untheilbarkeit der latreutischen Verehrung oder auch auf die Untheilbarkeit jeder Verehrung bezieht: so glauben wir doch, in der Sache diesen TT. uns anschließen zu sollen.

Gewiß ist es in keiner Beziehung nothwendig, nützlich oder 706 angemessen, die Menschheit Christi als res adorata so in's Auge zu fassen, daß der Huldigungsakt an sie nicht als an die Menschheit Christi oder als an das „Fleisch des Logos" und mithin auch nicht in ihr an Christus und den incarnirten Logos gerichtet würde. Es wäre vielmehr eine sehr gezwungene und unnatürliche Abstraktion, die Menschheit Christi im Verkehre mit derselben nicht formell als Menschheit Christi zu betrachten und zu behandeln; und namentlich ist kaum oder gar nicht eine Hingabe an einen Gegenstand denkbar, der keine Person ist. Sobald aber einmal die Menschheit Christi in der Einheit mit der göttlichen Person aufgefaßt wird, ist sie, wie Christus selbst, wesentlich und nothwendig Gegenstand latreutischer Huldigung. Sofort erscheinen dann auch ihre geschaffenen Vorzüge nur als wesentlich untergeordnete Gründe der Verehrung, welche zwar in der Verehrung mitberücksichtigt werden können, aber nicht isolirt, sondern in innigster Verbindung mit dem Grunde der latreutischen Verehrung, als von ihm getragen und durchdrungen, betrachtet werden müssen und deßhalb nicht einen schlechthin außer und neben dem latreutischen Kulte stehenden, sondern nur einen von diesem beseelten und verklärten und dadurch zu einem latreutischen gestalteten dulischen Kult begründen — in ähnlicher Weise, wie bei Gott der seinem dominium entsprechende dulische Kult mit dem seiner höchsten inneren Vollkommenheit entsprechenden latreutischen Kult innerlich verbunden ist und darum kein bloß dulischer, sondern ebenfalls ein latreutischer Kult ist (vgl. *Thom.* 3 p. q. 25 art. 2).

Insbesondere gehört es zur naturgemäßen Verehrung der Menschheit 707 Christi, resp. Christi als Menschen, daß 1) die seiner Menschheit eigene accidentelle Vollkommenheit zwar nach ihrem inneren Werthe geschätzt, aber zugleich als Eigenthum einer göttlichen Person und als Ausfluß und Reflex der ungeschaffenen Vollkommenheit der die Menschheit substanziell salbenden Gottheit in's Auge gefaßt wird. Ferner gehört dahin 2), daß die übernatürliche Thätigkeit der Menschheit Christi, namentlich ihre Liebe zu Gott und den Menschen, sowie die Werke dieser Liebe, bei der auf sie gegründeten Verehrung als eine der Person Christi und des göttlichen Logos angehörige und von ihr geübte Thätigkeit, sowie als eine äußere Bethätigung und Kundgebung der ungeschaffenen Liebe ihrer Gottheit aufgefaßt wird. Wenn endlich 3) die erlösende, und durch die Erlösung die Menschen regenerirende und so dieselben auf neue Weise zum Eigenthum Christi machende Wirksamkeit seiner menschlichen Thätigkeit als Grund der Verehrung in Betracht kommt: so schließt diese Wirksamkeit, weil auf der unendlichen Würde der Person beruhend, schon formell als Wurzel ihrer Kraft den Grund der latreutischen Verehrung in sich ein, so daß die Verehrung Christi als des Erlösers und seiner Menschheit als des Organs der Erlösung ebenso wesentlich eine latreutische ist, wie die Verehrung Gottes als

des Schöpfers. Demgemäß wird dann auch die Erlösung sehr häufig neben die Erschaffung als Grund latreutischer Verehrung hingestellt und zwar ebenso als spezifischer Grund der latreutischen Verehrung für Christus als Menschen betrachtet und behandelt, wie die Erschaffung einen solchen Grund für Christus als Gott bildet.

708 Daß im öffentlichen Cult der Kirche wenigstens in der Regel nur die latreutische Verehrung Christi und seiner Menschheit geübt wird, räumen auch die meisten Gegner unter den TT. ein, obgleich das Argument, daß Christus hier nie um seine Fürbitte angegangen werde, nicht durchschlagend oder vielmehr praeter quaestionem ist; denn auch der betende Christus bleibt als solcher anbetungswürdig, und gerade dieselbe persönliche Würde, welche den betenden Christus anbetungswürdig macht, ist auch Bedingung der eigenthümlichen Kraft seines Gebetes. Die Unzulässigkeit des Ora pro nobis in Beziehung auf Christus beruht vielmehr darauf, daß — und erstreckt sich auch nur soweit, als — dadurch Christus mit andern Heiligen auf Eine Linie gestellt, und demnach angedeutet würde: Christus könne bloß bitten und nicht zugleich kraft seiner Gottheit und der besonders nach der Auferstehung seiner Menschheit übertragenen Macht ohne Bitte seinerseits gewähren, oder aber seine menschliche Bitte sei bloß Bitte und nicht ein durch die Würde des Sohnes Gottes und seiner unendlichen Verdienste getragener vollberechtigter Anspruch. Es ist daher auch gar nicht unstatthaft, vielmehr eine vielgepflegte fromme Uebung, Christum darum zu bitten, daß er seine unendlichen Verdienste für uns dem Vater vorstelle, weil darin seine Würde und sein Vorrecht ausdrücklich anerkannt ist.

709 Dagegen wird man selbst aus mehr oder weniger privaten, kirchlich approbirten Gebetsformeln kein Beispiel anführen können, worin ein bloß hyperdulischer Cult ausgesprochen läge; denn die an die Menschheit Christi gerichteten oder auf ihre besonderen Vorzüge reflektirenden Gebete betrachten dieselbe stets in und mit der Person Christi resp. in der ihr durch die Person erwachsenden Würde und Kraft, oder lassen sich doch immer in diesem Sinne deuten, wie das bezüglich der Oration Sacrosanctae schon oben (n. 648) bemerkt wurde. In dem Gebete: Anima Christi ist das um so offenbarer, weil hier die Gebete, wie an die Seele Christi, so auch an seinen Leib und an die Theile seines Leibes gerichtet werden, was nur durch eine poetische Figur geschehen kann, und weil ferner allen diesen Theilen eine Kraft zugeschrieben wird, die sie nur vermöge der hypost. Union mit der Gottheit besitzen. Vgl. zu Gunsten des hyperdulischen Cults *Salmant.*, *Suarez* ll. cc.; dagegen *Vasquez* disp. 96 cap. 4 ff. u. *Thomassin* l. 12 c. 3 gegen Ende.

710 V. Daraus, daß Christus auch als Mensch anbetungswürdig ist, folgt ebensowenig, daß auch er sich selbst als Menschen wegen seiner unendlichen Würde anbeten kann, als Gott sich selbst anbeten kann; denn die Anbetung als eine Unterwerfung schließt immer eine wenigstens relative substanzielle Verschiedenheit und Unterordnung des Anbetenden als solchen gegenüber dem Angebeteten ein. Demnach kann Christus als Mensch sich selbst nur als Gott in der Einheit mit dem Vater anbeten. Aber das kann er auch wirklich, ungeachtet, daß er selbst für Andere anbetungswürdig ist, weil er als Mensch eine von der göttlichen Natur verschiedene und derselben untergeordnete Natur besitzt. Die ihn als Menschen anbetungswürdig machende Würde seiner Person bedingt nur, daß er nicht als ein schlechthin von Gott verschiedenes Wesen oder als ein Wesen von ungleicher Würde Gott anbetet, und daß er deßhalb Gott eine seiner unendlichen Würde an Werth gleichkommende Anbetung darbringen kann; ja sie macht sogar diese Anbetung selbst in dem Sinne anbetungswürdig, daß die einer Handlung gegenüber denkbare Verehrung sich hier zur Verehrung einer unendlich schätzbaren Handlung gestaltet. Gerade die Vollziehung dieser unendlich werthvollen An=

betung und besonders des Anbetungsopfers, worin Christus sich selbst Gott weihte und dadurch sich auf eine neue Weise „heiligte", begründet hinwiederum in der Menschheit Christi als dem Prinzip und Inhalt des Anbetungsopfers eine neue besondere Form der Anbetungswürdigkeit, indem sie der Titel einer besonderen Verehrungswürdigkeit ist, die aus dem ursprünglichen Titel der Anbetung den Charakter der latreutischen Verehrung empfängt. Demgemäß wird in der Apokalypse der Mensch Christus gerade als Agnus occisus oder Opferlamm, von der Kirche der gekreuzigte Christus zur Anbetung vorgestellt; und da Christus als Mensch gerade durch sein Opfer Erlöser und als Erlöser Prinzip und Herr des Reiches der Gnade ist, so wird die spezifische Anbetung Christi als Menschen in der Regel ebenso auf ihn als Opfer und Erlöser, wie die spezifische Anbetung Gottes auf ihn als den Schöpfer alles außergöttlichen Seins bezogen.

VI. Wie die Menschheit Christi überhaupt, so ist auch jeder 711 Theil derselben, sowohl außer als in der Verbindung der Theile untereinander (vgl. Bulle Auctorem fidei prop. 63) Gegenstand des latreutischen Kultus. Man darf daher, wo besondere Gründe vorliegen, einen einzelnen Theil zum Gegenstande einer besonderen Verehrung zu wählen, auch diesen Theil zum besonderen Gegenstande der latreutischen Verehrung machen; daß dadurch Christus auseinandergerissen würde, kann nur der baare Unverstand oder muthwillige Bosheit behaupten.

Solche besondere Gründe liegen namentlich bei denjenigen Theilen der 712 Menschheit Christi vor, an welchen und durch welche er in besonderer Weise seine erlösende Opferliebe zu Gott und den Menschen bethätigt hat, und welche deßhalb diese Liebe uns in besonders anschaulicher und lebendiger Weise vorführen. Denn als Organe der Opferliebe in ihrer Richtung auf Gott, dem das Opfer dargebracht wird, haben diese Theile eine besondere Heiligkeit und stellen die lebendige Heiligkeit der Menschheit Christi in ihrer äußeren Vollendung vor; und als Organe der Opferliebe in der Richtung auf die Menschen, für welche diese Liebe das Opfer darbringt, beanspruchen und erwecken sie insbesondere die dankbare Gegenliebe von Seiten der Menschen dergestalt, daß sowohl sie selbst uns in besonderer Weise werth und theuer sein müssen, wie auch in ihnen die Liebe Christi in vollkommenster Weise als dankeswürdig sich darstellt.

Demgemäß werden von der Kirche insbesondere die heiligen Wund- 713 male der Hände, der Füße und der Seite Christi (resp. die mit den Wundmalen bezeichneten Hände, Füße und Seite), an welchen die äußeren Opferleiden Christi am deutlichsten und lebendigsten hervortreten, zur Anbetung vorgestellt. In noch vollerem Maße aber richtet sich der besondere Kult auf das heiligste Herz Jesu als den unmittelbar und ganz vorzüglich von den inneren Opferleiden affizirten Theil des Leibes Christi, weil die inneren Leiden Christi größer und werthvoller waren als die äußeren. Dazu kommt aber beim Herzen noch ein weiterer doppelter Vorzug. Einerseits ist das Herz die Quelle des durch die äußeren Wunden vergossenen Blutes, dessen gänzliche Hingabe durch die Durchbohrung des Herzens vollendet wurde; mithin bildet das Herz den eigentlichen Kern des materiellen Opfers Christi oder den innersten und edelsten Theil der victima, und zu-

gleich mit Vorzug den Altar, an welchem nicht nur, sondern in welchem und aus welchem die Vergießung des Blutes stattfand, so daß hier die Opferung in ihrer höchsten äußeren Vollendung erscheint. Andererseits ist das Herz, wie der materielle Sitz der inneren Leidensaffekte, so auch der materielle Sitz des Affektes der Liebe, aus welcher die innern Leiden hervorgehen und durch welche alle äußeren Leiden übernommen werden — nicht zwar als Prinzip dieser Liebe, sondern als das Substrat, woran und worin sich diese Liebe im leiblichen Organismus unmittelbar und spezifisch in sinnlich empfindbarer Weise äußert und offenbart; es ist mithin auch der Altar, auf welchem das Opferfeuer brennt, sowie das lebendige Organ der priesterlichen Opfergesinnung. Alles dieses läßt sich nach kirchlichem Sprachgebrauche darin zusammenfassen, daß das heiligste Herz Jesu das vollkommenste Symbol oder Sinnbild der Opferliebe Christi ist; aber eben dieses ist jenes Herz nur darum, weil es ein mit der versinnbildeten Liebe wahrhaft erfülltes und organisch verbundenes, ihr als Sitz und Organ dienendes Sinnbild, und so ein reales, natürliches und lebendiges Sinnbild derselben ist. Demnach ist jenes Herz auch nicht bloß ein zur Verehrung der Liebe Christi anregendes Erkenntnißmittel, noch ein bloß nebenbei oder gelegentlich zum Zwecke der Verehrung der Liebe Christi in die Verehrung mit hineinbezogener Gegenstand der Verehrung; es ist vielmehr in, mit und wegen dieser Liebe in der Weise Gegenstand der Verehrung, daß es als von dieser Liebe erfüllt, informirt und beseelt gedacht wird (wie die Menschheit Christi wegen ihrer Gottheit angebetet wird), und daß hinwiederum die Liebe in concreto gerade als eine in dem Herzen thronende und in demselben wirksame Liebe betrachtet wird.

714 Einige TT. haben die reale Beziehung des leiblichen Herzens zur Liebe und zu den sonstigen Affekten der Seele mit den Worten ausgedrückt, das leibliche Herz sei comprincipium, also Mitursache der Liebe und der Affekte der Seele. Gegen diese Auffassung hat in neuester Zeit P. Joseph Jungmann in mehreren Schriften mit Recht polemisirt, ist aber dabei in das entgegengesetzte Extrem verfallen, daß er das Herz auch nicht mehr als Sitz und Organ der Liebe und Affekte gelten lassen wollte. Allerdings sind bei der apprehensiven Thätigkeit der Seele (z. B. beim Sehen, Hören) die betreffenden Theile des Körpers nur insofern Sitz, Träger und Organ der betreffenden Thätigkeit, als sie diese selbst vermitteln und mitverursachen. Aber bei der appetitiven und affektiven Thätigkeit der Seele, die ein motus ab anima, nicht ad animam ist, kann und muß naturgemäß der Theil des Körpers als Sitz, Träger und Organ desselben gelten, woran dieselbe unmittelbar sich äußert, resp. welcher von ihr unmittelbar affizirt und dadurch in die Affektion der Seele mit hineingezogen wird. Daß dieses beim Herzen der Fall sei, kann keine Physiologie bestreiten; und speziell beim Herzen Jesu ist diese Auffassung auch die einzig richtige, weil nicht bloß aus physiologischen Gründen, sondern noch mehr aus theologischen in der heiligen Menschheit Jesu die ganze affektive Bewegung von oben nach unten ausgehen und sich entfalten mußte. Näheres über den Herz-Jesu-Cult s. bei *Nilles*, de rationibus festorum sanctissimi ex Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae; J. Jungmann in zwei Schriften (Innsbr. 1869 u. 1871); *B. Jungmann*, de Verbo inc. n. 265 ff.

§ 239. Die aus der Constitution und dem Ursprunge Christi sich ergebenden substanzialen Relationen desselben im Allgemeinen.

715 I. Unter den aus der Constitution und dem Ursprunge Christi für seine Person sich ergebenden Folgen verdienen eine besondere Behandlung

die Relationen Christi zu anderen Wesen. Denn in diesen Relationen offenbart sich zunächst die in dem persönlichen Charakter Christi gründende Rangordnung desselben auf der Stufenleiter der Wesen und seine Stellung im Universum, wodurch die ihm thatsächlich zugewiesene eigenthümliche Aufgabe und Wirksamkeit bedingt wird. Sodann bekundet sich in ihnen vorzugsweise sowohl die Natur und Tragweite der Christo spezifisch eigenthümlichen gemischten Prädikate, als auch der Charakter des in Christo stattfindenden Austausches der göttlichen und menschlichen Idiome, speziell die Mittheilung der gloria divina an den Menschen Christus und die damit gegebene Verklärung und Verherrlichung seiner menschlichen Idiome.

Zu den hier zu besprechenden Relationen gehören zunächst diejenigen, welche sich un- 716
mittelbar und förmlich als Relationen des Ursprungs oder als Relationen zu einem Prinzip darstellen, und die auch von jeher ausdrücklich als Folgen der hypost. Union für die Person Christi behandelt wurden, nämlich: die menschliche Sohnschaft Christi, welche sich auf den Ursprung seiner menschlichen Natur aus einer menschlichen Mutter gründet; die göttliche Sohnschaft Christi, welche auf den Ursprung seines persönlichen Prinzips aus Gott Vater beruht; und endlich die Relation Christi zu Gott als Gott und zu „seinem Gott", welche aus dem geschöpflichen Ursprung seiner menschlichen Natur aus Gott, resp. aus der durch Wirksamkeit Gottes nach Außen bewirkten Zusammensetzung seines Wesens sich ergibt. Diese Relationen werden aber gewöhnlich auch allein an dieser Stelle behandelt; und in der That gehören alle diejenigen Relationen nicht hierher, welche bloße Aemter Christi (z. B. Lehramt, Priesteramt) darstellen oder von Seiten der anderen Wesen, auf welche sie gerichtet sind, nicht durch deren Wesenheit oder Constitution, sondern durch eine zufällige Lage oder Beschaffenheit derselben bestimmt werden. — Neben solchen amtlichen resp. mehr zufälligen Relationen Christi zu anderen Wesen, namentlich zu sämmtlichen vernünftigen Creaturen und den Menschen insbesondere, gibt es aber auch solche, welche ähnlich, wie die Relationen des Ursprungs, die aus der Constitution und dem Ursprunge Christi sich ergebende Stellung desselben gegenüber anderen Wesen als solchen, d. h. mit Rücksicht auf deren Wesenheit und Ursprung, bestimmen; und eben diese enthalten zugleich die Grundlagen und die Grundtypen für die Aemter Christi und dessen Funktionen gegenüber den zufälligen Bedürfnissen anderer Wesen. Dieselben lassen sich zusammenfassen in den Relationen des Herrn und des Hauptes der Creaturen und des Mittlers zwischen den Creaturen und Gott, welche sämmtlich gegenüber den Ursprungsrelationen Christi eine Abhängigkeit anderer Wesen von Christus darstellen. Diese Ausdrücke bezeichnen an sich schon deutlich genug, besonders aber in dem Sinne, in welchem sie von den VV. erklärt werden, Verhältnisse, welche unmittelbar auf die Constitution und den Ursprung Christi gegründet sind und in Gemeinschaft mit den Relationen des Ursprungs ihrerseits die Aemter Christi in ähnlicher Weise begründen, wie in der menschlichen Familie, im Gegensatz zur öffentlichen Gesellschaft, die amtlichen Funktionen oder Dienste der Familienglieder nicht durch bloße Bestallung, sondern durch das natürliche Verhältniß der betr. Personen zu einander begründet sind. Die Berechtigung und wissenschaftliche Nothwendigkeit, diese Relationen in Gemeinschaft mit denen des Ursprungs hier zu behandeln, wird sich aus der Darstellung von selbst ergeben. — Zwei Relationen wurden übrigens schon in den beiden vorhergehenden §§ behandelt, nämlich die Aehnlichkeit Christi mit Gott und seine Anbetungswürdigkeit gegenüber den Creaturen. Indeß sind diese Relationen an und für sich mehr sogen. relationes *rationis,* als relationes reales; letzteres sind sie nur insofern, als sie mit den realen Relationen Christi als Sohn zu Gott als seinem Prinzip und als Herr zu den Creaturen zusammengefaßt werden.

Der hl. Thomas behandelt den größten Theil dieser Relationen ex professo unter den zu den Folgen der hypost. Union gehörigen Prädikaten, quae dicuntur de Christo in comparatione ad Patrem (subjectio — insbesondere subjectio activa, womit sofort das sacerdotium verbunden wird — et filiatio) et in comparatione ad nos (adorabilitas und mediatio pro nobis ad Deum) (qq. 20—26). Die Relation des caput hominum

ist dagegen bei ihm schon früher bei der Gnade Christi erörtert (q. 8), während die filiatio humana erst später in der Geschichte Christi (q. 34) zur Sprache kommt. Manche Commentatoren (wie *Val.*) und viele andere TT. behandeln hier alle irgendwie relativen Namen oder „Titel" Christi oder haben später einen eigenen Traktat de titulis Christi, worin die Aemter Christi mit eingeschlossen, und auch die den einzelnen Wirkungen oder Wirkungsweisen entsprechenden Namen alle in einer Reihe aufgeführt werden. Die reichhaltigste in diesem Stile gehaltene Arbeit ist der zweite Band von *Theoph. Reynaud* de Christo (opp. omn. t. II).

717 II. Die hier in Rede stehenden Relationen lassen sich im Allgemeinen mit Rücksicht auf ihre Basis als substanziale = wesenhafte und natürliche Relationen bezeichnen, d. h. als solche Relationen, die aus der Constitution und dem Ursprunge der auf einander bezogenen Glieder in ähnlicher Weise sich ergeben, wie die fundamentalen Relationen des natürlichen Menschen zu den unter und über ihm stehenden Wesen, bezw. die Relationen der Glieder einer menschlichen Familie (bes. der ersten) zu einander. Ihrer Form nach sind es entweder Relationen der Verbindung und Gemeinschaft (wie die „filiationes"), oder der Abhängigkeit und Unterordnung resp. der Hegemonie und Ueberordnung (wie servitus und dominium), oder beides zugleich (wie caput und mediator), so jedoch, daß beide Arten von Relationen überall mehr oder weniger in eigenthümlicher Weise verbunden sind und sich durchdringen, ganz ähnlich, wie dieß auch in den Relationen innerhalb der menschlichen Familie stattfindet. Am deutlichsten tritt diese Verbindung und Durchdringung, wie auch der substanziale und natürliche Charakter dieser Relationen hervor in der Relation des Hauptes, welche zugleich die innigste Gemeinschaft und eine mit derselben verbundene und durch dieselbe näher bestimmte relative Abhängigkeit und Unterordnung ausdrückt. Wie nun der Apostel in den erhabenen Worten caput viri Christus, caput autem Christi Deus (I Cor. 11, 7) durch den Begriff des Hauptes den Begriff des Mittlers nach beiden Seiten hin in seiner ganzen Tiefe bestimmt: so lassen sich auch die sämmtlichen übrigen Relationen in Christus durch diesen Begriff nach ihrem concreten und realen Wesen bestimmen. Denn in der menschlichen Sohnschaft ist Christus Haupt der Mutter, als sie mit sich verbindend und sich aneignend. In der Herrschaft über die Creaturen ist er Haupt der Creaturen, inwiefern diese Herrschaft ihm als dem erhabensten Gliede des Weltganzen zukommt. Er ist ferner in der Weise als Mensch Sohn Gottes, daß er relativ Gott untergeordnet ist und hiedurch seine Gemeinschaft mit Gott modificirt wird; und umgekehrt ist er in der Weise als „Diener" Gott untergeordnet, daß diese Unterordnung durch die substanziale Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater modificirt wird. Wie demnach diese beiden Relationen einzeln in ihrer Weise dem Verhältnisse der Glieder zum Haupte entsprechen, so fließen sie auch beide in der Relation Christi zu Gott Vater als seinem Haupte zusammen.

718 Soweit diese Relationen sich formell aus dem Ursprunge und Wesen Christi, resp. der zu ihm in Beziehung gesetzten anderen Wesen, ergeben, sind sie im engsten Sinne natürliche Relationen; und dasselbe gilt von allen Relationen der Gemeinschaft, soweit diese Gemeinschaft Christo selbst zukommt. Sobald es sich aber um eine in diesen Relationen ausgedrückte Gemeinschaft oder Association der Creaturen mit Christus und

durch Christus mit Gott handelt, ist dazu wie zur ehelichen Gemeinschaft ein positiver Akt der Vereinigung durch den Willen Gottes nothwendig. Nichtsdestoweniger ist auch diese Gemeinschaft, im Gegensatz zu jeder künstlichen oder rein moralisch-rechtlichen Gemeinschaft, als eine natürliche zu betrachten, weil sie, nach Analogie der ehelichen Gemeinschaft, 1) ebenso naturgemäß ist wie die Verbindung der Theile eines lebendigen Organismus, d. h. dem angeborenen und eben für diese Verbindung vom Urheber der Natur selbst bestimmten Charakter der verbundenen Glieder entspricht, und 2) durch die Macht des Schöpferwillens auch die Kraft der organischen Verbindung, vermöge deren das Verbundene zu einem Ganzen zusammenwächst, in sich repräsentirt (s. B. III. n. 425).

Der Umstand, daß die in Rede stehenden Relationen „natürliche" Rela- 719
tionen sind, hindert keineswegs, setzt vielmehr voraus, daß sie als spezifische Relationen Christi zugleich wesentlich übernatürlich sind; denn sie sind natürlich, inwiefern sie aus der Natur der in Beziehung gebrachten Glieder sich von selbst d. h. ohne Weiteres ergeben; sie sind übernatürlich, inwiefern das Wesen resp. der Ursprung wenigstens je Eines der bezogenen Glieder selbst schon übernatürlich ist. Wie sie deßhalb einen übernatürlichen Grund haben, so haben sie auch im Vergleich mit den gleichnamigen natürlichen Relationen bloßer Creaturen untereinander eine übernatürliche Gestalt und eine übernatürliche Kraft. Eben dadurch aber haben sie ferner, soweit sie unter dem Gesichtspunkte von Haupt und Glied aufzufassen sind, eine in höherem Maße natürliche, oder vielmehr naturhafte (= wesenhafte) Realität, als die gleichnamigen Relationen der Creaturen, indem sie ohne Vergleich mehr als diese die Gestalt und die Kraft des Verhältnisses von Haupt und Glied im animalischen Organismus repräsentiren.

Diese übernatürliche Gestalt und Kraft tritt bei den meisten Relationen 720
schon direkt und förmlich in ihren Namen hervor; denn die Namen Sohn Gottes, Herr aller Dinge, Haupt der geistigen Creaturen, Mittler zwischen Gott und der Creatur drücken offenbar positive und höchst erhabene Vorzüge Christi aus, welche in seiner göttlichen Salbung begründet sind; denn eben kraft seiner constitutiven Salbung zum vollkommenen Bilde Gottes ist Christus auch zum Sohne Gottes, zum Herrn aller Dinge und zum Haupte und Mittler der Creaturen gesalbt. Dagegen bezeichnen allerdings die Namen Menschensohn und Diener Gottes an sich keinen übernatürlichen Vorzug Christi, sondern eine Gemeinschaft mit der Niedrigkeit der natürlichen Menschen. Gleichwohl hat auch ihr Inhalt in Christus eine übernatürliche Gestalt und Kraft, inwiefern dieselben eine göttliche Person als Menschensohn und Diener Gottes unterstellen. Hiedurch nämlich erscheinen die betreffenden Relationen bei Christus so gestaltet, daß sie nicht, wie bei geschaffenen Personen, im Ursprunge und der Wesenheit der Person als solcher begründet, sondern von dieser durch freie Herablassung angenommen sind. Ueberdieß haben sie eine solche Kraft, daß die der menschlichen Sohnschaft Christi entsprechende Mutterschaft eine göttliche Mutterschaft, und die Dienstbarkeit des Menschen in Christus selbst eine göttliche, höchst glorreiche und heilige Dienstbarkeit ist. M. a. W. in ihnen zeigt sich die Eigenthümlichkeit Christi darin, daß durch die Kraft seiner Salbung nicht bloß er,

sondern auch seine Mutter, und in ihm selbst auch seine Dienstbarkeit geadelt, verherrlicht und geheiligt wird.

721 IV. Die Natur, die Gliederung und Ordnung der in Rede stehenden Relationen des Menschen Christus lassen sich am besten klar machen an denjenigen Relationen, welche sich aus der Constitution und dem Ursprunge des natürlichen Menschen, der als sichtbares Ebenbild Gottes und als „Deus terrestris“ (B. III. n. 335) Typus Christi war, ergeben. In der That sind die Relationen Christi nichts Anderes als Momente derjenigen Stellung, welche ihm als dem absolut vollkommenen äußeren Ebenbilde Gottes zukommt; und so wird sich auch hier, wie bei der Constitution und den Attributen Christi, die von Schrift und Tradition vorgezeichnete Analogie zwischen Adam und Christus fruchtbar erweisen.

722 1. Im ersten Menschen haben wir zuerst zwei Relationen der Verwandtschaft und Gemeinschaft, welche sich auf die Herkunft der beiden Bestandtheile dieses Wesens gründen, die aber darum nicht bloß Relationen dieser Bestandtheile, sondern des Ganzen mit Rücksicht auf diese Bestandtheile sind. Indem nämlich der Mensch aus der Erde gebildet und durch den Odem Gottes beseelt ist, erscheint er einerseits als erdgeborenes (γεογενής) und erdverwandtes, und andererseits als (in weiterem Sinne) gottgeborenes und gottverwandtes Wesen. Diesen beiden Relationen entspricht in Christus einerseits die menschliche und andererseits die göttliche Sohnschaft, von denen jene auf dem Ursprunge seines Fleisches oder seiner menschlichen Natur aus dem Fleische, diese auf dem Ursprunge seines Geistes oder seines persönlichen Prinzips aus dem „Geist“ beruht. Diese Analogie zeigt sich insbesondere auch in Folgendem. Wie im Menschen die Erde dadurch, daß ein Theil derselben mit einer geistigen Seele verbunden worden, an der Würde des Geistes theilnimmt, und die in der Gottverwandtschaft ausgedrückte Herrlichkeit der Seele sich dem ganzen Menschen mittheilt: so nimmt in Christus die irdische Mutter als Mutter Gottes an der Würde Gottes Theil, und die Herrlichkeit des Sohnes Gottes geht auch auf den Menschen Christus und seine Menschheit über.

723 2. Im ersten Menschen haben wir ferner zwei Relationen der Unterordnung resp. Ueberordnung, welche ebenfalls (freilich nicht so exclusiv) den beiden Bestandtheilen seines Wesens entsprechen. Einerseits ist er, wie alle übrigen irdischen Wesen, von Gott durch dessen äußeres Wirken gemacht oder geschaffen, und zwar für Gott selbst geschaffen, also nach Wesen und Ursprung eine ganz im Dienste Gottes stehende Sache oder geborener Diener Gottes; andererseits ist er aber als Gleichniß Gottes um seiner selbst willen gemacht, also keine bloße Sache Gottes, sondern eine ihm angehörige dienende Person, die Gott ehren, lieben und genießen kann und von ihm hinwiederum geliebt und in Ehren gehalten wird, also ein dienender Hausgenosse Gottes. Darum aber sind auch die übrigen irdischen Wesen um seinetwillen gemacht, so daß er der geborene Herr dieser Wesen, und zwar speziell der ihm zunächst verwandten, der Thiere, ist. In ähnlicher Weise ist Christus von Seiten seiner menschlichen Natur Sache und Diener Gottes, aber auch in dieser Unterordnung eine mit Gott wesenhaft verbundene heilige Sache und eine die Würde Gottes selbst theilende Person, also ein ganz eigenartiger Diener, dem Gott nicht schlechthin als Herr gegenübersteht, und von Seiten der Person zugleich der geborene Herr nicht bloß der unpersönlichen, sondern aller geschaffenen Wesen, insbesondere auch derjenigen, die ihm der Natur nach am nächsten stehen oder vielmehr gleich sind, der vernünftigen Wesen. Beides (Herr der Creaturen und Diener Gottes) ist er deßhalb, weil er zwar seiner Menschheit nach geschöpflich, aber nicht seinem ganzen Wesen nach geschöpflich ist, vielmehr sein persönliches Prinzip, wie ungeschaffen, so auch Schöpfer alles Geschaffenen ist.

724 3. Endlich finden wir beim ersten Menschen zwei Relationen, deren Name nicht mehr je einem Bestandtheile seines Wesens entspricht, nämlich seine Eigenschaft und Stellung als Prinzip der Einheit und Vollendung für eine Gesammtheit von Wesen, welche Stellung förmlich auf die Verbindung beider Bestandtheile und die dadurch bedingte substanzielle Eigenart

des Ganzen gegründet ist. Als zugleich mit den andern Wesen verbunden und über sie hervorragend und so ihr ganzes Reich in sich zusammenfassend und vollendend, ist der natürliche Mensch das geborene und substanziale natürliche Haupt der sichtbaren Schöpfung; und indem er, zwischen dieser und Gott stehend und näher als sie mit Gott verbunden, dieselbe mit Gott und Gott mit ihr in Beziehung und Verbindung setzt, ist er überdieß geborener und substanzialer Mittler zwischen der sinnlichen Welt und Gott. In ähnlicher, aber höherer Weise ist Christus kraft der Zusammensetzung seines Wesens das geborene und substanziale übernatürliche Haupt der gesammten, auch der vernünftigen Creatur, und ebenso auch geborener und substanzialer Mittler zwischen der gesammten Creatur und Gott.

Die Relationen Christi erscheinen hier in derselben Reihenfolge, wie oben n. 716, 725
nur anders verbunden. Während dort je drei Relationen die Beziehungen Christi auf seine Prinzipien und anderer, von ihm abhängiger Wesen auf ihn selbst repräsentiren, haben wir hier drei Paare von Relationen, in denen je eine Relation nach unten, die andere nach oben geht. — In den beiden ersten Paaren findet ein Austausch der göttlichen und menschlichen Idiome statt, so zwar, daß eben dieser Austausch die eigenthümliche Gestalt und Kraft jener Relationen bei Christus enthält, und daß umgekehrt nirgendwo so sehr, wie in ihnen, die tiefere Bedeutung des Austausches der Idiome sich geltend macht; das dritte Paar hingegen repräsentirt per exc. die gemischten Prädikate Christi, in denen sich Göttliches und Menschliches durchbringen. — Zwischen den beiden ersten Paaren besteht sodann der Unterschied, daß die menschliche Natur im ersten Paare als Grund einer Relation nach unten, im zweiten als Grund einer Relation nach oben, das göttliche persönliche Prinzip aber umgekehrt im ersten Paar als Grund einer Relation nach oben, im zweiten als Grund einer Relation nach unten auftritt. — Dagegen haben die beiden ersten Paare das gemeinsam, daß sie zusammen dem letzten Paare als Grundlage dienen, und in demselben zusammenlaufen und gipfeln; oder vielmehr die fünf ersten Relationen vereinigen sich zur Constitution der sechsten, nämlich der Mittlerschaft, in welcher Christus als das Bindeglied aller Wesen erscheint, und welche zugleich die unmittelbare Basis und die bestimmende Form für sämmtliche amtliche Funktionen Christi bildet, weil diese nichts Anderes sind, als die ministeria Mediatoris — vor Allem aber für dessen Priesterthum, in welchem als dem ministerium per exc. die aktive Mittlerschaft sich concentrirt und zugleich die substanziale Mittlerschaft ihren vollkommensten Ausdruck findet.

§ 240 a. Die auf dem materiellen Ursprunge seiner menschlichen Natur beruhende menschliche Sohnschaft Christi als angenommene Sohnschaft des Gott Logos, und die ihr entsprechende Mutterschaft als göttliche Mutterschaft, besonders im Hinblicke auf den Grund und den *terminus* derselben.

Literatur: *Lomb.* l. 3. dist. 4. 5. 8; dazu *Bonav., Thom.; Thom.* 3. p. q. 35; dazu *Valentia, Suarez; Petav.* l. 5. c. 14 ff.; *Thomassin* l. 3. c. 15; *Le Grand* diss. 4. c. 2. a. 2.; v. Schäzler, § 13; Morgott, Mariologie I.; *Borgianelli* la maternità divina Neapel 1874.

I. Vor allem ist es Glaubenslehre, daß Christus und speziell der 726
Mensch Christus, als wahrhaft und eigentlich aus einer menschlichen Mutter gezeugt, ebenso wahrhaft und eigentlich der Sohn einer menschlichen Mutter ist wie jeder andere Menschensohn, daß also Christo, ungeachtet des übermenschlichen Ursprungs seiner Person, eine wahre und eigentliche menschliche Sohnschaft zukommt. Im Hinblick auf das bei der Zeugung wirklich betheiligte mütterliche Prinzip muß man diese menschliche Sohnschaft Christi, resp. die ihr korrespondirende Mutterschaft, sogar auch eine natürliche nennen, weil von Seiten der Mutter in Bezug auf die Erzeugung der menschlichen Natur und deren Mittheilung an die Person Christi durch Empfängniß und

Geburt positiv alles das geleistet worden ist, was von Seiten der Mutter natürlicher Weise in der Zeugung des Kindes geleistet wird.

727 Dagegen ist im Hinblick auf die Jungfräulichkeit der mütterlichen Zeugung und die Präexistenz des persönlichen Prinzips Christi dessen menschliche Sohnschaft allerdings von der natürlichen Sohnschaft der übrigen Menschen darin wesentlich verschieden, daß ihr keine menschliche Vaterschaft entspricht, und daß sie mithin ausschließlich eine Beziehung zu einem mütterlichen Prinzip darstellt. Zwar wird in der hl. Schrift Christus auch als Sohn der väterlichen Ahnen Maria's (z. B. Davids), und diese mithin als seine Väter, bezeichnet. Aber diese ahnenväterliche Sohnschaft ist bei Christus wiederum wesentlich verschieden von der der übrigen Menschen. Die letztere involvirt nämlich eine Fortsetzung des väterlichen Einflusses bis unmittelbar in die Zeugung des Sohnes, der in seiner ganzen Existenz von ihr abhängt. Die erstere aber bezieht sich auf die natürlichen Ahnen nur vermittelst der jungfräulichen Mutter und drückt daher auch der väterlichen Ahnenschaft den Charakter eines bloß mütterlichen Verhältnisses auf, d. h.: sie stellt Christum zu seinen väterlichen Ahnen bloß insofern in Beziehung, als aus ihrem Stamme der Stoff seines Leibes entnommen ist, und er ihnen vermittelst seiner übernatürlichen Empfängniß in Maria in einem höheren Sinne, als die natürlich erzeugten Kinder, als ein durch ihre Sehnsucht und durch den Glauben an die göttliche Verheißung empfangener Sohn von Gott geschenkt ist. Dieser Umstand aber bringt es weiter mit sich, daß die menschliche Sohnschaft Christi, was bei keiner natürlichen der Fall, auf die gesammte Menschheit ausgedehnt werden kann und ausgedehnt ist, inwiefern diese mit dem ersten Stammvater Christi, der zugleich ihr Stammvater ist, eine „massa" bildet, woraus der Stoff des Leibes Christi entnommen wurde, und Christus in Adam auch ihr als ersehnter, verheißener und erwarteter Sohn geschenkt ist im Sinne des prophetischen Wortes Js. 9, 6: Parvulus natus est *nobis* et filius datus est *nobis*. In dieser Weise ist Christus gerade wegen seines übernatürlichen Ursprunges sogar der Menschensohn per exc., wie Adam der Menschenvater per exc.

728 Diesem Gedanken entsprechend wird Christus treffend im Protoevangelium, im Gegensatz zu den übrigen Menschen semen *mulieris* genannt. Dabei beachte man, daß in der heiligen Schrift — was in der Vulgata nicht immer ersichtlich — Christus unter dem Gesichtspunkte des Sprossen stets nur auf Gott bezogen wird. Die Thätigkeit der menschlichen Zeugungsprinzipien wird nämlich ihm gegenüber stets nur so ausgedrückt, wie die der Erde gegenüber den Pflanzen, welche nur als ein „Hervorgehenlassen" (Jazah) oder proferre, fructificare (Pharah), nicht auch als aktives Sprießen bezeichnet wird (so z. B. auch Gen. 1, 11, wo die Vulgata germinet hat). Demgemäß steht auch Js. 45, 8 statt terra germinet Salvatorem im Hebr. Pharah, während für: et justitia orietur simul sproffen (Zamach) steht. Letzteres weist dann sinnig auf das „Herabthauen des Gerechten" vom Himmel zurück, kraft dessen eben in der Frucht der Erde „die Gerechtigkeit" hervorsproßt; denn der herabthauende Gerechte ist nichts Anderes, als „der Sproß der Gerechtigkeit" bei Jerem. 33, 25, der vermöge seines Ursprungs die Wurzel der Gerechtigkeit für die ganze Welt sein kann und soll.

729 II. Nach dem ausdrücklichen Dogma ist aber die menschliche Sohnschaft Christi näher dahin zu erklären und zu bestimmen, daß dieselbe nicht bloß Christo schlechthin oder auch dem Menschen Christus, sondern dem fleischgewordenen

Gott Logos, d. h. der göttlichen Person des Logos, als ihrem Subjekte zuzuschreiben ist. Und zwar kann und muß man dem Dogma zufolge ebenso wahrhaft und eigentlich sagen, der fleischgewordene Gott Logos sei aus Maria mütterlich gezeugt, resp. von ihr empfangen und geboren worden, und deßhalb ihr Sohn und sie seine Mutter, wie man von andern Müttern sagt, sie seien die Mütter menschlicher Personen.

Diese Wahrheit liegt unmittelbar als einfache Analyse und noth- 730
wendige Folge in der anderen Wahrheit, daß Christus der Sohn Maria's ist. Wenn nämlich Christus eben kein anderes Wesen ist als das Compositum des Verbum incarnatum, also als die fleischgewordene göttliche Person des Logos oder der durch den Logos persönlich constituirte Mensch: dann kann die Zeugung nicht eine Zeugung der Person Christi sein, ohne eine Zeugung der göttlichen Person des Logos dem Fleische nach oder in ihrer persönlichen Identität mit dem durch sie persönlich constituirten Menschen zu sein. Nur dann würde die Zeugung Christi nicht auch zugleich wahrhaft und eigentlich eine Zeugung der göttlichen Person des Logos sein, wenn Christus nicht wahrhaft und eigentlich dieselbe Person wäre wie die göttliche Person des Logos, oder wenn die Zeugung zuerst einen bloßen Menschen hervorgebracht und dieser Mensch erst nachher wie immer mit dem Logos verbunden worden, nicht umgekehrt durch Menschwerdung des Logos entstanden wäre. In der That wurde von den Nestorianern die menschliche Geburt und Sohnschaft des Logos gerade deßhalb geläugnet, weil sie die Identität der Person Christi mit dem Logos läugneten; und ebenso wurde katholischerseits die menschliche Geburt und Sohnschaft des Gott Logos, sowie der derselben in Maria entsprechende Titel der Mutter Gottes, als durchaus nothwendiger und zutreffender Ausdruck für die wahre Gottheit des Menschen Christus aufgestellt.

Obgleich man aus dem Prädikate Mutter Christi, um die erhabene Eigenart 731
dieser Mutterschaft zu bezeichnen, an sich mit Recht auch die Formel χριστοτόκος (Christipara) bilden kann: so wurde doch diese Formel, weil von den Nestorianern eigens als Schiboleth ihrer Häresie aufgestellt, kirchlicherseits als verdächtig verworfen, und als technischer Ausdruck für die erhabene Eigenart der Mutterschaft Maria's die Formel θεοτόκος (Deipara, Gottesgebärerin) festgehalten. Die lat. VV. und Concilien geben θεοτόκος gewöhnlich mit Dei *genitrix*, während die Griechen nur selten den analogen Ausdruck θεογεννήτωρ gebrauchen; und in der That ist letzterer, weil er nicht so deutlich, wie Dei *genitrix*, den mütterlichen Charakter der Zeugung hervorhebt, nicht so passend wie jener. — Die dogmatische Definition des θεοτόκος auf Grund der mütterlichen Zeugung des Θεὸς Λόγος σαρκωθείς aus Maria ist enthalten in can. 1 des Ephesinum (s. oben n. 99), can. 6 des Cc. V (s. oben n. 230) und can. 3 des Conc. Lat. von 649 (s. oben n. 106). In den beiden letzteren Stellen wird zugleich erklärt, daß der Name θεοτόκος nicht καταχρηστικῶς (abusive), sondern ἀληθῶς und κυρίως *(vere* et *proprie)* zu verstehen sei; in dem Sinne nämlich, daß 1) der aus Maria gezeugte Mensch wahrhaft und eigentlich, nicht bloß, wie die Nestorianer sagten, dem Namen nach und uneigentlich, Gott sei, und zwar nicht bloß später Gott geworden, sondern in seinem Ursprunge als Gott in's Dasein getreten sei, und daß 2) umgekehrt der menschgewordene Gott wahrhaft und eigentlich, nicht bloß, wie die Nestorianer sagten, dem Namen nach und uneigentlich, d. h. durch Uebertragung der Zeugung eines mit Gott moralisch verbundenen Menschen auf Gott, aus Maria gezeugt sei. Vgl. hiezu *Fac. Herm.* l. c. pro def. 3. capit. c. 4: Si Deus *vere homo,* nec aliunde vere homo nisi nascendo ex Virgine, cur non dicatur Deus *vere natus* ex

Virgine? Et si Deus *proprie factus est homo* nec aliunde proprie factus est homo, nisi nascendo de Virgine, cur non dicatur etiam *proprie natus* ex Virgine? Manche VV. beziehen übrigens die *veritas* der generatio und der maternitas Dei auf die Wahrheit der mütterlichen Betheiligung Maria's beim Ursprunge Christi überhaupt, dagegen die *proprietas* darauf, daß Christus eigentlich Gott sei, was freilich dem Gedankengange des Conc. V. nicht entspricht.

732 Die heilige Schrift enthält zwar nicht den Ausdruck „Mutter Gottes", geschweige die Formel „Gottesgebärerin". Aber abgesehen von ihrer gesammten Lehre über Wesen und Ursprung Christi, enthält sie auch formell alle hierhin gehörigen Momente: 1) in der Isaianischen Weissagung und der Verkündigung des Engels, daß das von Maria Empfangene und Geborene der Emmanuel = „Gott mit uns" und „Sohn Gottes" sein werde; und 2) in den Worten des Apostels Röm. 1, 2 und Gal. 4, 4, daß der Sohn Gottes aus Maria geworden oder gezeugt worden; und endlich 3) in dem Gruße Elisabeths, welche Maria als „die Mutter meines Herrn" bewillkommnete.

733 In der Tradition war längst vor dem Ephesinum oft von einer zweiten zeitlichen Zeugung des Gott Logos aus Maria die Rede, wie denn diese Zeugung auch in dem Apostolicum ebenso direkt auf den Sohn Gottes, wie auf Christus bezogen wird. Selbst der Name θεοτόκος war längst vorher gebräuchlich, so daß Julian der Apostat den Christen vorwarf, sie hörten nicht auf, Maria Gottesgebärerin zu nennen, und *Greg. Naz.* (s. oben n. 194) hatte sogar das Anathema über die Gegner desselben ausgesprochen (s. die Stellen bei *Petav.* l. c. c. 14 und 15). Die reiche Bezeugung dieses Ausdruckes in der älteren Tradition haben denn auch die ursprünglich mit Nestorius befreundeten Antiochener in dem vor dem Ephesinum an Nestorius geschriebenen Briefe bekundet: Nomen, quod a multis saepe Patribus usurpatum, scriptum ac pronuntiatum est, adjungere ne graveris, neque vocabulum, quod piam rectamque notionem animi exprimit, refutare pergas. Etenim nomen hoc „Theotocos" nullus unquam ecclesiasticorum doctorum repudiavit. Qui enim illo usi sunt, et multi reperiuntur et apprime celebres; qui vero illud non usurparunt, nunquam erroris alicujus eos insimularunt, qui illo usi sunt . . . Etenim si id, quod nominis significatione offertur, non recipimus, restat ut in gravissimum errorem prolabamur; imo vero ut inexplicabilem illam Unigeniti Filii Dei oeconomiam abnegemus. Quandoquidem nomine hoc sublato, vel hujus potius nominis notione repudiata, sequitur mox illum non esse Deum, qui, etc. . . . Nulli nos periculo exponimus, si ea sentimus et loquimur, quae doctores in Ecclesia Dei celeberrimos sensisse et docuisse certo novimus. Es ist daher höchst unberechtigt, Cyrill als den Erfinder des „θεοτόκος" hinzustellen, und um so mehr ist es nur durch eine merkwürdige Zerstreutheit erklärlich, wenn selbst der sonst so vortreffliche Ephräm von Antiochien sogar einmal geäußert hat, Leo I. habe diesen Namen zuerst entschieden geltend gemacht!

734 Die Einwendung der Nestorianer, daß die Zeugung einer göttlichen Person aus Maria nothwendig auch die Erzeugung der göttlichen Person oder gar der göttlichen Natur aus Maria involvire, wird, wie bereits Cyrill bemerkte, schon dadurch zu nichte, daß schon die Zeugung des natürlichen Menschen nicht die Erzeugung alles dessen, was den Menschen zum Menschen macht, namentlich die der geistigen Seele, von Seiten der Mutter einschließt. Eher könnte man sagen, die Zeugung Gottes aus Maria schließe wenigstens ein, daß die göttliche Person erst mit und in Folge der Zeugung ihr Dasein erlangt habe, wie in der natürlichen menschlichen Zeugung der Mensch überhaupt, und insbesondere die Seele, zwar nicht durch die Thätigkeit der zeugenden Prinzipien allein, aber doch nur mit und in Folge derselben in's Dasein tritt. Wofern es sich hier um eine väterliche Zeugung handelte, würde dieser Gedanke allerdings näher liegen, obgleich selbst dann der Umstand, daß die menschliche Zeugung eben wesentlich Mittheilung der menschlichen Natur ist, darauf hinwiese, daß die göttliche Person nicht ihrem göttlichen Sein nach, sondern nur in der ihr mitzutheilenden menschlichen Natur Gegenstand der Zeugung sei. Aber es handelt sich hier eben um eine mütterliche Zeugung, welche wesentlich nur darauf abzielt, einer Person, deren Existenz anderswoher bestimmt wird, zur Verwirklichung ihres menschlichen Daseins zu verhelfen; und besonders beruht in unserm Falle die *generatio* Dei auf der conceptio = susceptio Dei, die nach dem Apostel durch eine missio Filii Dei bedingt wird (s. oben n. 533 ff.). Näheres darüber im Folgenden.

735 Es ist daher keine Gefahr, durch Betonung der Gottesmutterschaft Maria's der

Ehre Gottes und Christi zu nahe zu treten. Wohl aber ist eine große Gefahr für die Ehre Christi dort vorhanden, wo man seine Mutter nicht gerne und laut als Gottesmutter feiert. Wie die Nestorianer diesen Titel eben darum bestritten, weil sie Christus nicht als wahren Gott anerkannten: so hat der Protestantismus eben dadurch, daß er, angeblich um der Ehre Gottes und Christi willen, Maria die der Gottesmutter gebührende Ehre versagte, allmälig auch das Bewußtsein von der Gottheit Christi verloren.

Die dogmatische Bedeutung des Begriffes der Gottesmutterschaft Maria's ist aber um so größer, weil, wie die VV. oft hervorheben, das θεοτόκος für die ganze Lehre von dem Wesen Christi eine ebenso allseitige und durchschlagende Bedeutung hat, wie das ὁμοούσιος für die Lehre vom göttlichen Logos und von der ganzen Trinität. Wie nämlich das ὁμοούσιος den Logos als vom Vater persönlich verschieden und doch ihm gleich wesentlich darstellt, und so zugleich dem Sabellianismus und Arianismus entgegentritt: so charakterisirt das θεοτόκος denjenigen, dessen Mutter Maria ist, zu gleicher Zeit als wahren Gott und als wahren Menschen und zwar als einen den übrigen Menschen consubstanzialen Menschen, und tritt daher ebenso dem Eutychianismus und Apollinarismus wie dem Nestorianismus entgegen. (Vgl. *Damasc.* l. 3. c. 12, *Petav.* und *Thomassin.* ll. cc.)

Weil die menschliche Sohnschaft des Logos oder Gottes sich formell auf die über- 736 natürliche Vermittlung der Zeugung Christi aus Maria und namentlich auf die Empfängniß des Logos oder Gottes im Schooße Maria's gründet: so darf man dieselbe nicht ohne Weiteres auch auf die Ahnen Maria's ausdehnen, und kann daher nicht schlechthin sagen, der Logos oder Gott sei der Enkel Anna's oder David's, oder umgekehrt, Anna sei die Großmutter und David der Ahne Gottes. Mindestens muß man hier beifügen, was bei Maria nicht nöthig, „dem Fleische nach" (s. Röm. 9, 6); aber auch dann sind jene Ausdrücke noch nicht ganz angemessen, weil dadurch eine göttliche Person wie ein gewöhnliches Glied in die Kette der Nachkommenschaft eines menschlichen Ahnen herabgedrückt zu werden scheint, während bei Maria die jungfräuliche Mutterschaft sie selbst aus der Reihe der gewöhnlichen Mütter hinaushebt. Kirchlicherseits werden daher auch solche Ausdrücke nie angewandt. Zwar nennen einige griechische VV. (cf. Suiceri thes. v. Δαυΐδ) David θεοπάτωρ; aber es ist dieß mehr zu entschuldigen als nachzuahmen.

III. Um alle Schwierigkeiten zu beseitigen und zugleich eine oft zu 737 Tage getretene Verflachung des Begriffes der menschlichen Sohnschaft Gottes und der göttlichen Mutterschaft Mariä auszuschließen, muß auf das Wesen und die Bedingungen dieser Sohnschaft und Mutterschaft genauer eingegangen werden. Dieß kann aber mit Frucht nur geschehen, wenn zuvor der Begriff der natürlichen menschlichen Mutterschaft in's volle Licht gestellt ist.

Die bereits früher n. 538 gemachten Bemerkungen wieder aufnehmend, heben wir für 738 den gegenwärtigen Zweck Folgendes hervor. Vor Allem ist zu bemerken, daß die TT. in der Regel wie von dem Zielpunkt der Relation der Mutterschaft, so auch von dem Zielpunkt der zeugenden Thätigkeit, welche jener Relation zu Grunde ist, reden, indem sie das Gezeugte nicht etwa als Produkt oder Objekt der Zeugung, sondern als *terminus* derselben bezeichnen. Diese Redeweise hat zunächst den Vortheil, daß dadurch die Thätigkeit, welche die Relation der Mutterschaft begründet, in engere und förmliche Beziehung zu letzterer gesetzt wird. Zugleich aber wird dadurch von vornherein das Mißverständniß vermieden, daß das Gezeugte nur und gerade in sofern ein solches sei, als es durch die Zeugung allein oder durch deren Vermittlung in's Dasein tritt. Terminus der Zeugung besagt überhaupt bloß dieß, daß die zeugende Thätigkeit sich irgendwie auf das, was terminus genannt wird, beziehe, sei es als ihn erzeugend oder bloß zu seiner Erzeugung mitwirkend, ihm ein Sein mittheilend oder ihn selbst einem Subjekte mittheilend.

Die Mutterschaft (maternitas) im strengen Sinne des Wortes bezieht sich, wie 739 die Vaterschaft, nicht auf ein beliebiges, sondern auf ein persönliches Wesen, welches der zeugenden Thätigkeit der Mutter sein Dasein verdankt. Sie unterscheidet sich aber von der Vaterschaft wesentlich dadurch, daß die sie begründende zeugende Thätigkeit nur den Charakter einer untergeordneten Mitwirkung, und zwar, wie der lateinische Name maternitas es andeutet, einer materiellen Mitwirkung hat, weil sie nämlich in der

Darbietung des Stoffes besteht, der zu einem persönlichen Wesen gestaltet resp. in ein solches hineingestaltet werden soll. Damit hängt zusammen, daß die Mutterschaft sich wesentlich auf ein zusammengesetztes persönliches Wesen als auf den terminus relationis bezieht, auf ein geistiges aber nur insofern, als dieses das formale Prinzip in einem materiellen Wesen resp. der Inhaber einer materiellen Natur ist. Diese Bedingungen der Mutterschaft erfüllen sich in der natürlichen Ordnung nur bei der mütterlichen Zeugung in der menschlichen Natur. Aber eben hier bietet sich dann auch sofort ein doppelter Gesichtspunkt dar, unter welchem die Mutterschaft, wie die mütterliche Zeugung, gegenüber einem Menschen betrachtet werden kann (entsprechend der oben öfter erwähnten doppelten Auffassung der persönlichen Hypostase, resp. des persönlichen Suppositum, als res naturae und als persona).

740 1. Zunächst kann die Mutterschaft beim Menschen betrachtet werden unter einem Gesichtspunkte, der dem Menschen mit allen übrigen lebendigen Produkten der Natur gemeinschaftlich ist, nämlich als Verhältniß des mütterlichen Prinzips zu seiner „Frucht", d. h. zu einem stofflich aus demselben herausgestalteten, und in sofern von ihm herstammenden und aus ihm hervorgehenden lebendigen Wesen. Unter diesem Gesichtspunkte bildet der gezeugte Mensch insofern den Terminus der Relation der Mutterschaft, als er *animal rationale* oder ein durch ein geistiges Prinzip vollendetes Naturwesen ist, und er ist so auch insofern Terminus der mütterlichen Zeugung, als diese zum Zustandekommen dieses Naturwesens materiell mitwirkt. Aber damit ist keineswegs gesagt, daß alles, was irgendwie als „Frucht" und in diesem Sinne als „ein Gezeugtes" gelten kann, auch in der Weise gezeugt sei, daß es Terminus der Mutterschaft wäre. Dazu ist vielmehr vor Allem nothwendig, daß „das Gezeugte" ein selbständiges lebendiges Wesen sei. Wie diese Bedingung fehlt bei den aus einer Pflanze erzeugten Früchten, solange dieselben mit der Mutterpflanze in Verbindung stehen, sowie bei allen aus einem Organismus heraus erzeugten Theilen desselben: so fehlt sie auch bei derjenigen Frucht, welche nur als Theil (resp. Seinsform) eines von dem mütterlichen Prinzip verschiedenen Wesens erzeugt wird (z. B. beim menschlichen Leibe). — Das selbständige aus der Zeugung hervorgehende Wesen nennen die TT. den *terminus completus* generationis, während derjenige Theil (resp. diejenige Seinsform dieses Wesens), welcher durch die materielle Mitwirkung der Mutter constituirt wird, terminus *incompletus* resp. terminus *formalis* generationis heißt. Der hl. Thomas hingegen nannte das aus der Zeugung hervorgehende selbständige Wesen *subjectum* generationis, weil und inwiefern es Subjekt oder Träger der durch die Zeugung mitgetheilten Seinsform ist; diese Seinsform selbst aber nannte er einfach *terminus* generationis. — Nach dem Gesagten ist nur diejenige Frucht „ein Gezeugtes" im Sinne des Correlates der Mutterschaft, welche als „Kind" (ילד, τέκνον, im Lateinischen annähernd, aber nicht vollkommen gleichbedeutend proles, natus, gnatus) bezeichnet werden kann. Wie nun darum die Frucht nicht schon auf rein vegetativem Gebiete, sondern erst auf animalischem Gebiete irgendwie Correlat der Mutterschaft wird: so wird sie es auch hier erst vollkommen auf menschlichem Gebiete, wo allein sie eine Relation zwischen zwei persönlichen Wesen darstellt. So wenig aber der Begriff der Frucht überhaupt und des Kindes insbesondere fordert, daß beim Menschen das Prinzip des Lebens und der Subsistenz in dem Produkte von der Mutter hervorgebracht werde: so wenig wird andererseits darin hervorgehoben oder formell vorausgesetzt, daß das Prinzip des Lebens und der Subsistenz in dem Produkte eine eigene geistige Subsistenz habe, vermöge deren der terminus formalis der Zeugung in dieses Prinzip so übergehe und ihm so angeeignet werde, daß er unter dessen Herrschaft trete; vielmehr erscheint dieses Prinzip hier nur als Complement oder vollendende Form in dem Compositum der Frucht oder des Kindes. Mit Einem Worte: wenn „das Gezeugte" auch beim Menschen unter dem diesem mit anderen Naturwesen gemeinschaftlichen Gesichtspunkte der Frucht und des Kindes aufgefaßt wird, so kommt das eigenthümliche Verhältniß, welches beim Menschen zwischen Form und Materie besteht, als solches nicht zum Ausdruck.

741 2. Mit Rücksicht auf das eigenthümliche Verhältniß, welches im Menschen gegenüber den anderen Naturwesen besteht, läßt sich bei ihm die Mutterschaft sowohl, wie die mütterliche Zeugung, unter einem eigenthümlichen Gesichtspunkte betrachten, indem beide direkt und förmlich auf den Menschen als Person oder mit Rücksicht auf seine Persönlichkeit bezogen werden. Formell als Person und nach seiner persönlichen Funktion betrachtet

ist der Mensch spiritus habens carnem per ipsum animatam. Von diesem Gesichtspunkte aus verhält er sich zur Mutter nicht als Frucht derselben, sondern als etwas ihr von Gott Geschenktes, welches sie mit ihrem Fleische bekleidet oder welchem sie dasselbe mittheilt und zueignet, und mit welchem sie selbst durch diese Mittheilung verbunden wird, und die zeugende Thätigkeit der Mutter ihm gegenüber gestaltet sich demnach nicht schlechthin als Mitwirkung zum Zustandekommen eines Wesens, sondern zur materiellen Ausgestaltung und äußeren Darstellung eines von Gott stammenden geistigen Wesens. Gerade dort, wo die Mutterschaft als eine vollkommene und eigentliche Mutterschaft oder als persönliche Relation zwischen Personen aufgefaßt wird, erscheint demnach auch die zeugende Thätigkeit der Mutter, worauf dieselbe sich gründet, so wenig als eine Erzeugung der Person, daß sie vielmehr in der Gestalt des concipere et parere von Seiten der Mutter förmlich den höheren Ursprung der Person voraussetzt, und daß so das „Hervorbringen" nichts Anderes ist, als das Hervortragen, d. h. nach außen Darstellen, eines der Mutter Gegebenen und in ihr Empfangenen. (Hierauf passen besonders die von den VV. bezüglich des Logos gebrauchten Ausdrücke προφέρειν, edere, während παράγειν ausschließlich, wie producere und unser „Hervorbringen" gewöhnlich, auch den Sinn von „Zustandebringen, Herstellen" hat.) Da nun „der Sohn", oder „der Gezeugte", im Unterschied von Kind, das Gezeugte als vollkommen gleich mit dem Vater und darum, wie überhaupt als persönlich, so auch als vollkommen persönlich (d. h. nicht von Natur zur Unterordnung unter eine andere Person bestimmt) und somit als den schlechthin vollkommenen oder idealen Terminus der Mutterschaft bezeichnet: so repräsentirt dieser Name auch vollkommen das Correlat der Mutterschaft oder das subjectum generationis unter dem gegenwärtigen Gesichtspunkte; denn er stellt dieses Subjekt nicht bloß als ein selbständiges, sondern als persönlich selbständiges und zwar gegenüber der zeugenden Thätigkeit der Mutter förmlich als ein den formellen Inhalt derselben sich aneignendes, von demselben Besitz ergreifendes Subjekt dar und markirt so auch den Gegensatz zwischen dem subjectum und dem terminus formalis generationis viel schärfer, als es unter dem ersten Gesichtspunkte der Fall ist.

Dieser zweite Gesichtspunkt, unter welchem beim Menschen der terminus der Mutter- 742
schaft und der mütterlichen Zeugung betrachtet werden kann, wird bei den TT. meist nicht ausdrücklich hervorgehoben, auch vom hl. Thomas nicht, obgleich er sich bei letzterem, wie bei manchen anderen TT., in der Anwendung auf die Mutterschaft Maria's unwillkürlich hervordrängt. In der That erscheint beim natürlichen Menschen der zweite Gesichtspunkt nicht ganz rein und vollkommen ausgeprägt, vielmehr durchaus mit dem ersten verflochten und durch ihn modifizirt; denn das persönliche Prinzip in dem Gezeugten ist hier, weil Theil der Natur, nicht in sich selbst eine schlechthin vollkommene Person; es existirt ferner nicht schlechthin vor der zeugenden Thätigkeit der Mutter, und ebensowenig ist es das *primum* conceptum, welches dieser ganzen Thätigkeit zu Grunde liegt, sondern entsteht erst als Theil der Frucht. Dieß ist der Grund, warum man beim Menschen zwar sagen kann, die Mutter empfange und gebäre eine menschliche Person, nicht aber auch, sie empfange und gebäre einen menschlichen Geist, obgleich die Person als Person oder das eigentliche „Ich" im Menschen Geist ist. Aber eben dazu, um festzuhalten und vollständig zu erklären, daß und wie die menschliche Mutter wahrhaft und eigentlich, förmlich und direkt Mutter einer Person ist, mit der sie durch die Zeugung in Verbindung tritt, muß dieser zweite Gesichtspunkt schon beim natürlichen Menschen hervorgehoben werden, und dieß um so mehr, weil sonst in der göttlichen Mutterschaft Maria's dasjenige Moment, welches in ihr das wichtigste ist, ohne natürliches Analogon wäre. Auch bei dieser übernatürlichen Mutterschaft ist freilich der erste Gesichtspunkt nicht ausgeschlossen, weil Christus nicht so Sohn Maria's ist, daß er nicht zugleich ihre „Frucht" wäre, da er sogar jenes nicht sein könnte, wenn er nicht auch dieses wäre. Aber beide Gesichtspunkte verhalten sich hier umgekehrt, als beim natürlichen Menschen; denn wegen der reinen Personalunion des „Fleisches" mit dem „Geiste" besteht hier das zweite Verhältniß ganz rein und vollkommen, und das erste wird durch dieses dahin modifizirt, daß das personifizirende Prinzip nicht als unmittelbares Lebensprinzip im lebendigen Fleische eingeschlossen ist, sondern nur das lebendige Fleisch durch eine höhere heilige Subsistenz vollendet. Die Anwendung der hier gemachten Unterscheidungen auf Christus ist in der heiligen Schrift selbst präformirt, wenn Isaias 4, 2 Christus als „fructus terrae" und als „germen Domini" bezeichnet und 9, 6 von ihm sagt: *Parvulus* (יֶלֶד, τέκνον, Kind) *natus* est nobis; *filius datus* est nobis.

743 Mit Rücksicht auf diese Bemerkungen läßt sich die Mutterschaft Maria's in Bezug auf Christus oder das Verbum incarnatum in doppelter Weise betrachten, je nachdem Christus als die Frucht des Schooßes Maria's resp. deren Kind, oder in streng persönlicher Gestalt als deren Sohn in's Auge gefaßt wird. Unter dem ersteren Gesichtspunkt muß Christus gedacht werden als der ἄνθρωπος θεωθείς im Sinne der griech. VV., und so erscheint er in der That in dem Ausdrucke des Engels: „das aus dir gezeugte Heilige". Unter dem zweiten Gesichtspunkte aber muß Christus gedacht werden als der θεὸς ἐνανθρωπήσας bei den griech. VV., und so erscheint er in dem Ausdrucke der Prophezie, welcher den Sohn der Jungfrau als „Emmanuel" bezeichnet. Die nähere Betrachtung dieser beiden Gesichtspunkte wird nicht bloß überhaupt zeigen, daß und wie die Mutterschaft Maria's ebenso, wie ihre zeugende Thätigkeit, ihren Terminus wahrhaft und eigentlich in einem Menschen hat, welcher wahrhaft und eigentlich Gott ist. Sie wird auch den zuweilen mehr oder minder deutlich ausgesprochenen Gedanken ausschließen, daß man strenggenommen sagen müsse: Maria sei die Mutter eines Menschen, welcher zugleich auch Gott ist, als ob ihre mütterliche Thätigkeit sich unmittelbar und direkt, formell und an sich bloß auf das Menschliche in Christus, und nur mittelbar und indirekt, materiell und per accidens auf das Göttliche in Christus richte. Dieser Gedanke setzt, so bestechend er aussieht, doch allzusehr die Mutterschaft Maria's herab; denn nach ihm würde dieselbe in Hinsicht auf ihren Terminus nicht innerlich und wesentlich, sondern bloß äußerlich und zufällig von der gewöhnlichen menschlichen Mutterschaft verschieden sein. Es wird sich im Gegentheil ergeben, daß die Mutterschaft Maria's direkt und förmlich den Gottmenschen als solchen zum Terminus hat, und daß sogar bei der streng persönlichen Fassung dieser Relation der Terminus derselben einfach als Gott zu bezeichnen ist, wie es ja auch in dem Namen θεοτόκος geschieht.

744 1) Unter dem ersten Gesichtspunkte, wo Christus als Frucht und Kind der Mutter betrachtet wird, erscheint er zwar zunächst und direkt als ein Mensch. Aber dieser Mensch ist nur insofern eine fertige Frucht der Zeugung und wirkliches Kind, als er ein selbständiges Wesen ist. Da nun das Prinzip seiner Subsistenz ein göttliches ist, so ist er nur als göttlich subsistirend wirkliches Kind seiner Mutter. Maria ist daher nicht weniger wahrhaft und eigentlich Mutter eines „göttlichen", d. h. göttlich personirten „Kindes", oder wie der Engel in Rücksicht auf den heiligen Charakter der göttlichen Persönlichkeit es nennt, eines „heiligen Kindes", resp. „einer heiligen Frucht", als die natürlichen Mütter Mütter eines geistig belebten Kindes sind. Und zwar ist auch die mütterliche Thätigkeit Maria's mindestens ebenso direkt und förmlich auf die Erzeugung einer wesenhaft heiligen Frucht gerichtet, wie die der natürlichen Mutter auf die Erzeugung einer rein menschlichen Frucht. Denn die Tendenz der mütterlichen Thätigkeit als einer bloß mitwirkenden richtet sich nach der Tendenz des prinzipalen Agens, unter dessen Einfluß das mitwirkende Agens wirkt. Nun aber wird die mütterliche Thätigkeit Maria's unter der übernatürlichen Einwirkung Gottes nicht nur ebenso direkt und förmlich auf die Verbindung des von ihr hergegebenen Fleisches mit dem göttlichen Logos als dem Prinzip seiner

hypostatischen Vollendung gerichtet, wie die Mitwirkung der natürlichen Mutter unter der Einwirkung des Mannes auf die Verbindung des Fleisches mit einer geistigen Seele. Ueberdieß wird dort, was hier nicht der Fall, durch dieselbe Einwirkung, welche der mütterlichen Thätigkeit ihre Richtung gibt, auch unmittelbar die Vereinigung des Fleisches mit dem Prinzip seiner Subsistenz bewirkt, so zwar, daß die Verbindung des aus Maria entnommenen Fleisches mit dem Logos ordine naturae sogar der Verbindung mit der es beseelenden geistigen Seele vorausgeht (s. oben n. 555 und n. 560 ff.). Es ist daher ganz verkehrt (mit den Skotisten und Vasquez) die mütterliche Mitwirkung Maria's so zu denken, daß sie an sich bloß auf das Zustandekommen der menschlichen Natur Christi, resp. eines bloßen Menschen, und erst hinterher auf den durch Vereinigung dieser menschlichen Natur mit der göttlichen Person zu Stande kommenden Gottmenschen gerichtet sei. Das ginge nur dann an, wenn Maria nicht vom hl. Geiste, sondern von einem menschlichen Vater empfangen hätte, oder die Empfängniß vom hl. Geiste nicht als ersten und eigentlichen Inhalt des Empfangens die göttliche Person des Logos einschlösse. Nach der Lehre der VV. (s. oben n. 563) hat dagegen die mütterliche Thätigkeit Maria's bei der Erzeugung Christi die Empfängniß des Logos als eines semen divinum zur Grundlage, und ist daher von vornherein, innerlich und wesentlich so wenig auf die Erzeugung eines bloßen Menschen gerichtet, daß sie vielmehr nur darum und dadurch überhaupt auf die Entstehung eines Menschen hinzielt, weil sie auf den Gottmenschen gerichtet ist. Indem aber die mütterliche Thätigkeit Maria's direkt darauf gerichtet ist, einen göttlich subsistirenden Menschen als Frucht hervorzubringen, zielt sie auch dahin, eine solche menschliche Frucht hervorzubringen, welche durch ihre Theilnahme an der Subsistenz einer göttlichen Person in sich selbst eine göttliche Person ist, und hat mithin das Gottsein des Menschen ebenso wahrhaft zum Ziele, wie das Menschsein desselben zu ihrem Resultate.

2) Unter dem zweiten Gesichtspunkte, wo Christus als ein seiner Mutter 745
von Gott geschenkter Sohn in Betracht kommt, erscheint dieser Sohn sogar zunächst und an erster Stelle als der Gott Logos, der ewiger Gott und ewiger Sohn Gottes ist, und gerade als solcher wird er direkt und förmlich der Terminus der mütterlichen Thätigkeit Maria's nicht weniger, sondern eher noch mehr, als ein natürlicher menschlicher Sohn. Denn eben der ewige Gott Logos in sich selbst erscheint hier als Gegenstand und Inhalt der Empfängniß von Seiten der Mutter, inwiefern er aus ihr und in ihr Fleisch annimmt, und zwar als erster und direktester Inhalt der Empfängniß. Dergleichen erscheint er in sich selbst als das direkte Ziel der zeugend gebärenden Thätigkeit der Mutter, inwiefern diese Thätigkeit von Grund aus darauf gerichtet ist, gerade ihn und nur ihn mit dem Fleische der Mutter zu bekleiden resp. das ihm angehörige Fleisch zu entwickeln und auszugestalten, ihn in diesem Fleische als seinem eigenen Fleische darzustellen. Demgemäß geht hier auch die Relation der Mutterschaft direkt und förmlich auf die in sich einfache göttliche Person des Logos, inwiefern eben diese Inhaberin des aus der Mutter genommenen Fleisches ist; und zwar um so mehr, weil in Christus die gött=

liche Person das einzige und adäquate Prinzip seiner Subsistenz ist und auch als Inhaberin der Menschheit nichts von ihrer vollen Selbständigkeit verliert, vielmehr darin ihre volle und höchste Selbständigkeit bethätigt (s. oben n. 466). Wie daher die Person Christi, formell betrachtet, eine rein göttliche, nicht eine menschliche oder auch nur eine gottmenschliche ist: so kann man auch die Mutterschaft ihr gegenüber nicht als eine gottmenschliche bezeichnen, was in der That unerhört ist, sondern muß sie schlechthin als eine göttliche charakterisiren. Und ebenso ist es nichts weniger als eine rhetorische, mehr oder minder kühne, resp. nur im Sinne der „Antidosis“ zulässige Figur, wenn man Maria als mater *Verbi* bezeichnet; vielmehr wird damit gerade der eigentliche Terminus der Mutterschaft hervorgehoben und diese selbst treffend als ein geistiges Verhältniß zu einer an sich geistigen Person charakterisirt.

746 In Bezug auf letzteren Punkt bemerkt ein neuerer Theologe: „Da Christi Mutter bei der ewigen geistigen Origination des Logos nicht förmlich und direkt [auch nicht einmal materiell und indirekt!] betheiligt ist, die Bezeichnung „Mutter des Logos“ aber eine solche Betheiligung zu insinuiren scheinen kann: so werden wir uns derselben besser enthalten, wie sie auch in den kirchlichen Gebetsformularen nicht sehr üblich ist. Gleichwohl ist sie materiell im Sinne von mater ejus, qui est Verbum, nicht zu beanstanden, und daß sie unter Umständen auch ohne merklichen Anstand gebraucht werden kann, zeigt das Memorare des hl. Bernard.“ Das hier vorgebrachte Bedenken ist bereits gelöst; es ist aber noch zu erinnern, daß bei den Concilien und den VV. gerade der Ausdruck θεὸς λόγος konstant für den Terminus der Mutterschaft Maria's gebraucht wird, und die erwähnten Bedenken sich ebenso gegen den Ausdruck mater *Dei* oder mater *Filii Dei* richten müßten.

747 Die VV. betonen sogar die direkte Beziehung der Mutterschaft und der mütterlichen Thätigkeit auf die göttliche Person als göttliche Person so sehr, daß sie zuweilen statt der göttlichen Person „die Gottheit des Logos“ setzen, nicht zwar in einem abstrakten und streng reduplicativen Sinne, indem sie die Gottheit als Natur vom Logos als Person unterscheiden, sondern in dem concreten und spezificativen Sinne, worin die Divinitas Verbi das *Verbum* selbst als göttliche Person bezeichnet (die divina natura = substantia Verbi im Sinne von Cyrill). Man braucht nur den spezifisch mütterlichen Charakter der zeugenden Thätigkeit Maria's in deren Beziehung auf die Person ihres Sohnes im Auge zu behalten, um auch diese Ausdrucksweise erklärlich zu finden. Heutzutage, oder überhaupt außerhalb der besonderen Fragestellung, wie sie durch den Nestorianismus gefordert wurde, wird dieselbe freilich besser ebenso vermieden, wie der Ausdruck, in Christus sei una natura divina Verbi incarnata. Gegenüber dem Nestorianismus sollte der Ausdruck: die natura divina Verbi selbst sei als incarnata von Maria geboren worden, besagen: nicht bloß ein den Logos in sich tragender Mensch, sondern der Logos selbst in seinem eigenen göttlichen Sein, in welchem er mit dem Fleische wesenhaft bekleidet worden, sei der terminus der mütterlichen Zeugung. So heißt es in der bekannten Stelle von *Ferrandus* diac. (ep. ad Anat. § 17, gegenüber der Einwendung: ex una substantia nequaquam potuisse generari substantias duas): Veraciter dicit, si separatim generatas audierit. Nunc vero in magno illo et mirabili sacramento, quod manifestatum est in carne, divina substantia secundum humanam substantiam proprie nata est, quia non separatim nata. . . . Proprie est nata de Patre divinitas pura, proprie nata est de matre eadem divinitas incarnata.

748 Wenn bei der natürlichen Mutterschaft naturgemäß der Gesichtspunkt der Frucht vorwaltet, darf man sich dadurch nicht verleiten lassen, auch bei Christus denselben in den Vordergrund zu stellen, geschweige ihn als den einzig maßgebenden zu betrachten. Das verbietet schon der Wesensbegriff Christi als des Verbum incarnatum, welches an erster Stelle eine die Menschheit als ihm einverleibt besitzende göttliche Person und erst an zweiter Stelle ein die

Gottheit besitzender Mensch ist. Und so ist auch Maria nur darum Mutter einer Frucht, welche nicht bloß Mensch, sondern zugleich Gott und Sohn Gottes ist, weil das von ihr empfangene semen divinum, woraus diese Frucht hervorgeht, eine ihr Fleisch annehmende göttliche Person ist.

§ 240 b. Nähere Bestimmung der Relation zwischen der menschlichen Mutter und dem göttlichen Sohne in Hinsicht auf Form und Bedeutung derselben. Insbesondere die in der göttlichen Mutterschaft enthaltene Union mit Gott als geistige „Affinität“ und „Vermählung“ mit Gott und als singuläre Kindschaft Gottes.

Literatur: *Rhodes* theol. schol. t. 2. disp. unica de Virg. Maria; *Christoph. de Vega* theol. Mar. palaestra 31 (doch nur als Material brauchbar); *Passaglia* de immac. conc. sect. 6. c. 3—4.

Aus obiger Erklärung über den göttlichen Terminus der Mutterschaft 749
Maria's und der dieselbe bedingenden und bestimmenden mütterlichen Thätigkeit ergibt sich auch ein leichteres und volleres Verständniß der hier zwischen Sohn und Mutter bestehenden Relation in Bezug auf deren spezifische Form und deren Bedeutung für ihr Subjekt, sowohl von Seiten des Sohnes als von Seiten der Mutter.

I. Betrachten wir die Relation von Seiten des Sohnes, mithin als 750
Sohnschaft, so hängt die Bedeutung derselben für ihr Subjekt davon ab, wie man dieses Subjekt selbst näher bestimmt. Darüber aber gibt es unter den TT. zwei Ansichten.

Die eine Ansicht sieht in Christus das Subjekt der menschlichen Sohn- 751
schaft insofern, als er dieser bestimmte Mensch d. h. haec res naturae humanae ist, so daß er nicht nur vermittelst seiner Menschheit, sondern auch in und mit seiner Menschheit das Subjekt der Sohnschaft darstellt. Die letztere ist demnach in Christus ebenso, wie seine göttliche Sohnschaft gegenüber Gott Vater, eine reale Relation, weil sie, unmittelbar und formell auf seinen Ursprung aus Maria gegründet, eine gewisse innere Abhängigkeit des Subjektes resp. ein Bedingtsein seines Seins durch den Terminus der Relation einschließt. Diese Anschauung faßt das Verhältniß Christi zu seiner Mutter unter dem ersten der beiden oben erklärten Gesichtspunkte, nämlich unter dem der Frucht oder des Kindes, resp. der vollkommenen persönlichen Frucht, welche als solche allerdings auch Sohn genannt wird, zur Mutter; sie fehlt aber darin, daß sie dieses Verhältniß allein und schlechthin als Sohnschaft in Betracht zieht und dasselbe als das eigentliche Sohnschaftsverhältniß ansieht.

Die andere Ansicht faßt dagegen den strengen Begriff der Sohn- 752
schaft in's Auge, wonach der Sohn förmlich als Person, und zwar als eine dem Vater gleich stehende Person, zur Mutter insofern in Beziehung steht, als er Inhaber einer ihm von Seiten derselben mitgetheilten Natur ist, und speziell in unserm Falle, inwiefern der Gott dem Vater gleiche Sohn Inhaber einer Natur ist, mit welcher ihn die Mutter bekleidet und die er selbst aus ihr angenommen hat, mit anderen Worten, inwiefern der Sohn Gottes durch Besitzergreifung von einer materiell aus der Mutter stammenden Natur in dieser Natur aus der Mutter geboren worden ist. Nach diesem Begriffe

ist die göttliche Person des Logos zwar mit Rücksicht auf die ihr angeeignete Menschheit, aber nicht in und mit dieser, als mit ihr Ein Ganzes bildend, sondern in sich selbst ebenso das eigentliche Subjekt der Sohnschaft, wie sie in sich selbst, als innerhalb der Constitution des Menschen stehend, das Subjekt der Annahme und des Besitzes der Menschheit ist. So aber kann die Sohnschaft in ihrem Subjekte keine reale Relation mehr sein, weil letzteres in keinerlei Abhängigkeit von der Mutter stehen kann. Sie ist vielmehr im Logos nur eine relatio *rationis*, die allerdings in dem realen Besitze der Menschheit von Seiten des Logos und dem realen Ursprunge der Menschheit aus Maria ein reales Fundament hat. Näherhin ist sie, wie die übrigen Relationen Gottes zur Creatur, in der Weise eine relatio rationis, daß ihr ein reales Abhängigkeitsverhältniß der Creatur zu Gott entspricht, indem Maria zum Logos als zu ihrem Sohne formell dadurch in Beziehung tritt, daß sie von diesem zu seiner Mutter angenommen und gemacht wird und so eben als Mutter von ihm beeinflußt und mit ihm verbunden, nicht er als Sohn von ihr beeinflußt und mit ihr verbunden wird.

753 Diese Auffassung der menschlichen Sohnschaft Christi ist nicht nur in sich berechtigt, sondern auch die einzige, welche diese Sohnschaft vollkommen als das spezifische Correlat der göttlichen Mutterschaft Maria's darstellt. Sie allein hebt ferner den spezifischen Charakter, welcher die menschliche Sohnschaft Christi von der der übrigen Menschensöhne unterscheidet, deutlich hervor, indem sie dieselbe förmlich als eine filiatio *dignativa*, d. h. als auf einer huldvollen Herablassung des Sohnes Gottes zur menschlichen Mutter beruhend und als eine gnadenvolle Erhebung der Mutter zur Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes darstellt. Sie allein stellt endlich ganz klar und erschöpfend das Verhältniß zwischen der menschlichen und der göttlichen Sohnschaft in Christus selbst heraus, indem sie gerade dadurch, daß sie für beide dieselbe göttliche Person in sich selbst als unmittelbares Subjekt statuirt, beide Sohnschaften ebenso scharf unterscheidet wie harmonisch verbindet. Sie unterscheidet nämlich beide Sohnschaften in der schärfsten Weise, indem sie bloß Eine, die göttliche, wie als constitutive, so auch überhaupt als reale (d. h. hier bloß dem Subjekte innerliche und in seinem Ursprunge begründete) Relation, die andere aber bloß als relatio rationis hinstellt. Und vermöge dieses Unterschiedes verbindet sie hinwiederum beide Sohnschaften harmonisch miteinander in einer Weise, die es von vornherein unmöglich macht, bei der zweiten Sohnschaft an eine zweite Person oder auch an eine innere Ergänzung der ersten Sohnschaft zu denken. Demgemäß ist denn auch diese Auffassung der menschlichen Sohnschaft Christi von den Fürsten der echten Scholastik, den hh. Thomas und Bonaventura, sehr energisch und eingehend geltend gemacht worden in der Ausführung des Satzes, in Christus gebe es zwar zwei reale nativitates (= passive Zeugungen resp. Geburten), aber darum nicht auch zwei reale filiationes.

754 Vgl. *Thom.* 3. p. q. 35. a. 4. (dazu *Valentia*, desgl. *Salm.* disp. 33. dub. 4); *Bonav.* in 3. dist. 8. Auch die übrigen großen TT. des 13. Jahrhunderts scheinen derselben Ansicht gewesen zu sein. Bekämpft wurde sie erst von *Scotus*, und ihm haben sich

dann später außer seiner Schule auch manche Andere, wie *Suarez*, angeschlossen (während *Tolet.* zu vermitteln suchte). Das Ungenügende und Schiefe der Ansicht der letzteren TT. ergibt sich u. A. auch daraus, daß dieselben im Zusammenhange damit für den Menschen Christus und mithin für den Sohn Maria's als solchen außer der ihm materiell zustehenden ewigen Sohnschaft Gottes eine zweite göttliche Sohnschaft construirten, welche der übernatürlichen Gottessohnschaft der übrigen Menschen und Menschensöhne mehr oder weniger analog sei. Die erstere Theorie ist in der That eine nothwendige Voraussetzung der letzteren, hat dieselbe aber auch nothwendig zur Folge, weßhalb man wohl kaum, wie von Manchen geschieht, die zweite verwerfen und die erste festhalten kann. Wie jedoch die erstere Theorie einen Fond von Wahrheit darin hat, daß die unter dem Gesichtspunkte der Frucht sich ergebende Relation des Kindes zur Mutter Christo formell als einem durch den Logos hypostatisch vollendeten und constituirten menschlichen Compositum, nicht dem Logos selbst als Inhaber der Menschheit zukommt: so hat die letztere Theorie, wie später gezeigt wird, einen Fond von Wahrheit darin, daß in Christus auch eine unter dem Gesichtspunkte des Sprossen Gottes sich ergebende Relation des Kindes zu Gott als Vater besteht, welche allerdings von der auch dem Menschen Christus als Person zustehenden Relation der ewigen Sohnschaft verschieden ist. Wenn aber im letzteren Falle die mit der ewigen Sohnschaft nicht identische Kindschaft Gottes eine zweite göttliche Sohnschaft constituiren sollte, dann müßte man in Christus auch eine doppelte menschliche Sohnschaft annehmen. Das ist nun allerdings Niemanden eingefallen und auch ganz unhaltbar; denn wenn schon die Sohnschaft, je nachdem sie unter dem einen oder anderen Gesichtspunkte betrachtet wird, unter zwei Begriffen erscheint, die sich nicht vollständig decken: so schließt doch der eine den andern wesentlich ein, und sind beide Begriffe nur zwei Seiten an der Stellung des Sohnes gegenüber der Mutter. — Es ist freilich nicht zu läugnen, daß besonders die lat. VV., welche zuweilen, wie von der assumptio *hominis*, so auch von der assumptio *filii hominis* in unitatem personae Filii Dei reden, den filius hominis im Sinne der ersten Ansicht fassen — aber diese Redeweise ist eher verfänglich, als nachahmenswerth.

II. Fassen wir nun andererseits die Relation der menschlichen Sohnschaft von Seiten der Mutter in's Auge: dann erscheint dieselbe in der Mutter mindestens als ein ebenso reales Verhältniß zu ihrem göttlichen Sohne, wie das der übrigen Mütter zu ihren menschlichen Söhnen ist. Sie ist aber überdieß ein reales Verhältniß in dem spezielleren Sinne, daß die göttliche Mutterschaft als solche schlechthin als eine Beziehung der realsten Angehörigkeit der Mutter an den Sohn zu betrachten ist. Ganz besonders aber bekundet die Relation der göttlichen Mutterschaft in Maria ihren realen Charakter in dem realsten und einzigen Adel, welchen sie der Person der Mutter dadurch verleiht, daß sie dieselbe zur Theilnahme an der Würde ihres göttlichen Sohnes erhebt und zwar zur höchsten Theilnahme, welche bei einer geschaffenen Person möglich ist. Um diese Form und Bedeutung der Relation der göttlichen Mutterschaft allseitig zu erfassen, muß man dieselbe unter einem doppelten Gesichtspunkte betrachten, je nachdem nämlich dieselbe 1) durch die eigene, zeugende und gebärende Naturthätigkeit der Mutter, oder aber 2) durch die geistige und freie Thätigkeit ihres Sohnes selbst begründet worden ist. 755

1. Betrachtet man die Relation als durch die eigene Naturthätigkeit der Mutter begründet: dann erscheint die göttliche Mutterschaft Maria's zunächst schon als ein höchst erhabenes Verhältniß, in wie weit die Mutter als Prinzip ihres Sohnes in's Auge gefaßt wird. Hier zeigt sich nämlich zunächst ihre einzige Erhabenheit darin, daß in Maria die Naturthätigkeit (operatio naturalis), d. h. die wesenbildende Thätigkeit der geschaffenen Natur, unter 756

dem übernatürlichen Einflusse Gottes in Christus ihre absolut höchste Leistung vollbringt. Denn einerseits wirkt Maria durch ihre mütterliche Thätigkeit mit zur Erzeugung der absolut höchsten und vollkommensten Frucht, welche überhaupt erzeugt werden kann, indem ihre Frucht als eine wesenhaft und absolut heilige, mit der Fülle der Gottheit wesenhaft erfüllte Frucht aus ihr hervorgeht. Und andererseits bietet sie, und sie allein, Gott etwas dar, das in ihn selbst hineingebildet und womit er selbst wesenhaft bekleidet wird; sie übt also eine Thätigkeit, welche allein, wie Cajetan sehr schön sagt, als Naturthätigkeit „fines divinitatis attingit“ d. h. bis an die Gottheit selbst heranreicht, während jede andere Thätigkeit der Creatur Gott gegenüber bloß als intentionelle Thätigkeit (durch Erkenntniß und Liebe) an die Gottheit hinanreicht. Die Erhabenheit dieser Thätigkeit Maria's erscheint in noch hellerem Lichte, wenn man bedenkt, daß bei der natürlichen menschlichen Mutterschaft die Mutter in der Zeugung ihres Sohnes nur mit dem schöpferischen Einflusse Gottes, Maria aber mit der eigenen geistigen Naturthätigkeit Gottes des Vaters, wodurch er seinen Sohn in seinem Schooße zeugt, zusammenwirkt, um denselben Sohn in ihrem Schooße zu zeugen und nach außen zu gebären. Die mütterliche Thätigkeit Maria's ist darum das erhabenste *ministerium*, welches eine Creatur Gott leisten oder vielmehr wozu Gott eine Creatur erheben kann, und schließt als solches die erhabenste virtuelle Verbindung mit Gott ein. Weil ferner die Menschwerdung des Logos, als Ausgießung des ewigen Lichtes und der Quelle des göttlichen Lebens in die Welt, die vollkommenste Offenbarung und Mittheilung Gottes nach außen enthält: so erscheint die mütterliche Thätigkeit Maria's als die Function eines Spiegels, welcher das in ihn eingesenkte Licht reflektirt und es in die Welt einführt.

757 Als eine Thätigkeit, welche die eigene Substanz des Prinzips in das Produkt überleitet, begründet die mütterliche Thätigkeit zugleich die realste und innigste substanzielle Verbindung oder Verwandtschaft der Mutter mit dem Sohne. Diese Verwandtschaft stellt sich in der natürlichen Mutterschaft einfach als Blutsverwandtschaft dar, und eine solche ist auch die Verwandtschaft Maria's mit Christus, inwiefern er ihre Frucht oder inwiefern er Mensch ist. Obgleich nun schon darin, daß der Mensch, mit dem Maria blutsverwandt, der Gottmensch ist, deutlich genug ihre einzige Würde sich bekundet: so tritt diese Würde doch noch viel deutlicher hervor, wenn man die Verwandtschaft Maria's mit dem Gottmenschen so auffaßt, daß sie sich als eine Verwandtschaft mit Gott in sich selbst oder in seinem reinsten geistigen Wesen darstellt. Als solche kann sie offenbar keine Blutsverwandtschaft mehr sein; wohl aber läßt sie sich mit dem hl. Thomas (2. 2. q. 103 a. 4 u. ö.) nach Analogie der zweiten Form menschlicher Verwandtschaft als geistige Affinität (im Deutschen etwa Verschwisterung) mit Gott bezeichnen. Die Affinität ist nämlich eine Verwandtschaft, in welche eine Person durch Vermählung eines ihr blutsverwandten Wesens mit einer andern Person zu dieser letztern selbst eintritt; die Vermählung selbst aber, als Aufnahme des vermählten Subjektes in die Person dessen, dem es vermählt wird, findet am vollkommensten dort statt, wo aus derselben nicht bloß eine moralische oder juristische, sondern eine physische Einheit der Person hervorgeht.

Demnach ist diejenige Verwandtschaft mit Gott, in welche Maria durch die hypostatische Vermählung der ihr blutsverwandten Menschheit mit dem Logos eintritt, nicht nur eine ebenso wahre, sondern noch eine weit vollkommenere und innigere Affinität als diejenige, welche unter Menschen stattfinden kann.

Diese Auffassung der Verwandtschaft der Mutter Gottes mit ihrem gött- 758
lichen Sohne in seiner Gottheit correspondirt mit der strengern Auffassung des Subjektes der menschlichen Sohnschaft in Christus, welche dasselbe direkt in die göttliche Person des Logos verlegt, indem die Zueignung der Substanz der Mutter an den Deus-Verbum unmittelbar eine substanzielle Verbindung auch mit dem Verbum-Deus, d. h. dem Verbum ut Deus einschließt. Hiedurch aber bietet bei Maria die Verwandtschaft zwischen Mutter und Sohn insofern das umgekehrte Bild des betr. natürlichen Verhältnisses dar, als die Mutter hier einer unabhängig von ihr existirenden höheren Person als ihrem Familienhaupte anverwandt und in deren Familie aufgenommen wird. Ueberdieß erscheint hiedurch die Verwandtschaft Maria's mit Gott durch die hypostatische Union der menschlichen Natur Christi mit dem Logos in der Weise begründet, daß dieselbe Union auch das Bindemittel ist, wodurch die menschliche Person Maria's mit Gott in seinem geistigen und heiligen Wesen verbunden und ihm verwandt ist. Damit aber ist der spezifische Charakter, wodurch die Verbindung Maria's mit Gott, von jeder anderen bloß freundschaftlichen Verbindung einer geschaffenen Person mit Gott wesentlich verschieden ist, und mithin auch der einzige Adel der Mutter Gottes und ihre Theilnahme an der Würde ihres Sohnes, weit tiefer und vollkommener ausgedrückt, als wenn man ihn formell bloß auf das prinzipielle Verhältniß der Mutter, resp. auf das der Blutsverwandtschaft, zu dem Gottmenschen, gründet. Uebrigens tritt der in der Affinität ausgesprochene Gedanke noch deutlicher und kraftvoller hervor unter dem folgenden Gesichtspunkte, der von vornherein und gänzlich die strengere Fassung der Sohnschaft zur Grundlage nimmt, und wonach die hypostatische Union in Christus nicht bloß als Bindemittel, sondern zugleich als Typus für die Verbindung der Mutter Gottes mit Gott erscheint.

2. Die Beziehung der Mutter zu ihrem göttlichen Sohne muß nämlich 759
nicht bloß auf die Naturthätigkeit der Mutter, sondern zugleich und gerade an erster Stelle auf die Thätigkeit ihres göttlichen Sohnes selbst zurückgeführt werden, welcher sie zu seiner Mutter macht und annimmt und sich selbst ihr als ihren Sohn schenkt. Nach dieser Seite hin gründet sich die Mutterschaft Maria's formell auf die Empfängniß des göttlichen Logos durch Eingießung seiner selbst in den jungfräulichen Schooß der Mutter zum Behufe resp. vermittelst seiner hypostatischen Eingießung in das aus ihr entnommene Fleisch, wodurch Maria ebenso zur Mutter Gottes gesalbt und gestaltet wird, wie das aus ihr entnommene Fleisch zum Fleische Gottes, und wodurch der Logos so in sie aufgenommen wird, daß sie in ähnlicher Weise, wie das aus ihr entnommene Fleisch, in ihn aufgenommen wird. Hiernach erscheint das Verhältniß der Mutter zu ihrem göttlichen Sohne als eine Vermählung mit der gött-

lichen Person desselben. Weil nun hier der Bräutigam sich selbst der Braut als ihren Sohn schenkt und vermöge dieser Schenkung in ihr wohnt: so besitzt hier die Vermählung die ganze Kraft und Innigkeit desjenigen Verhältnisses, in welchem die natürliche Mutter zu der in ihren Schooß aufgenommenen Person ihres Kindes steht. Aber ebenso wird umgekehrt dieses natürliche Verhältniß in der göttlichen Mutterschaft durch den Begriff der Vermählung mit der göttlichen Person dahin modificirt, daß es ein Verhältniß der Mutter zu einer höheren, sie beherrschenden und beeinflussenden Person, sowie ein von dieser Person selbstmächtig eingegangenes und im Sinne der stetigen und vollkommensten Association der Mutter mit ihr intendirtes Verhältniß darstellt. In der That wird daher Maria nicht bloß als *sponsa Verbi* einerseits, und als *domus* — *templum* und *sedes* oder *arca* — *sacrarium Verbi* andererseits bezeichnet; sondern beide Bezeichnungen spielen stets so ineinander, daß sie sich wechselseitig bestimmen und ergänzen, wie das namentlich in der Bezeichnung des Schooßes der Jungfrau als *thalamus* und *thorus* Verbi ersichtlich ist. Da im Lat. unter dem Namen matrimonium auch die durch die Vermählung begründete Verbindung der Mutter mit dem Bräutigam von der Mutterschaft benannt wird: so läßt sich die Union Maria's mit ihrem göttlichen Sohne besonders treffend als *matrimonium divinum* charakterisiren. Indeß darf man wegen des rein geistigen Charakters jener Union in Bezug auf dieselbe der Mutter keine anderen Namen, als den an sich schon ein rein geistiges Verhältniß ausdrückenden Namen der Braut Gottes beilegen.

760 Im Sinne der so aufgefaßten Vermählung enthält dann aber das mütterliche Verhältniß Maria's zu ihrem göttlichen Sohne eine Union ihrer geschaffenen Person mit der ungeschaffenen Person des Logos in sich selbst, welche eben so sehr und noch mehr ein Abbild der dieselbe vermittelnden hypostatischen Union des Fleisches Christi mit Gott ist, wie die natürliche Vermählung des Weibes mit dem Manne, in Hinsicht auf die Angehörigkeit ihres Leibes an seine Person, ein Abbild der hypostatischen Union des Fleisches des Mannes mit seiner geistigen Seele ist (s. B. III. n. 425). Wie nämlich in der natürlichen Vermählung die Braut von dem Bräutigam durch dessen von ihr acceptirten und vom Schöpfer sanktionirten Willen in der Weise zu sich aufgenommen wird, daß sie mit ihm ideell und reell zu einem Ganzen verwächst und, als ihm einverleibt und angegliedert, Eine moralisch-rechtliche Person mit ihm bildet, worin beide physische Personen in der vollkommensten Weise durch wechselseitige Schenkung einander angehören: so wird die jungfräuliche Mutter durch den Willen und die Macht des schöpferischen Logos mit seiner eigenen Person vereinigt, indem er durch die Annahme des Fleisches der Mutter in die physische Einheit seiner rein geistigen Person auch sie selbst in rein geistiger, aber höchst realer Weise in eine moralisch-rechtliche Einheit der Person aufnimmt und sich ebensowohl ihr schenkt als sie sich aneignet. Wenn ferner nach dem tiefen Ausdruck der orientalischen Sprachen die Vermählung überhaupt eine wechselseitige „Investirung" der Vermählten ist, wodurch die Braut der Leib und das Kleid des Bräutigams, der Bräutigam das Haupt und die Krone der Braut wird: dann trifft hier eine solche wechselseitige Investirung wie die VV. oft hervorheben, analog

wie in Christus selbst zwischen der Menschheit und der Gottheit, in eminenter Weise zu. Denn dort wie hier findet die Vermählung statt zwischen dem „Fleische" und dem „Geiste", indem jenes diesen äußerlich, dieses jenen innerlich bekleidet; und zwar zwischen dem geschaffenen Fleische und dem schöpferischen Geiste, dem jenes seinem ganzen Wesen nach angehört und unterworfen ist, und der seinerseits in der innigsten Weise dem Fleische einwohnen und es mit sich selbst erfüllen kann. In einem gewissen Sinne stellt freilich auch die bloße Gnadenunion mit Gott eine Vermählung mit Gott und zwar eine der hypostatischen Union analoge Vermählung dar; wie aber dieselbe nicht durch die hypostatische Union vermittelt ist, so hat sie auch keineswegs die volle spezifische Kraft der Vermählung, sondern ihr gegenüber nur den Charakter eines einfachen freundschaftlichen Verhältnisses.

Obgleich die dieser Anschauung entsprechenden Ausdrücke unzählige Male von den 761
VV. und auch von den TT. gebraucht werden (s. über die sponsa Verbi oder Dei zahlreiche Stellen bei Maracci Polyanthea Mariana s. h. v.) so findet sich dieselbe bei den letzteren doch verhältnißmäßig wenig wissenschaftlich formulirt und verwerthet. Indeß muß sie um so mehr betont werden, weil gerade sie für eine allseitige und klare Darstellung der erhabenen Stellung der Mutter Gottes sehr viele Vortheile bietet. 1) Sie wahrt zunächst in der göttlichen Mutterschaft ebenso deutlich die Jungfräulichkeit der Mutter, wie sie die Unabhängigkeit des Sohnes von der Mutter förmlich voraussetzt. 2) Sie stellt sodann die Mutterschaft als eine der Mutter von Seiten ihres göttlichen Sohnes, der sich zu ihr herabläßt und sie zu sich aufnimmt, erwiesene Gnade, nicht einfach als Folge ihrer eigenen Thätigkeit dar, wie es bei einem menschlichen Sohne der Fall sein würde. 3) Demgemäß erscheint ferner die Mutter Gottes von vornherein als mit ihrem göttlichen Sohne vereinigt, ihm angehörig und von ihm abhängig und zur Theilnahme an seiner Würde und seinen Gütern berufen, während bei der natürlichen Mutter eher das Umgekehrte der Fall ist. 4) Zugleich aber erscheint damit das Verhältniß der Mutter zum Sohne als eine von diesem selbst thatsächlich und förmlich gewollte vollkommenste und ewige Association mit demselben, welche ihrem Wesen nach inniger, unauflöslicher und dauerhafter ist, als das zwischen einer Mutter und ihrem menschlichen Sohne bestehende Verhältniß. 5) Weil ferner bei der göttlichen Mutter die Vermählung mit dem ihr einwohnenden göttlichen Logos auch nach seiner leiblichen Geburt fortdauert und er seinem göttlichen Wesen nach die Mutter nicht verläßt: so behält das Verhältniß der Mutter zum Sohne permanent dieselbe Realität und Innigkeit, welche es vor der Geburt besaß. 6) Andererseits gestattet der Begriff der Vermählung, die Mutter Gottes schon vor der Empfängniß ihres Sohnes in einer nicht bloß potentiellen Beziehung zu einer erst in Zukunft zu erzeugenden Person, sondern in einer aktuellen Verbindung mit einer gegenwärtig existirenden Person zu denken, analog derjenigen, welche in dem matrimonium ratum ante consummationem besteht, so jedoch, daß jene Verbindung, wegen der innigsten Einwohnung des Logos in der Mutter noch realer und inniger ist als diese. 7) Indem so vermöge des Begriffes der Vermählung der Mutter mit einer ihr einwohnenden göttlichen Person das ganze Verhältniß der Mutter zum Sohne nach wie vor der Empfängniß den Typus und die Kraft desjenigen Verhältnisses besitzt, welches während des zwischen der Empfängniß und der Geburt liegenden Zeitraumes besteht, dieses Verhältniß selbst aber nicht, wie bei einem menschlichen Sohne, als Einverleibung des Kindes in die es mit ihrem Blute nährende Mutter, sondern als Einverleibung der Mutter in die heilige göttliche Person und als Salbung mit dem heiligen Wesen des letzteren sich darstellt: so erscheint die göttliche Mutterschaft, analog der hypost. Union, als eine das ganze und innerste Wesen der Mutter umfassende Union mit einer göttlichen Person, durch welche die Mutter in der vollkommensten Weise geadelt und geheiligt wird, und welche in ihr den Grund der vollkommensten Theilnahme an dem Leben und den Gütern der göttlichen Person bildet. 8) Endlich läßt sich von diesem Gesichtspunkte aus auch denken, daß Maria bereits in ihrer Erschaffung und vermöge der ihrer Erschaffung zu Grunde liegenden Intention des Schöpfers eigens für die

bräutliche Union mit dem Logos bestimmt und gleichsam in dieselbe hinein erschaffen worden, wie Eva für und in die Union mit Adam, und daß folglich in und kraft der Idee Gottes die ganze Existenz ihrer Person mit ihrer Beziehung zu der göttlichen Person ihres Sohnes in ähnlicher Weise verwachsen ist, wie die Existenz des Fleisches Christi mit seiner hypost. Union.

762 3. Die in der Vermählung mit dem Logos ausgesprochene Analogie zwischen der Verbindung Maria's und der Verbindung der Menschheit Christi mit dem Logos spricht sich besonders darin aus, daß Maria in der Sprache der Kirche in eminenter Weise als Haus und Sitz der Gottheit oder der ewigen Weisheit bezeichnet wird, nämlich als ein Haus und Sitz, worein die Fülle der Gottheit in einem sehr wahren Sinne ebenfalls so eingegossen ist, daß sie „corporaliter" darin wohnt, und worin die ewige Weisheit so eingepflanzt und eingewurzelt ist, daß sie damit (Sir. 24, 16) verwachsen erscheint; und dieß ist auch die tiefere Bedeutung des erhabenen Madonnenbildes der Apokalypse, der mit der Sonne bekleideten Frau. Eben deßhalb ist Maria ferner in und kraft dieser Verbindung mit dem Logos in eminenter Weise der Spiegel und das Bild Gottes, weil sie im Logos mit der wesenhaften Ausstrahlung des Lichtes der Gottheit durchstrahlt und mit dem wesenhaften Thaue der Kraft Gottes durchtränkt ist; und wie sie deßhalb in der Braut des hohen Liedes mit der Sonne verglichen wird, so erscheint sie auch unter jenen beiden Namen mit dem Logos selbst in seiner durch dieselben Namen (Weish. 7, 26) charakterisirten Eigenschaft verähnlicht, und mithin in analoger Weise als sein „Gleichniß" oder seine „Herrlichkeit", wie das Weib (nach I Cor. 11, 7) Gleichniß und Herrlichkeit des Mannes ist.

763 Sowohl durch den Begriff der Affinität wie durch den der Vermählung ergibt sich endlich, daß die in der göttlichen Mutterschaft enthaltene Verbindung Maria's mit Gott auch unter dem Gesichtspunkte einer ganz eminenten und einzigen Kindschaft Gottes sich auffassen läßt, wie denn bei den späteren griechischen Vätern und in den Menologien Maria ebensowohl als ἡ θεόπαις wie als ἡ θεοτόκος charakterisirt wird. Im Gegensatz zur bloßen Adoptivkindschaft der übrigen begnadigten Geschöpfe steht nämlich Maria mit Gott in solcher Verbindung, daß die Theilnahme an seinen Gütern, an seinem Leben und seiner Seligkeit bei ihr auf der vollkommensten substanziellen Eingliederung in die Familie Gottes beruht; m. a. W.: zwischen ihr und Gott besteht eine „necessitudo", welche die vollkommenste Güter- und Lebensgemeinschaft mit sich führt. Und diese Kindschaft erscheint um so vollkommener, weil der Same des Wortes der Wahrheit, woraus die Kinder Gottes geboren werden (Jak. 1, 18; vgl. I Petr. 1, 23), ihr so eingesenkt wird, daß das persönliche Wort selbst durch die Annahme ihres Fleisches mit ihr in organische Verbindung tritt und kraft dieser Verbindung sie in einziger Weise zum Spiegel und zum Bilde Gottes macht. Zwar geht die göttliche Kindschaft Maria's, wie ihre ganze Verbindung mit Gott, zunächst gerade auf den göttlichen Logos, so daß dieser selbst, wie zugleich als Sohn und Bräutigam, so auch zugleich als Sohn und Vater der Mutter erscheint. Indeß läßt sie sich auch als eine auf Affinität und Vermählung beruhende Theilnahme an der göttlichen Sohnschaft des Logos betrachten, besonders inwiefern sich diese Christo als Menschen mittheilt (s. u. § 241 b) und hier als Sohnschaft des puer Dei und des agnus Dei auftritt; und in der That bezeichnen die

VV. darum Maria ebenso wohl als das einzig geliebte und eingeborene Kind resp. Tochter, wie als Schäflein (agna, ἀμνάς) Gottes. Inwiefern hierin mit der vollkommensten Verbindung zugleich die vollkommenste Aehnlichkeit und folglich die vollkommenste Gemeinschaft Maria's mit ihrem göttlichen Sohne ausgesprochen ist: läßt sich der Name der eingeborenen Tochter Gottes, in seinem vollen Sinne verstanden, sogar als der adäquateste Inbegriff der in der göttlichen Mutterschaft enthaltenen Gemeinschaft Maria's mit Gott betrachten.

Belege für den Gebrauch des ἡ θεόπαις s. bei *Passaglia* Immac. Conc. sect. 6 764
cap. 3. a. 5. Auf der Idee des Bildes und des Kindes Gottes beruht auch die kirchliche Accommodation der Stellen der Weisheitsbücher auf Maria (s. u. § 272). In einem mit den übrigen begnadigten Creaturen gemeinschaftlichen Sinne kann Maria als Kind Gottes betrachtet werden unter Abstraktion von ihrer göttlichen Mutterschaft, inwiefern sie nämlich von Gott durch Schöpfung hervorgebracht und mit der heiligmachenden Gnade geschmückt ist. Schon unter diesem Gesichtspunkte kann Maria auch in einer eminenten und einzigen Weise Kind Gottes genannt werden, inwiefern die ihr verliehene heiligmachende Gnade die aller übrigen Creaturen nach Maß und Grad ohne Vergleich übertrifft und speziell von der Gnade aller übrigen Menschen als eine gratia perpetua sich unterscheidet (nämlich im Gegensatz zu den ersten Menschen als perpetua a parte post d. h. nunquam desinens, und im Gegensatz zu deren Nachkommen als perpetua a parte ante, d. h. incipiens cum origine). Indeß ist damit der spezifische Charakter der göttlichen Kindschaft Maria's keineswegs erschöpft; vielmehr muß in dieser die heiligmachende Gnade begründet, getragen und beseelt gedacht werden von der besonderen Verbindung Maria's mit Gott.

4. Der in der natürlichen Ordnung unvereinbare Gegensatz des Ver- 765
hältnisses von Mutter und Tochter gegenüber derselben Person löst sich in unserem Falle ganz einfach dadurch, daß der Sohn der Mutter zugleich deren Bräutigam ist. Wie nun überhaupt das Verhältniß der Braut zum Bräutigam dem Verhältnisse des Leibes zum Haupte analog ist: so findet insbesondere das Verhältniß Maria's als der mütterlichen Braut des Logos seine vollkommene Analogie in dem organischen Wechselverhältnisse, welches zwischen dem Centralorgan des animalischen Leibes, dem Herzen, und dem Haupte desselben besteht. Hier wird nämlich das Haupt vom Herzen durch das von diesem ausgehende Blut gespeist und verdankt daher diesem seinen materiellen Bestand, während das Haupt seinerseits vermittelst der von ihm ausgehenden Nerven seinen Lebensgeist dem Herzen mittheilt und dadurch insbesondere auch das ihm von diesem geleistete ministerium möglich macht. Wie ferner das Verwachsensein der Glieder eines Leibes mit dem Haupte eine Verbindung mit dem Geiste des Hauptes darstellt, welche von jeder anderen bloß virtuellen oder freundschaftlichen Verbindung wesentlich verschieden ist: so zeigt sich auch die eigenthümliche bevorzugte Stellung Maria's im mystischen Leibe Christi besonders darin, daß sie im Gegensatze zu den übrigen Gliedern in Bezug auf das Haupt die Stellung des Herzens einnimmt.

III. Zum volleren Verständniß der Bedeutung und Trag- 766
weite der in der göttlichen Mutterschaft enthaltenen ganz eigenthümlichen Union einer geschaffenen Person mit Gott, sowie der dafür gewählten analogen Ausdrücke, lassen wir noch eine weitere Ausführung folgen.

1. Obgleich die für jene Union gebrauchten Ausdrücke: Affinität, Brautschaft und 767
Kindschaft in einem weiteren Sinne für alle übernatürlichen Unionen der

Creatur mit Gott gebraucht werden können: so haben dieselben doch hier in der erklärten Weise einen ganz spezifischen Sinn, wonach die Mutter Gottes als solche in ganz einziger Weise soror, sponsa und filia Dei, wie auch templum oder sedes und imago Dei ist. Untereinander aber verhalten sich jene drei Ausdrücke so, daß die Bedeutung des ersten im zweiten ihre Vollendung, die des dritten durch den zweiten ihre spezifische Form erhält. Bildlich finden alle diese Beziehungen ihren treffenden Ausdruck in dem aus dem Hohen Liede auf Maria übertragenen Ausdruck columba Dei, während der von den VV. vielgebrauchte Ausdruck agna Dei speziell die Gemeinschaft Maria's mit dem Menschen Christus ausdrückt und namentlich sehr sinnig die Mutter des Agnus Dei ebenso formell in ihrer jungfräulichen mütterlichen Fruchtbarkeit gegenüber demselben, wie in ihrer Aehnlichkeit mit demselben, und besonders auch in der Theilnahme an seiner Gotteskindschaft charakterisirt.

768 2. Obgleich die in obigen Ausdrücken bezeichnete Union der göttlichen Mutter mit Gott in der erklärten Weise sich auf die göttliche Person des Sohnes in sich selbst, wie er ewiger Sohn des Vaters ist, richtet und in dieser Richtung formell durch die hypost. Union der Menschheit Christi mit dem göttlichen Logos in sich selbst vermittelt wird: so schließen doch auch diese Ausdrücke ebenso wenig, wie die mütterliche Consanguinität, die Richtung auf den durch die hypost. Union persönlich constituirten und durch die zeugende Mitwirkung der Mutter als ihre Frucht erzeugten Menschen Christus aus; vielmehr schließen sie dieselbe ein, inwiefern dieser Mensch als Gottmensch den Rang und die Kraft einer göttlichen Person hat. Denn aus diesem Grunde ist die göttliche Mutter auch auf den Menschen Christus so bezogen, daß sie mit ihm in Gemeinschaft steht als mit einem höheren Wesen, welchem sie in abhängiger Weise angehört, und welches seinerseits sie an seiner Hoheit theilnehmen läßt und ihr sein geistiges Leben mittheilt. Dem Menschen Christus gegenüber aber erscheinen jene drei Relationen in ihrer inneren Einheit und zugleich in ihrer concreten Bestimmtheit anschaulich ausgedrückt in der Relation der Mutter zu ihrem Sohne als ihrem Haupte. Denn wie die analogen menschlichen Verwandtschaftsverhältnisse, von welchen zunächst dieser Name auf jene drei geistigen Relationen übertragen ist, alle in der Beziehung auf ein Familienhaupt zusammenlaufen: so weist der Begriff des Hauptes in der Form, in welcher er in diesen Analogieen ebensowohl, als in seiner ursprünglichen Grundlage, dem Haupte im animalischen Organismus, repräsentirt ist, auf ein solches höheres Wesen hin, welches nach seiner materiellen Seite mit seinen Gliedern dieselbe Natur gemein hat. Hieraus ergibt sich auch, daß Jene zu weit gehen oder sich ungenau ausdrücken, welche der heiligen Jungfrau vermöge ihrer Mutterschaft von Natur dieselbe Auktorität und Herrschaft über den Menschen Christus zuschreiben, welche die natürliche Mutter über ihren menschlichen Sohn besitzt, so daß Christus von Natur zum Gehorsam verpflichtet, und diese Pflicht nur durch die Pflicht gegen seinen Vater eingeschränkt gewesen wäre. Vielmehr ist die in der heiligen Schrift, Luk. 2, 51, hervorgehobene Unterwürfigkeit Christi gegen seine Mutter mit dem hl. Ambrosius bloß als ein *officium liberae dignationis et pietatis* anzusehen, welches auf dem freien Willen Christi selbst beruht; und auch das dem freien Willen Christi vorausgehende, seine Willfährigkeit gegenüber der Mutter begründende und fordernde Verhältniß zu ihr ist nur als das der *pietas naturalis* zu bestimmen, wie sie auch dem Familienhaupt gegenüber den Familiengliedern zukommt. (Vgl. *Rhodez* l. c. q. 2. sect. 3. und *Tolet.* zu Luk. 2, 51.)

769 3. Obgleich die Union der Mutter Gottes mit Gott unter dem Namen der Mutter ausschließlich auf die göttliche Person des Logos bezogen werden muß und überhaupt auch ihrem Wesen nach zunächst auf diese Person allein geht, so daß sie auf die übrigen göttlichen Personen nur vermittelst dieser sich richtet: so wird sie doch durch die übrigen Namen in einer Weise bezeichnet, daß sie unter denselben nicht auf den Logos allein, sondern auf Gott schlechthin, also auf die ganze Trinität und damit auch speziell auf eine beliebige andere Person bezogen werden kann. In letzterer Hinsicht werden überdieß im kirchlichen Sprachgebrauche einzelne Namen fast ebenso konstant einer bestimmten göttlichen Person zugeeignet, wie die Mutterschaft wesentlich allein auf die Person des Logos geht. Unter Umständen empfangen die einzelnen Namen in dieser Richtung, namentlich in der Richtung auf Gott Vater, eine solche spezifische Bedeutung, daß sie eine Relation ausdrücken, welche in dieser bestimmten Form ebenso, wie die Mutterschaft, nur auf jene bestimmte göttliche Person

bezogen werden kann und derselben spezifisch eigen ist, weil nämlich der besondere relative Charakter jener Person in die betreffende Relation Maria's zu ihr hineingeflochten wird.

a. Auf Gott Vater wird die Union der Mutter des Logos mit ihm gewöhnlich 770
unter dem Namen Kind oder Tochter resp. Bild (imago) des ewigen Vaters bezogen, und zwar so, daß diese Namen hier, weil formell auf eine besondere Einheit mit dem Sohne dieses Vaters gegründet, eine ganz eminente Bedeutung haben und auf den Vater vermittelst der Relation des Logos zu ihm abzielen. Maria wird nämlich als Tochter des Vaters gedacht, inwiefern sie, mit seinem Sohne durch Affinität und Vermählung verbunden, durch diesen und in diesem mit dem Vater selbst verbunden ist, und inwiefern sie überdieß als propria sedes sapientiae e Patre genitae, nächst der Sapientia incarnata selbst, das vollkommenste äußere Bild des Vaters ist; sie erscheint mithin als eine solche Tochter, deren Kindschaft die vollkommenste Theilnahme und das vollkommenste Abbild der Sohnschaft des ewigen Sohnes ist. Eine solche spezielle Beziehung auf die Person des Vaters kommt in der einfachen Gnadenkindschaft nicht vor und charakterisirt daher die Gotteskindschaft Mariä als eine von der letzteren wesentlich verschiedene und über dieselbe erhabene Form der Gotteskindschaft. Daneben kann man auch die Mutter des Sohnes Gottes als solche in spezieller Weise Braut des Vaters oder Braut des Vaters als solchen nennen, inwiefern sie als Mutter den Sohn des Vaters, durch Schenkung von seiner Seite, als ihren Sohn empfangen hat, denselben mit dem Vater gemeinschaftlich besitzt, und so mit dem Vater durch dessen Sohn als ihren Sohn verbunden ist. Indeß ist dieser Ausdruck für die Bezeichnung der Union Maria's mit Gott weniger üblich, und mit Recht. Dadurch nämlich, daß die Mutter des Sohnes Gottes mit Gott Vater als Vater vermählt bezeichnet wird, legt sich der Gedanke nahe, daß hier, wie bei der menschlichen Vermählung, nicht bloß der dynamische Einfluß des Vaters auf die Mutter, sondern auch die substanziale Verbindung der Mutter mit dem Vater ihrer substanzialen Verbindung mit dem Sohne zu Grunde liege und vorausgehe, während in Wirklichkeit die erstere erst durch letztere vermittelt wird, oder daß sogar der Sohn des Vaters auch als solcher schlechthin erst unter Mitwirkung der Mutter zu Stande komme, und mithin die Mutter dem Vater auch in der generatio Verbi associirt werde (in der That haben einige neuere Vertreter jenes Namens in dieser Weise sich geäußert). Die Verhütung solcher Mißdeutungen ist einer der wichtigsten Gründe, weßhalb die Brautschaft der Mutter Gottes gewöhnlich statt auf den Vater, auf den heiligen Geist bezogen wird. Dadurch nämlich, daß der vom Logos ausgehende heilige Geist in der Funktion des Bräutigams erscheint, wird die Zeugung des Logos förmlich als in sich vollendet vorausgesetzt und auch die Verbindung der Mutter mit dem Vater als durch den Logos selbst vermittelt dargestellt. — Damit aber soll keineswegs gesagt sein, daß Maria als Mutter des Sohnes des ewigen Vaters gar keine besondere Gemeinschaft mit dem Vater in seiner Proprietät als Vater auch insofern habe, als er Prinzip seines Sohnes ist. Denn bez. des nach Außen in der Menschheit geborenen Sohnes Gottes besitzt Maria eine solche Gemeinschaft wirklich, und wie sie hier unter dem Einflusse des Vaters mit der ewigen Zeugung zusammenwirkt, so ist sie auch in ihrer eigenen Thätigkeit dem Vater als dem Prinzip der ewigen Zeugung in ganz besonderer Weise ähnlich. Sie ist ihm ähnlich, inwiefern sie einmal bez. der menschlichen Natur Christi ebenso das einzige zeugende Prinzip ist, wie Gott der Vater bez. der göttlichen Natur, und dadurch in ihrer virginalen Mutterschaft die Kraft der virilen Vaterschaft besitzt; und inwiefern sie weiterhin Christum dem Fleische nach ebenso durch eine geistige Kraft ohne Verletzung ihrer Integrität zeugt, wie Gott Vater ihn dem Geiste nach zeugt. Aber eben diese Aehnlichkeit Maria's mit Gott Vater wird durch die in dem Namen *sponsa* Patris liegende Anspielung auf das entsprechende menschliche Verhältniß eher verdunkelt, als hervorgehoben. Dagegen tritt sie sehr schön hervor in dem Namen *filia* Patris, inwiefern derselbe den Begriff der *imago* Patris einschließt. Dieser Begriff, auf Maria angewandt, besagt nämlich nicht bloß, daß ihre göttliche Kindschaft das vollkommenste Abbild der Sohnschaft des Sohnes Gottes ist; er drückt auch, zwanglos erweitert, zugleich aus, daß die Mutterschaft Maria's bezüglich des Sohnes Gottes seiner Menschheit nach das vollkommenste Abbild der Vaterschaft Gottes des Vaters ist. Ueberhaupt drückt der Name imago Patris weit unverfänglicher, reicher und harmonischer das spezielle Gemeinschaftsverhältniß aus, in welchem die Mutter des Sohnes Gottes zu Gott Vater steht, als der

Name sponsa Patris. Denn die Gemeinschaft mit Gott Vater im Besitze seines ewigen Sohnes als solchen stellt sich in der imago Patris so dar, daß die Mutter diesen Sohn, den Gott Vater als aus sich gezeugt in seinem Schooße trägt, in ihrem Schooße als in denselben eingegossen trägt; die Gemeinschaft in der Zeugung und Geburt des Sohnes Gottes nach Außen aber erscheint in der imago Patris in der Gestalt, daß die Mutter nach dem Ausdrucke der Präfation das aus dem Vater entsprungene ewige Licht in die Welt ausgießt.

771 b. Auf den heiligen Geist wird die Union der Mutter Gottes mit Gott gewöhnlich unter dem Namen der *sponsa* und den verwandten Namen des *templum* oder *sacrarium* Spiritus S. bezogen, mit Rücksicht darauf, daß im Symbolum und in der Verkündigung des Engels Christus als vom heiligen Geiste empfangen und geboren, resp. durch Herabsteigen des heiligen Geistes erzeugt dargestellt wird. Wie nun in diesen Stellen der heilige Geist als Prinzip nicht bloß der actio productiva humanitatis Christi, sondern auch der actio unitiva bezeichnet wird (s. oben n. 553): so ist auch die Relation der sponsa auf ihn in dieser doppelten Hinsicht zu beziehen. Weil jedoch der heilige Geist in der actio unitiva nur in Gemeinschaft mit denjenigen Personen, von denen er ausgeht, wirkt, und die durch die actio unitiva bewirkte Vereinigung direkt gerade auf eine dieser Personen hinzielt: so ist auch der Name sponsa Spiritus S. bei Maria nicht im Sinne eines *proprium* Spiritus S., sondern bloß im Sinne eines *appropriatum* zu nehmen; d. h. er wird auf die Person des heiligen Geistes als auf die Repräsentantin der ganzen göttlichen Trinität in deren Vermählung mit Maria bezogen. Diese Appropriation aber hat ihre tiefe Bedeutung 1) darin, daß die Bezeichnung des Prinzips und des Terminus der Vermählung Maria's mit Gott unter dem Namen des heiligen Geistes diese göttliche Vermählung in prägnantester Weise von derjenigen, welche unter Menschen stattfindet, unterscheidet und über dieselbe erhebt. Denn dieser Name bezeichnet den Terminus der Vermählung als rein geistiges und absolut heiliges Wesen und dadurch auch einerseits den Akt der Vermählung als rein geistigen Akt der reinsten und heiligsten Liebe, andrerseits das Produkt der Vermählung als innerste Einwohnung des heiligen Bräutigams in der Braut als seinem Tempel. Sodann bringt 2) die Hervorhebung der Person des heiligen Geistes im Prinzip und Terminus der Vermählung es mit sich, daß die Vermählung Maria's mit Gott nicht spezifisch auf die Person ihres Sohnes und noch weniger auf die des Vaters beschränkt, sondern auf die ganze Trinität ausgedehnt erscheint; und überdieß hält sie den Schein fern, als ob in der Vermählung Maria's mit dem Sohne, resp. dem Vater, eine geschaffene Person zwischen die Personen der Trinität hineingeschoben und dem heiligen Geiste voraus- oder wenigstens gleichgestellt werde. — Wie aus diesen, sowie aus allen übrigen oben n. 515 und 543 ff. für die Appropriation der actio unitiva und productiva angeführten Gründen, die Appropriation der Vermählung Maria's an den heiligen Geist berechtigt und höchst sinnvoll ist: so hat sie auch noch einen besonderen Werth für die Ehre Maria's und des heiligen Geistes selbst. Denn einerseits gereicht es zur Ehre der Mutter Gottes, wenn ihre Würde auf die intimsten Beziehungen zu jeder einzelnen Person der Trinität zurückgeführt wird. Andrerseits gereicht es zur Ehre des heiligen Geistes, wenn er von der Herrlichkeit, der Macht und der Huld, welche die übrigen göttlichen Personen in ihren Beziehungen zu Maria offenbaren, nicht ausgeschlossen erscheint, vielmehr ihm eine seinem hypostatischen Charakter entsprechende besondere Beziehung zugeschrieben wird; und das um so mehr, weil diese besondere Beziehung gerade eine solche ist, welche naturgemäß die Beziehungen Maria's als soror Verbi und filia Patris begründet und vermittelt, und kraft welcher der heilige Geist, der in der Trinität unfruchtbar ist, um so deutlicher als Prinzip der in der Incarnation des Logos vollzogenen Ausdehnung der trinitarischen Fruchtbarkeit nach außen oder als Prinzip der äußeren Geburt des vom Vater in seinem Schooße erzeugten Sohnes in und aus dem Schooße einer Mutter erscheint. — Obgleich demnach die Vermählung der Mutter Gottes mit dem heiligen Geiste in Bezug auf die dritte Person der Gottheit zunächst nur eine Appropriation ist und auch in dieser Appropriation selbst jene Person weniger als Terminus der Verbindung, denn als Vermittlerin der Vermählung mit einer andern Person, nämlich mit dem Logos resp. dem Vater, erscheint: so implicirt doch die durch die Einwirkung des heiligen Geistes erzielte Verbindung Maria's mit dem Logos mittelbar und einschließlich ebenso eine streng persönliche Beziehung zu dem heiligen Geiste als dem eigenen

Geiste ihres Sohnes und Bräutigams, wie zu Gott Vater als dem Vater ihres Sohnes und Bräutigams. Denn der eigene Geist des Logos wird kraft seines Ausganges aus dem Logos in ihm und mit ihm der Braut des Logos in ganz besonderer Weise als ihr eigener Geist geschenkt; und ebenso wird sie kraft ihrer Aneignung an den Logos in ganz besonderer Weise Eigenthum des heiligen Geistes. Dieses besondere persönliche Verhältniß der Mutter Gottes zum heiligen Geiste wird sehr treffend dadurch ausgedrückt, daß sie, analog wie die Menschheit Christi, der eigene Tempel des heiligen Geistes genannt wird, d. h. ein Tempel, mit welchem der heilige Geist nicht bloß durch die von ihm selbst ausgehende Gnade, sondern durch sein eigenes Prinzip verbunden ist, und in welchem er deßhalb in gewissem Sinne corporaliter und naturaliter wohnt. Demgemäß ist denn auch der Ausdruck templum oder sacrarium Spiritus Sancti für die Beziehung der Mutter Gottes zum heiligen Geiste ebenso oder noch mehr gebräuchlich, wie der Name sponsa Spiritus Sancti. Und derselbe ist um so bedeutungsvoller, weil er in der durch die Incarnation vollzogenen Mittheilung und Offenbarung der innergöttlichen Produktionen nach außen, oder in dem äußeren Hervortreten der in Gott ausgehenden göttlichen Personen, der Person des heiligen Geistes auf analoge Weise einen außergöttlichen Terminus im Weibe erweist, wie die Person des Sohnes einen solchen im Manne besitzt, indem neben dem Heiligen Gottes „das Heiligthum" Gottes, neben dem fleischwerdenden Logos die fleischliche Wohnstätte des heiligen Geistes, die in der Einheit mit ihm das adäquate Prinzip der äußeren Geburt des im Schooße des Vaters gezeugten Logos bildet (s. oben n. 95), neben dem „Lamme Gottes" die „Taube Gottes", in harmonischer Verbindung und Wechselbeziehung erscheint. — Hiermit steht weiter in Verbindung, daß Maria als Braut des Logos auch in besonderer Weise Abbild der Person des heiligen Geistes als solcher, d. h. in deren Unterschiede von und in deren Relation zum Logos ist — in analoger, aber weit vollkommenerer Weise, wie das Vorbild Maria's, die erste Eva, in ihrem Verhältnisse zu Adam ein solches Abbild war (s. B. III. n. 374 f. und 442 ff.) — und daß mithin die Relation des heiligen Geistes zum Logos ebenso den besonderen Typus derjenigen Relation darstellt, durch welche Maria mit dem Logos und im Logos mit der Gottheit verbunden ist, wie die Relation des Logos zum Vater die wesenhafte Form ist, wodurch die Relation des Menschen Christus zum Vater und zu Gott überhaupt bestimmt wird. Denn wie der heilige Geist mit dem Logos dadurch verbunden ist, daß dieser durch seine Liebe ihm seine ganze Wesenheit mittheilt und damit ihn in absolute Wesensgemeinschaft mit sich selbst setzt: so ist die Mutter des Logos als solche mit diesem dadurch verbunden, daß der Logos durch seine Liebe ihr seine Person schenkt und sie zu der innigsten in der Vereinigung zweier Personen denkbaren Gemeinschaft mit seiner Person aufnimmt. Wie aber der heilige Geist wegen seines Ursprungs aus der göttlichen Liebe auch der spezifische Träger und Repräsentant der Süßigkeit und der belebenden Wärme der göttlichen Liebe ist: so ist dieß ebenfalls in ihrer Weise die Mutter Gottes, die gerade deßhalb auch die Namen vita und dulcedo nostra führt. — Aus allen diesen Gründen trägt Maria, wie die Kirche, den Namen des animalischen Symbols des heiligen Geistes, der Taube, welche bei ihr außerdem Symbol der vom heiligen Geiste abgeleiteten und darum jungfräulichen mütterlichen Fruchtbarkeit gegenüber dem Menschen Christus ist. Unter diesem Namen erscheint Maria zugleich als dem heiligen Geiste ähnlich und mit ihm verbunden, oder vielmehr von ihm gleichsam informirt und beseelt und mithin wie Eine moralische Person mit ihm, so daß er die Signatur ihrer Persönlichkeit bildet. Wo daher Maria, wie die Kirche, nicht einfach in der Stellung eines Sitzes und Organes des Logos, wie Eine Person mit diesem, sondern formell als eine von ihm verschiedene, ihm gegenübertretende und in eigener Weise handelnde Person, aber gleichwohl in dem Charakter einer seiner würdigen und mit übernatürlichen Rechten ausgestatteten Person, also eigentlich als persönliche Braut aufgefaßt wird: geschieht dieß dadurch, daß der heilige Geist nicht als Repräsentant der Gottheit des Logos, sondern förmlich als eine vom Logos verschiedene Person in moralischer Personeinheit mit Maria gedacht wird. Diese Auffassung aber tritt überall dort hervor, wo Maria, wie die Kirche, in einer gewissen Coordination mit Christus als dem Vater des ewigen Lebens und dem geistlichen Vater der Menschen, als die Mutter der Gnade und der Begnadigten dargestellt wird. Sonach ist der heilige Geist in der Weise der Bräutigam Maria's, daß er Vermittler, Siegel und Unterpfand ihrer Vermählung mit dem Logos, und in dieser nicht

minder Träger und Repräsentant des Verhältnisses des Bräutigams zur Braut, als des Verhältnisses der Braut zum Bräutigam ist.

772 c. Aus Vorstehendem ergibt sich, daß hinsichtlich der ganzen Trinität und jeder göttlichen Person in besonderer Weise der Mutter Gottes als solcher eine ganz einzige Verbindung und Aehnlichkeit zukommt, in Bezug auf welche sie in einziger Weise mit der Trinität verwandt (affinis) und Bild (imago) derselben ist. Will man aber die Beziehungen zu den einzelnen göttlichen Personen harmonisch ausdrücken: so geschieht dieß am besten durch Anwendung der auch bei der Gnadenunion üblichen Formel (s. B. III. n. 1001) *sponsa Filii, filia Patris, templum Spiritus Sancti*. — Einige TT. haben seit dem 17. Jahrh. (vgl. *Salazar*. in Proverb. 8, 23. n. 300 ff.) im Anschluß an den mißverstandenen Ausdruck von *Hesych. Hierosol.*, daß, wie in der Arche Noah's drei Stockwerke, so in Maria das πλήρωμα der Trinität sei, d. h. die ganze Trinität ihr innewohne und mit ihr verbunden sei, auch den Ausdruck gebraucht, die Mutter Gottes selbst sei oder bilde ein äußeres Complement der Trinität. Mit diesem Ausdruck läßt sich allerdings ein vernünftiger Sinn verbinden, analog dem, in welchem der Apostel die Kirche das πλήρωμα Christi nennt. In diesem Sinne läßt sich sogar mit Emphase von Maria sagen, sie sei das πλήρωμα Christi, wie Eva Adams; aber auf die Trinität angewandt, führt der Ausdruck zu leicht auf Abwege, und sein Sinn ist viel schöner und unverfänglicher in der „imago totius Trinitatis" enthalten. Dagegen kann man allerdings mit dem Cardinal Berulle von einer Mitwirkung Maria's zur Herstellung einer äußeren Completirung der trinitarischen Relationen insofern reden, als in Christus zu den inneren Relationen der göttlichen Personen unter sich, und speziell zu den Relationen des Vaters und des heiligen Geistes zum Logos, die Beziehungen zwischen jenen beiden Personen und dem menschgewordenen Sohne gleichsam ergänzend hinzutreten, indem nämlich der Vater hier über den in der Gottheit ihm allseitig gleichen Sohne eine wahre Autorität gewinnt, der heilige Geist aber, der in der Gottheit des Sohnes sein Prinzip hat, hier in gewisser Weise zum Prinzip des Sohnes wird und an der Autorität des Vaters über denselben theilnimmt. In der That gehört diese Completirung der trinitarischen Relationen wesentlich mit zu der in der Incarnation liegenden höchsten Verherrlichung der ganzen Trinität; aber man muß dann auch dieselben unmittelbar und direkt bloß Christo selbst zuschreiben und sich hüten, die Mitwirkung Maria's bei der Herstellung derselben so auszudrücken, als ob Maria in sich selbst das Complement sei.

773 d. Obgleich endlich die Union der Mutter Gottes mit Gott als eine ganz eigenartige, wie von der bloßen Gnadenunion an sich, so auch von derjenigen Union verschieden ist, welche für die gesammte Menschheit aus der hypostatischen Union eines Gliedes ihres Geschlechtes mit dem Logos erwächst, resp. erwachsen soll: so ist sie doch zugleich für die letztere ebenso Vorbild wie Bindemittel, was die VV. dadurch ausdrücken, daß sie sagen, in Maria als seinem Brautgemache habe sich der Logos mit der ganzen menschlichen Natur vermählt. Denn wie die ganze Menschheit in Maria und durch Maria Christum als ihre Frucht hervorbringt: so participirt dieselbe auch in Maria und durch Maria an derjenigen Union mit Gott, welche bei ihr durch die Vermählung mit Gott und die übrigen damit in Verbindung stehenden Ausdrücke charakterisirt wird. In ersterer Beziehung wird Maria's Vorrang dadurch charakterisirt, daß sie im Namen Aller durch Darbietung ihres Fleisches sowohl, wie durch ihre eigene Naturthätigkeit zur Erzeugung Christi mitgewirkt hat. In analoger Weise erscheint dieser Vorrang in der zweiten Beziehung theils darin, daß Maria unmittelbar vom Logos aufgenommen worden ist, resp. ihn empfangen hat, theils darin, daß durch ihre persönliche Einwilligung in die göttliche Mutterschaft im Namen der ganzen Menschheit die Vermählung mit Gott förmlich abgeschlossen worden ist. Diesen Umstand hebt denn auch der hl. Thomas besonders hervor (3. p. q. 30. a. 1), wo er die Gründe aufführt, weßhalb die Empfängniß des Sohnes Gottes der Mutter habe angekündigt werden müssen.

§ 241 a. Die in dem göttlichen Ursprung seines persönlichen Prinzips begründete göttliche Sohnschaft Christi als göttliche Sohnschaft des Menschen Christus — und zwar zunächst als die wahre und einzige Form dieser Sohnschaft mit Ausschluß jeder andern adoptiven oder natürlichen Sohnschaft.

Literatur: Die Aktenstücke und Streitschriften in Sachen der Adoptianer; bes. Epistola *Hadriani* I. ad episc. Hisp.; liber sacrosyllabus (von *Paulin. Aquilej.* im Namen der *Syn. Forojul.*) und die epist. *Conc. Francof.*; die Werke von *Paulin. Aquil.*, *Agobard Lugd.* und bes. *Alcuin* rc. (vgl. Bach, Dogmengesch. I. Abth. 3.); *Lomb.* l. 3. d. 10, dazu *Bonav.*; *Thom.* 3. p. q. 20—21, dazu *Joan. a S. Thoma*, *Salmant.*, *Vasquez*, *Suarez*, *Lugo*; *Petav.* l. 7. c. 1—5 u. bes. *Thomassin.* l. 8. c. 1—14, *Franzelin thes.* 38.

I. Daß Christus 1) überhaupt wahrhaft Sohn Gottes ist, 774
und zwar durch jene eigentliche und natürliche Sohnschaft, welche der Vaterschaft der ersten göttlichen Person entspricht und die zweite göttliche Person als solche distinguirt und constituirt, ist unmittelbar in dem Dogma von der Constitution Christi enthalten. Denn wenn Christus nichts Anderes ist als das Verbum incarnatum, das Verbum aber der eigentliche und natürliche Sohn Gottes ist, dann gilt letzteres auch von Christus (s. o. n. 602). Ebenso ist 2) klar, daß dieselbe göttliche Sohnschaft des Logos, welche diesem als Gott zusteht, auch dem durch den Logos constituirten Menschen Christus nach dem allgemeinen Gesetze der communicatio idiomatum wenigstens materiell oder *per concomitantiam* so zukommt, wie alle übrigen göttlichen Attribute des Logos (n. 612). Ueberdieß ist es 3) evident, daß die göttliche Sohnschaft des Logos dem Menschen Christus in einer noch direkteren und unmittelbareren Weise zusteht als die Attribute der göttlichen Natur, weil die göttliche Sohnschaft den individuellen Charakter der Person des Logos bestimmt, und mithin der Satz: dieser Mensch ist der incarnirte Sohn Gottes, ebenso direkt und unmittelbar eine Bestimmung des individuellen Charakters der Person des Menschen Christus ausspricht, wie der Satz: dieser Mensch ist der incarnirte Logos (s. o. n. 615). Endlich 4) muß nach dem oben n. 682 Gesagten die göttliche Sohnschaft des Logos dem Menschen Christus ebenfalls direkt und unmittelbar beigelegt werden, inwiefern sie der constitutive Charakter der Person des Logos als einer göttlichen Person ist, und folglich in dem Sinne, daß dadurch auch in dem Menschen Christus als solchem dessen Persönlichkeit als eine göttliche bezeichnet wird, und mit der Wirkung, daß demselben diejenige Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit des Logos zukommt, welche seiner göttlichen Persönlichkeit entspricht.

So lange man daher die göttliche Sohnschaft des Logos nicht förm- 775
lich als Relation, sondern bloß als constitutiven Charakter seiner Persönlichkeit auffaßt, muß man dieselbe offenbar dem Menschen Christus ebenso direkt und förmlich beilegen, wie die göttliche Persönlichkeit, und demgemäß sagen: Christus als Mensch (specificative) ist als Mensch Christus (reduplicative) der Person nach identisch mit dem ewigen Sohne Gottes und auch in sich selbst wahrer Sohn. In diesem Sinne muß auch, obgleich sie nicht immer adäquat so verstanden worden, die theologische Formel

verstanden werden: Christus, ut *hic homo,* est filius Dei naturalis, d. h. Christus als dieser Mensch ist der wahre und eigentliche Sohn Gottes und hat auch als dieser Mensch den persönlichen Rang und Charakter des wahren und eigentlichen Sohnes Gottes. Es verhält sich damit ähnlich, wie der natürliche Mensch nicht bloß der geistigen Seele nach, sondern auch als dieses bestimmte durch die geistige Seele hypostatisch vollendete körperliche und animalische Wesen vermöge der Gottebenbildlichkeit der Seele Ebenbild Gottes ist.

776 Sobald man dagegen die Sohnschaft nicht in dem constitutiven Sinne, den sie nur in Gott hat, sondern im Sinne einer förmlichen Relation einer Person zu einer anderen Person auffaßt — in welchem Sinne sie in Gott ebenfalls, in den Creaturen ausschließlich in Betracht kommt — und dann fragt, ob und wie die spezifische Relation des Menschen Christus zu Gott als seinem Prinzip ihrem formellen Charakter nach als Sohnschaft zu betrachten sei, und wenn so, in welchem Verhältnisse diese Sohnschaft zu der Sohnschaft des Logos in sich stehe: dann ergeben sich erhebliche Schwierigkeiten, welche dem theologischen Denken viel zu schaffen gemacht haben. Bei unbesonnener Betrachtung haben diese Schwierigkeiten selbst dahin geführt, daß man die aus der hypostatischen Union sich evident ergebenden Lehren über das substanziale Sohn-Gottes-Sein des Menschen Christus läugnete oder verdunkelte, während manche ernste Denker zwar diesen Entstellungen sich entschieden widersetzten, aber zu keinem vollkommen befriedigenden positiven Resultate kommen konnten. In neuerer Zeit freilich hat man mit der positiven Lösung dieser Frage sich fast gar nicht mehr befaßt und meist unter Abwehr der aus verunglückter Analyse der Sohnschaft entstandenen Irrungen sich auf die oben angegebenen Sätze beschränkt.

777 II. Das spezifische Verhältniß des Menschen Christus zu Gott als seinem Prinzip kann unter dem Gesichtspunkte der Sohnschaft selbstverständlich nur insofern in Betracht kommen, als es ein durch den göttlichen Ursprung des Menschen Christus begründetes Verhältniß der Gemeinschaft ist. In dieser Hinsicht ist es genauer als ein Verhältniß familiärer Gemeinschaft zu bestimmen, welche die Griechen οἰκειότης nennen, und besteht daher zunächst in einer Verwandtschaft (cognatio, συμφυΐα) mit Gott, welche eine ihrem besonderen Charakter entsprechende Gemeinschaft der Liebe und der wechselseitigen Mittheilung der Güter im Gefolge hat. Es fragt sich mithin, ob und wie in dem Menschen Christus das ihm spezifisch eigenthümliche — d. h. ihn als Christus von den übrigen Menschen und als Menschen von ihm selbst als Gott unterscheidende — Gemeinschafts-Verhältniß zu Gott als Verhältniß der Sohnschaft zu denken und zu bezeichnen sei. Dieß vorausgesetzt, ist zur Orientirung über den thatsächlichen Stand der Frage Folgendes zu bemerken.

778 Zunächst ist nicht zu läugnen, daß in der heiligen Schrift dieses Verhältniß wirklich unter dem Begriffe der göttlichen Sohnschaft aufgefaßt wird. Denn die göttliche Sohnschaft des Menschen Christus wird als Grund seiner kindlichen Liebe und Pietät gegen Gott als Vater und der väterlichen Liebe und Fürsorge Gottes ihm gegenüber, sowie als Titel der Berufung in die Erbschaft Gottes dargestellt; und wie die Zeugung aus Gott, so wird auch die Salbung oder vielmehr gerade die Zeugung in der Form der Salbung als Grund angegeben, warum er Sohn Gottes sei.

Andererseits aber erscheint das spezifische Verhältniß des Menschen Christus zu Gott 779
in mehrfacher Beziehung wesentlich verschieden von demjenigen Verhältnisse, in welchem Christus als Gott zu seinem Vater steht, in Bezug auf welches der Logos an sich, d. h. vor und unabhängig von der Incarnation, Sohn Gottes genannt wird, und welches man schlechthin die „ewige Sohnschaft" nennen kann. Denn 1) wird jenes Verhältniß nicht, wie letzteres, durch den Akt der ewigen Zeugung aus der Natur und im Schooße des Vaters, sondern durch einen zeitlichen Akt gnadenvoller Mittheilung nach Außen, resp. durch Aufnahme von Außen zur Gemeinschaft mit dem Vater begründet. In Folge dessen ist 2) Christus als Mensch nicht, wie der Logos als Produkt der ewigen Zeugung, schlechthin und seinem ganzen Wesen nach dem Vater gleich und in dem Vater, sondern der Natur nach kleiner als der Vater und außer und unter ihm. Sodann hat 3) das spezifische Verhältniß des Menschen Christus zu Gott, wie sein Prinzip, so auch seinen Terminus nicht in der Person des Vaters allein, sondern in der ganzen Trinität, und mithin auch im Logos selbst als Gott. Endlich würde 4) dieses Verhältniß, weil dessen formelles Subjekt das durch Verbindung eines göttlichen persönlichen Prinzips mit einer geschaffenen Natur constituirte Compositum ist, dasselbe bleiben, wenn das persönliche Prinzip in Christus nicht die Person des Sohnes, sondern die des Vaters oder die des heiligen Geistes wäre. Wenn aber demnach das spezifische Verhältniß des Menschen Christus zu Gott mit der ewigen Sohnschaft keineswegs identisch ist: dann scheint nur die Wahl gelassen, entweder dem ersteren Verhältnisse den Charakter der Sohnschaft gänzlich abzusprechen, oder dasselbe als eine zweite Sohnschaft zu betrachten, welche neben der ewigen Sohnschaft bestehe und von ihr spezifisch verschieden sei.

In der That hat man mit Rücksicht auf diese Sachlage in der abendländischen Theo- 780
logie versucht, in Christus zwei nebeneinander bestehende Verhältnisse der göttlichen Sohnschaft, das eine für Christus der Gottheit nach, das andere für Christus seiner Menschheit nach aufzustellen, die unter den oben n. 779 angegebenen Gesichtspunkten, nämlich nach Ursprung, Form, Ziel und Subjekt, sich in ähnlicher Weise von einander unterschieden, wie die übernatürliche Gottessohnschaft der bloßen Creaturen von der natürlichen Sohnschaft des ewigen Logos, und deren positives Verhältniß zueinander mithin darin bestehe, daß die eine eine Nachbildung der anderen sei und eben in der Weise eines nachgebildeten Verhältnisses auch eine Theilnahme an der anderen darstelle. Bei dieser Aufstellung wurde wie von selbst die Gnadensohnschaft der bloßen Creaturen als Maaßstab für die zweite Sohnschaft in Christus genommen; aber je nachdem man diesen Maaßstab in verschiedener Weise anwandte, gewann die Aufstellung eine wesentlich verschiedene Gestalt, bald eine förmlich häretische, bald eine bloß theologisch irrthümliche. Häretisch wurde sie, wenn man unter „Christus der Menschheit nach" diese Menschheit selbst als etwas in sich Subsistirendes verstand, und folglich eben diese Menschheit als Subjekt der Sohnschaft, mithin als Sohn erklärte und so zwei Söhne aufstellte; der zweite Sohn in Christus wurde dann im Wesentlichen ganz auf Eine Linie gestellt mit den übrigen Söhnen Gottes durch Gnade, und indem man auf diese Sohnschaft die ganze dem Menschen Christus zustehende Gemeinschaft mit Gott zurückführte, wurde dieser Gemeinschaft ihr auszeichnender Charakter und Inhalt benommen. Dagegen blieb jene Aufstellung bloß ein theologischer Irrthum, wenn man unter „Christus seiner Menschheit nach" den in seiner Menschheit für eine besondere Form der Gemeinschaft mit Gott empfänglichen incarnirten Logos verstand und folglich die materielle Identität des Subjektes beider Sohnschaften beibehielt, also auch keine zwei Söhne zuließ; und hier wurde dann auch die zweite Sohnschaft in Christus nicht als adäquater Inbegriff seiner ganzen Gemeinschaft mit Gott angesehen; vielmehr werden die höchsten, Christo allein eigenen Privilegien, z. B. die adoratio latriae, bei Seite gelassen, und jene Sohnschaft nur für solche Privilegien in Anspruch genommen, in welchen der Mensch Christus mehr oder weniger mit den Söhnen Gottes aus Gnade übereinkommt; die Christo allein eigenen höchsten Privilegien leitete man dagegen daraus her, daß der Mensch Christus der Person nach identisch sei mit dem aus der ewigen Zeugung hervorgegangenen Sohne. Beide aber, die Häresie und der Irrthum, treten wieder in doppelter Gestalt auf, je nachdem man die zweite Sohnschaft in Christus bald bloß unter dem allgemeinen Charakter der häuslichen Gemeinschaft

ebenso als Adoptivkindschaft bezeichnete, wie die der bloßen Creaturen, bald aber sie der letzteren mit dem Charakter einer wahren Verwandtschaft gegenüberstellte und darum ebenso als natürliche Sohnschaft bezeichnete, wie die ewige Sohnschaft in Christus.

781 Bei diesem Stande der Frage müssen wir zunächst die Aufstellung einer zweiten göttlichen Sohnschaft in ihren verschiedenen Gestalten prüfen, um uns durch deren Zurückweisung den Weg zur positiven Darlegung des wirklichen Sachverhaltes zu bahnen. Der Inhalt dieser Darlegung geht, vorläufig gesagt, dahin: es gibt nur Eine Sohnschaft in Christus, die ewige, aber eben diese kommt auch dem Menschen Christus durch Redundanz so zu, daß er an ihr selbst theilnimmt und daß sie in sich selbst die Form ist, wodurch auch sein spezifisches Verhältniß zu Gott den Charakter der Sohnschaft erhält; demnach bestehen die beiden in der That verschiedenen Verhältnisse in Christus nicht einfach nebeneinander, sondern fügen sich organisch ineinander, so daß sie sich wechselseitig zu der concreten Gestalt derjenigen Gottessohnschaft, welche dem Menschen Christus zukommt, ergänzen und bestimmen. Die vier Gestalten der zweiten Sohnschaft aber führen wir am besten in ihrer historischen Reihenfolge vor, welche zugleich die genetische ist; hiebei erscheinen die beiden häretischen Gestalten als der Anfang und der Schluß der Kette, welche so, obgleich in jedem Ringe sich weiter vom Anfang entfernend, im Schlußringe wieder zum Anfang zurückkehrt.

782 III. Die erste Gestalt der zweiten göttlichen Sohnschaft in Christus wurde von den Adoptianern des 8. Jahrhunderts aufgestellt. Dieselben legten die natürliche und eigentliche Sohnschaft ausschließlich Christo als Gott bei, so daß dieselbe in keiner Weise, weder formell noch materiell, dem Menschen Christus zukomme. Das Gemeinschaftsverhältniß des Menschen Christus zu Gott erklärten sie dagegen als ein im Wesentlichen durchaus mit dem der begnadigten Creaturen identisches und charakterisirten darum den Menschen Christus als bloßen Adoptiv- oder Namenssohn Gottes (filius adoptivus s. nuncupativus).

783 Indeß eine solche Scheidung zweier göttlicher Sohnschaften in Christus schließt ebenso wesentlich, evident und förmlich eine Scheidung Christi in zwei Söhne ein, wie die nestorianische Scheidung der menschlichen und der göttlichen Sohnschaft, wonach jene in keiner Weise dem Subjekte der letzteren zukommen sollte. Diese Lehre wurde denn auch sofort durch Papst Hadrian I. und das Frankfurter Concil als eine Erneuerung der nestorianischen Häresie verworfen durch die Erklärung: der Mensch Christus oder Christus als Mensch — „secundum humanitatem“ — sei der Offenbarung gemäß vermöge seines spezifischen Wesens und persönlichen Charakters der natürliche, wahre und eigene resp. eigentliche Sohn Gottes und darum kein bloßer Adoptiv- und Namenssohn.

784 Die adoptianische Irrlehre hatte ihre äußere Veranlassung in der Bekämpfung der Irrlehre des Migetius, welche, der apollinaristischen ähnlich, obgleich wahrscheinlich an arabische Philosopheme anknüpfend, die Gottheit zur Seele der Menschheit Christi machte, indem Elipandus gelegentlich der Bekämpfung dieses Extrems, wie einst Nestorius in der Bekämpfung des Apollinarismus, in das entgegengesetzte Extrem fiel und demnach lehrte: Credimus eum factum ex muliere, factum sub lege, *non genere* (= genera-

tione) esse filium Dei, sed *adoptione*, non *natura*, sed *gratia*. Der Unterschied dieser Lehre vom Nestorianismus liegt bloß darin, daß Nestorius von der Unmöglichkeit der Uebertragung menschlicher Geburt auf Gott, Elipandus dagegen von der Unmöglichkeit der Uebertragung der Zeugung aus Gott auf einen Menschen ausging und, den im römischen Rechte gegebenen Begriff der Adoptivkindschaft als den einzigen Maaßstab für die Uebertragung des Sohnschaftsverhältnisses resp. der Einsetzung in dasselbe annehmend, diesen Rechtsbegriff auch auf die Einsetzung des Menschen Christus in die göttliche Sohnschaft anwandte. Demnach kann man seine Lehre als die spezifisch abendländische Form der christologischen Häresie bezeichnen, und dieß um so mehr, weil, wie sich unten ergeben wird, die griechische Auffassung und Bezeichnung für die Uebertragung des Sohnschaftsverhältnisses sich dem Dogma leicht anbequemt und nicht so sehr auf Abwege führt.

Zwar haben die Adoptianer ebenso, wie die Nestorianer, sich wohl gehütet, direkt von 785
zwei Personen und zwei Söhnen in Christus zu reden; aber die Qualification des Menschen Christus als **bloßen** Adoptiv- und Namenssohnes ist nicht nur vollkommen damit äquivalent, sondern war auch in Wirklichkeit bei den Adoptianern gerade im Sinne einer bloß moralischen Einheit der Person in Christus gedacht. In der That hat **Felix von Urgel** in seiner Retraktation (bei *Hardouin.* t. IV. S. 929) ausdrücklich seine Lehre, nach welcher der Mensch in Christus bloß adoptione, appellatione seu nuncupatione Sohn Gottes sei, mit der nestorianischen, und besonders mit dem Inhalte des von Charisius zu Ephesus denuncirten und in jüngster Zeit von den Güntherianern adoptirten Symbolums identificirt. In diesem Symbolum war nämlich ebenfalls schon der Versuch gemacht worden, trotz der Zweiheit der Personen die Zweiheit der Söhne auszuschließen, da der Mensch Christus bloß wegen seiner Relation zum natürlichen Sohne, oder wegen der **moralischen Einheit** der Person mit diesem, Sohn Gottes genannt werde, inwiefern die Würde des letzteren — per redundantiam *extrinsecam* — auf ihn redundire. Durch diese Retraktation allein wird die von **Vasquez** aufgebrachte Erklärung der adoptianischen Irrlehre zu nichte, wonach die Adoptianer die hypostatische Union nicht in sich selbst und damit auch nicht den Satz, daß der Mensch Christus materiell wahrer Sohn Gottes sei, geläugnet, sondern bloß eine Consequenz der Union für die formelle Sohnschaft Christi als Menschen bestritten hätten. Ueberdieß haben aber auch von Anfang an die kirchlichen Entscheidungen den vollen nestorianischen Charakter der Lehre der Adoptianer erklärt. Vgl. Conc. Francof. ep. ad episc. Hisp.: Nonne olim eadem haeresis vestra in Nestorio ab universali sancta Ecclesia refutata est etiam et damnata? . . . Videtur enim, Nestorium dicere copulationem, quod vos dicitis adoptionem. Quid est adoptio, nisi charitatis copulatio, qua Pater charitate sibi copulat Filium, quem proprium non habet? Et certissimum est, alium esse proprium Filium, alium adoptivum. Nonne tunc duo erunt Filii Deo Patri, unus proprius et alter adoptivus, quod nullus Catholicus audet dicere? Quid est aliud dicere Virginem adoptivum vel servum genuisse, nisi negare Deum illam genuisse? Si Deus generatus est, nequaquam adoptivus, sed Filius; quia alia persona est proprii Filii, alia adoptivi filii et servi. . . . . Per adoptionem vos separatis hominem Christum a Deo Filio. Demgemäß wird auch in der Argumentation gegen die Adoptianer nicht etwa die physische Einheit des Menschen Christus und des ewigen Sohnes Gottes einfach vorausgesetzt, sondern gerade sie vorzüglich und mit Nachdruck bewiesen; und auch der direkte positive Beweis für die natürliche Gottessohnschaft, welche der Adoptivsohnschaft entgegensteht, wird daraus geführt, daß in der heiligen Schrift alles das, was vom wahren, eigentlichen und natürlichen Sohne Gottes gesagt wurde, gerade auf den Menschen Christus, den Sohn der Jungfrau, oder auf Christus *secundum humanitatem* bezogen werde. Dieser Ausdruck ist selbstverständlich nicht so gemeint, daß Christus **wegen** seiner Menschheit selbst Sohn Gottes genannt werde, sondern in demselben Sinne, in welchem die TT. die Ausdrücke *ut homo* oder *in quantum homo* gebrauchen (s. oben n. 610 u. 654 ff.), ut specificative *in* humanitate *subsistens*; man wollte sagen, von Christus speziell, inwiefern er Person der Menschheit, näher der in der heiligen Schrift vorgeführte Mensch Jesus ist, werde erklärt, daß er wahrer und eigentlicher Sohn Gottes sei.

Den **formellen Widerspruch** der bloßen Adoptivkindschaft mit dem 786
spezifischen Wesen oder dem **persönlichen Charakter** des Menschen

Christus erklären die kirchlichen Entscheidungen aus den zwei wesentlichen Momenten der Adoptivkindschaft, wie sie im Worte selbst ausgedrückt sind. Die Adoption setze nämlich voraus eine zu adoptirende Person, und zwar als eine solche, welche an sich, kraft ihres Wesens und Ursprungs, noch nicht Sohn des betreffenden Vaters sei und insofern demselben als fremd (aliena, extranea) gegenüberstehe, um erst durch einen Willensakt desselben in die Würde und die Rechte der Sohnschaft aufgenommen zu werden. Sodann bewirke die Adoption durch den Willensakt des Vaters nicht, daß die adoptirte Person in das volle und reale sohnschaftliche Verhältniß der substanziellen Verbindung mit dem Vater eintrete; sie begründe bloß eine moralische und äußerliche Einheit mit dem Vater, und bleibe somit gegenüber dem realen sohnschaftlichen Verhältnisse in den Grenzen eines bloßen Wunsches stehen. Damit also der Mensch Christus von Gott adoptirt werden könnte, müßte er entweder nicht ursprünglich Eine Person gewesen sein mit dem natürlichen Sohne Gottes, oder dieser durch sein Menschwerden dem Vater fremd geworden sein. Allerdings ist der Mensch Christus weder durch die Wesenheit seiner Menschheit noch durch deren Ursprung, an und für sich betrachtet, Sohn Gottes. Er ist es aber auch nicht durch eine seinem Wesen und Ursprunge äußerliche That, sondern kraft seiner Constitution und auch kraft seines menschlichen Ursprungs, inwiefern er als menschliche Person erst durch die hypostatische Union der Menschheit mit dem ewigen Sohn Gottes vollendet wurde, und die den Ursprung seiner Menschheit bewirkende That Gottes zugleich die hypostatische Einheit derselben mit dem ewigen Sohn Gottes bewirkte. Und damit ist zugleich gesagt, daß der Mensch Christus bereits kraft seiner Constitution und seines Ursprungs eine wesentlich innigere Verbindung mit dem Vater besitzt, als diejenige ist, welche durch die bloße Adoption hergestellt wird und werden kann. Hieraus ergibt sich, daß der Mensch Christus nicht nur in Wirklichkeit mehr ist als bloßer Adoptivsohn, sondern daß gerade die Grundbedingung des Begriffes einer bloßen Adoptivsohnschaft bei ihm ausgeschlossen ist.

787 Vgl. ep. *Hadriani* parum ab init.: Non sunt isti ex hominibus, quos ei (Christo) Pater dederat . . . qui eum adoptivum et non proprium Filium confitentur, quasi *alienus* a Patre aliquando *fuerit* aut per carnis *extraneus* ab eo *factus fuisset* assumptionem. *Sacrosyll.: Adoptivus dici non potest nisi is, qui prius alienus est ab eo, a quo adoptari desiderat.* Dei ergo Filius qua ratione credi potest adoptivus, qui, inseparabiliter assumpto homine, in una persona coeunte utraque natura, non duo Filii, alius Dei et alius hominis, ut sicut illi errando aestimant, adoptivus sit hominis filius, et sine adoptione Dei Filius, sed in una persona unus idemque Dei et hominis Filius? *Ep. Conc. Francof.* ad ep. Hisp.: *Adoptivus* non habet aliam significationem, nisi ut Jesus Christus non sit proprius Filius Dei nec ex Virgine ei in Filium genitus, sed nescio ex quo servo adoptatus in filietatem, ut vos dicitis . . . . Si mox a tempore conceptionis verus Deus Dei Filius conceptus est, quando fuit, ut homo esset sine Deo, unde adoptaretur in filium? . . . . Sicut Arius Filium separavit a Patre dicendo „erat, quando non erat Dei Filius", ita per adoptionem vos separatis hominem Christum a Deo Filio.

788 Die Unübertragbarkeit des Begriffes der bloßen Adoptivkindschaft auf den Menschen Christus erhellt aber nicht bloß aus dem spezifischen Wesen Christi, sondern auch direkt schon aus den spezifischen Charakteren, Folgen und Wirkungen, welche in der Offenbarung

und Kirchenlehre der göttlichen Sohnschaft in dem Menschen Christus im Vergleich mit der der übrigen Menschen zugeschrieben werden. Denn 1) werden alle die ewige Sohnschaft Christi charakterisirenden Prädikate in der hl. Schrift in concreto gerade dem Menschen Christus beigelegt, so zwar, daß man die meisten Argumente für die ewige Sohnschaft des Logos eben aus jenen Aeußerungen entnehmen muß (vgl. Bd. II n. 728 ff.). Namentlich gilt a) von dem Menschen Christus, daß die ihm zustehende Sohnschaft, wegen deren er schlechthin „der Sohn Gottes“ und der „eigene Sohn des Vaters“, d. h. des Vaters allein und, weil dessen Vatersein bedingend, des Vaters als solchen genannt wird, als eine ganz einzige nicht bloß graduell, sondern wesentlich verschieden sein muß von der bloßen Adoptivsohnschaft, welche ihrer Natur nach vielfältig ist, auf Gott überhaupt, nicht auf Gott Vater allein sich bezieht und dessen Vatersein voraussetzt, nicht bedingt. Ueberdieß beziehen sich b) fast alle Stellen, worin von der Zeugung des Sohnes Gottes die Rede ist, ausdrücklich auf den Menschen Christus, wie denn auch er deßhalb schon im A. Test. der Sprosse Gottes genannt wurde. Sodann hat 2) die göttliche Sohnschaft des Menschen Christus die spezifische Folge, daß er in seiner Menschheit nicht bloß der Seligkeit Gottes theilhaft wird, sondern auch mit Gott dem Vater dieselbe Würde besitzt und mit ihm angebetet wird. Endlich 3) hat die göttliche Sohnschaft des Menschen Christus die spezifische Wirkung, daß er vermöge derselben das Prinzip der Adoptivkindschaft für die übrigen Menschen ist, was er nicht sein könnte, wenn seine Sohnschaft ebenfalls eine Adoptivkindschaft wäre (vgl. *Thomassin*, l. 8. c. 1 ff.).

Die wichtigeren Schwierigkeiten in dieser Lehre sind folgende zwei, die zugleich 789
aus der Natur der Sache und der Redeweise der Väter, theilweise auch der heiligen Schrift selbst, entnommen sind und die beiden Theile der Formel des Elipandus formell zu rechtfertigen scheinen.

1. Viele VV. erklären die Gottessohnschaft beim Menschen Christus mit denselben Ausdrücken, wie bei den übrigen Menschen, als ein Werk der Gnade und der Prädestination und sagen demnach: Christus sei durch Gnade zum Sohne Gottes gemacht oder eingesetzt, geheiligt oder geweiht, verherrlicht oder erhoben; einzelne VV. (wie *Fac. Herm.* bei *Thomassin.* l. c. c. 13) betonen sogar ausdrücklich gegenüber den Apollinaristen (wie Elipandus gegenüber ihrem Gesinnungsgenossen Migetius), daß Christus als Mensch nicht von Natur, sondern durch Gnade Sohn Gottes sei; und andere VV, wie selbst *Cyr. Alex.* (dial. 3. de Trin. p. 486), nennen demgemäß den Menschen Christus mit dem griechischen Ausdruck für Adoptivsohn υἱὸς θετὸς μεθ' ἡμῖν.

In der That kann man nicht ebenso unbedingt den Ausdruck, Christus sei 790
Sohn Gottes durch Gnade oder dazu gemacht, verwerfen, wie den andern, er sei Sohn Gottes durch Adoption. Im Gegentheil ist der erstere, recht verstanden, durchaus berechtigt und stets im Gebrauch gewesen und geblieben. Denn derselbe schließt, recht verstanden, keineswegs wie der letztere aus, daß der Mensch Christus zugleich von Natur und natürlicher Sohn Gottes sei; vielmehr läßt er den Sinn zu — und hat ihn wirklich im Munde der VV. — daß der Mensch Christus eben durch diejenige Gnade, die ihn zum Sohne Gottes macht, nicht zum Adoptivsohn, sondern zum natürlichen Sohne Gottes gemacht werde. Diejenige Gnade nämlich, welche den Menschen Christus zum Sohne Gottes macht, ist so wesentlich von der gratia *adoptionis* verschieden, daß sie das gerade Gegentheil derselben bildet. Denn während die letztere ihr Subjekt als persönlich vollendet voraussetzt und nur accidentell zu demselben hinzutritt: ist die Christo als solchem eigene oder vielmehr ihn zum Christus machende gratia *unionis* sive *unctionis* (sc. *hypostaticae),* nichts Anderes als der göttliche Logos, resp. das persönliche

Sein desselben, und wird ihrem Subjekte so mitgetheilt, daß sie dasselbe substanziell vollendet und mit constituirt und eben durch die Constitution desselben es in das in ihr enthaltene Verhältniß des Logos, welches das der natürlichen Sohnschaft ist, einsetzt; es ist also, wie manche VV. sagen, eine Gnade, welche als eine Einmischung des Logos in die Menschheit bewirkt, daß der Mensch mit dem Logos zu Einem Sohne Gottes verschmilzt und verwächst. Eine solche Gnade aber macht dann das durch sie constituirte und vollendete Subjekt geradezu zum natürlichen Sohne Gottes, weil dadurch die natürliche Sohnschaft des Logos auch ihm natürlich, d. h. kraft seiner Constitution eigen wird. Dies um so mehr, weil die Verleihung jener Gnade nicht nur mit dem Ursprung der durch sie vollendeten Menschheit gleichzeitig, sondern wesentlich und an erster Stelle in der den Ursprung des Menschen Christus bewirkenden göttlichen That eingeschlossen ist, und mithin die Wirkung jener Gnade dem Menschen Christus auch kraft seines Ursprunges oder seiner *nativitas* zukommt. Daher kann man sagen: die Gnade, die Christus zum Sohne Gottes mache, sei eben darin von der gratia adoptionis verschieden, daß es die dem Gesalbten Gottes per exc. eigene *gratia constitutionis substantialis* und die dem Sprossen Gottes per exc. eigene *gratia nativitatis substantialis* ist, welche sich „in der Empfängniß Christi vom heiligen Geiste und durch die Kraft des Allerhöchsten" offenbart, und vermöge deren der Mensch Christus wesentlich und wesenhaft Eine Person mit dem Sohne Gottes ist und als solcher geboren wurde, und zwar gerade durch die Concurrenz der ewigen Zeugung in seinem Ursprunge als solche geboren wurde. — Eine derartige Form und Wirksamkeit der Gnade in der Verleihung der Sohnschaft ist bei Gott um so mehr denkbar, als bei ihm schon diejenige Gnade, wodurch er die bloßen Menschen zu Adoptivkindern macht, nicht in einem bloßen Willensakt mit rein juristischer Wirkung besteht und so auch nicht, wie bei einem menschlichen Vater, ein bloß äußerliches und juristisches Verhältniß begründet. Schon sie enthält eine reale Mittheilung, einen inneren Einfluß oder eine innere Salbung des Adoptirten, welche in demselben ein neues Sein und eine innere Formation und Belebung begründet. Schon sie heißt daher in der Sprache der heiligen Schrift eine Gnade der Geburt, genauer der Wiedergeburt und bewirkt durch Verleihung einer „Theilnahme an der göttlichen Natur" und einer übernatürlichen inneren Aehnlichkeit mit Gott, daß wir „Kinder Gottes nicht bloß genannt werden, sondern auch sind". Der Unterschied zwischen dieser gratia nativitatis und der gratia nativitatis in Christus liegt nur darin, daß jene bloß eine Gnade der zweiten Geburt oder der Wiedergeburt in einem bereits als vollständig constituirt vorausgesetzten Subjekte, die letztere eine Gnade der ersten Geburt in einem erst durch sie zu constituirenden Subjekte ist.

791 Weil nun der im Griechischen und zwar auch in der Sprache des N. T. übliche Ausdruck für die menschliche Adoption, υἱὸν τιθέναι, dem lat. *„filium instituere* oder *constituere"* und dem deutschen „als Sohn einsetzen oder ankinden" entsprechend, naturgemäß sich in jene tiefere und vollere Bedeutung der Einsetzung zum Sohne durch Constitution und Ursprung des persönlichen Menschen selbst fügt: so kann dieser Ausdruck ebenso, wie die entsprechenden Ausdrücke in anderen Sprachen, auf die gnadenvolle Verleihung der göttlichen Sohnschaft an den Menschen Christus unverfänglich angewandt werden. Ganz anders verhält es sich aber mit dem lateinischen *adoptare* in filium (optare, ut sit filius, qui non erat, nec in re fieri potest), welches dem deutschen an Sohnes Statt annehmen" entspricht, und noch mehr mit dem Ausdruck *filius adoptivus,* welcher unbedingt nicht bloß eine Intervention der Gnade bei der Verleihung der Sohnschaft, sondern diese selbst als ein ungleiches Surrogat für die eigentliche Sohnschaft darstellt und selbst nicht einmal adäquat dasjenige Verhältniß bezeichnet, in welches die bloßen Menschen durch die heiligmachende Gnade versetzt werden. Daher wird auch der letztere Ausdruck niemals von orthodoxen VV. gebraucht, während das adoptare zuweilen in dem weiteren Sinne von gratis assumere gebraucht wird; so von *Hier.* in einer von den Adoptianern angeführten, aber sehr scharf gegen sie sprechenden Stelle (aus einem wenigstens jetzt nicht mehr existirenden Werke): hic filius hominis *per* Dei Filium *in* Dei Filio Dei *esse* Filius promeretur, nec adoptio a natura sejungitur, sed natura cum adoptione conjungitur.

792 Im Lat. ist auch der Ausdruck zweideutig: der Mensch Christus sei *gratiâ filius.*

Er ist richtig im Sinne *per* gratiam, durch Gnade, wo er nur auf die Vermittlung des Besitzes der Sohnschaft oder vielmehr auf Ein Moment in dieser Vermittlung sich bezieht; unrichtig im Sinne *secundum* gratiam, der Gnade nach, wo er = *filius adoptione* das Wesen der Sohnschaft und die Vermittlung des Besitzes als eine außerhalb der Constitution und des Ursprunges des Subjektes liegende ausdrückt. Er ist darum am Platze, wenn man den Unterschied zwischen dem Besitze der Sohnschaft bei Christus als Menschen und dem Besitze derselben bei Christus selbst als Gott ausdrücken will, weil Christus als Gott schlechthin und bloß natura filius und in keiner Beziehung gratia filius ist. Wenn man dagegen den Unterschied der Sohnschaft des Menschen Christus von der Sohnschaft der übrigen Menschen ausdrücken will, muß man sagen: jener sei nicht gratia filius, sondern natura. Da nun die Adoptianer den filius gratia nicht bloß im ersteren Sinne, sondern auch und gerade vorzüglich im letzteren Sinne verstanden und daher den filius gratia mit dem filius adoptione auf Eine Linie stellten: so mußte ihnen gegenüber der filius gratia absolut verworfen werden. Andererseits aber ist auch der Ausdruck *filius natura* in Bezug auf den Menschen Christus nicht in jedem Sinne wahr, und namentlich nicht so schlechthin wahr, wie in Bezug auf Christus als Gott, weil der Mensch Christus ja nicht durch den Besitz seiner menschlichen Natur, sondern durch den Besitz der göttlichen Natur Sohn Gottes ist. Diesen Unterschied haben in den adoptianischen Streitigkeiten des zwölften Jahrhunderts namentlich die deutschen Gegner der Adoptianer, Gerhoch und Arno von Reichersperg, dadurch ausgedrückt, daß sie sagten: der Mensch Christus sei nicht Sohn Gottes per *naturam generis*, d. h. vermöge der allgemeinen Wesenheit und Ursprungsweise der ihn als Wesen des menschlichen genus constituirenden Natur, sondern *per naturam nativitatis*, d. h. vermöge der concreten Constitution dieses bestimmten Menschen, wie sie aus seiner individuellen und persönlichen nativitas hervorgeht. Denn diese nativitas schließt die übernatürliche Mitwirkung Gottes in der actio unitiva und weiterhin die durch die actio unitiva in die Produktion dieses Menschen hineinbezogene generatio aeterna ein, ist also von dieser Seite eben eine nativitas supernaturalis. (Vgl. Bach, Bd. II. XII. § 33. Der Ausdruck natura nativitatis ist von *Hil. Pict.* entlehnt, aber bei ihm nicht in obigem Gegensatz gebraucht). Allerdings ist bei dem Menschen Christus auch die natura nativitatis nicht in der vollkommenen und absoluten Weise vorhanden, wie bei Christus als Gott, weil sein Sohn-Gottes-sein nicht adäquat durch die ewige und naturnothwendige Zeugung in Gott, sondern zugleich und zunächst durch eine zeitliche, freie Wirksamkeit Gottes nach Außen bestimmt wird und durch ein äußeres Substrat bedingt ist. Aber darum bleibt sie doch immer ebenso vollkommen und wahr, wie bei dem Sohne eines menschlichen Vaters, bei dessen Zeugung analoge Bestimmungen und Bedingungen vorhanden sind.

2. Auf den ersten Blick scheinen den Adoptianern noch mehr günstig zu sein die sehr 793
häufigen Ausdrücke der VV., worin dieselben den Logos als Sohn Gottes durch Zeugung aus Gott, den Menschen Christus aber als zum Sohne Gottes aufgenommen (assumptus, susceptus) bezeichnen, wobei dann bald mehr, bald minder ausdrücklich hervorgehoben wird, daß das Aufgenommene nicht aus Gott, sondern von Gott aus dem Nichts durch Erschaffung, resp. als Frucht aus einer menschlichen Mutter hervorgegangen sei. Indeß dieser Gegensatz hat abermals einen wesentlich andern Sinn, als der Satz des Elipandus, worin gesagt wird, daß der Mensch Christus bloß *adoptione* oder durch Annahme an Sohnes Statt Sohn Gottes werde und darum in keiner Weise *genere* oder generatione Sohn Gottes sei. Denn die assumptio oder susceptio hominis ist bei den VV. nichts Anderes, als die Kehrseite der Verleihung der *gratia unionis* oder *unctionis*, inwiefern nämlich die Mitteilung der letzteren von Seiten Gottes wesentlich zugleich eine Aufnahme ihres Subjektes zum Empfange der *gratia unionis* selbst und ihrer Wirkungen einschließt. Dieselbe fällt also sachlich zusammen mit der Einsetzung des Aufgenommenen in die persönliche Einheit mit dem aus Gott gezeugten natürlichen Sohne Gottes, mit welchem das Aufgenommene zu Einem Ganzen „zusammengemischt“ oder verschmolzen werde resp. verwachse, und damit in dessen natürliche Sohnschaft. Diese Aufnahme wird darum auch vollzogen nicht durch Aufnahme einer bereits existirenden menschlichen Person in ein der Sohnschaft des ewigen Gottes analoges Verhältniß, sondern durch Einverleibung der menschlichen Natur in die göttliche Person, um jene in dieser und durch diese hypo-

statisch zu vollenden, und demgemäß durch die persönliche Vollendung und Constitution des seiner Natur nach nicht aus Gott gezeugten, sondern bloß von Gott aufgenommenen Menschen, so daß der „aufgenommene Mensch" nach dem Ausdruck von *Aug.* erst durch die Aufnahme selbst zu Stande kommt (ipsa assumptione creatur). (Zuweilen sagen die VV. auch, „der Menschensohn" sei von Gott zu seinem Sohne aufgenommen; aber sie verbinden damit denselben Sinn; derselbe würde allerdings klarer sein, wenn man den der assumptio carnis entsprechenden Ausdruck brauchte: Gott habe die menschliche Frucht zu seinem Sohne aufgenommen, d. h. durch die Aufnahme zu seinem Sohne gestaltet). Demnach ist hier der „aufgenommene Mensch", weil persönlich durch den von Ewigkeit gezeugten Sohn constituirt, auch eben kraft dieser Zeugung Sohn Gottes; oder vielmehr, er kommt als Person nur durch die Concurrenz der ewigen Zeugung zu seinem Ursprung zu Stande und ist so selbst eine Frucht der ewigen Zeugung. Denn im Grunde ist die Aufnahme der Menschheit in das Produkt der ewigen Zeugung hier in ähnlicher Weise zu denken, wie die Aufnahme = Einverleibung der irdischen Elemente in den Samen eines Baumes, zu dessen Gestaltung und Belebung vermöge der Kraft dieses Samens; eine solche Aufnahme aber hindert nicht nur nicht, sondern bewirkt geradezu, daß das Produkt, wozu sich der Same durch jene Aufnahme erweitert, als von dem zeugenden Prinzip dieses Samens gezeugt betrachtet werden muß. In der That ist ja nach den Propheten der Mensch Christus zugleich Frucht der Erde und Sprosse Gottes, und wenn er als Sprosse Gottes von Gott ausgeht, dann kann doch die Frucht der Erde nur dadurch mit diesem Sprossen identisch sein, daß die Erdsubstanz in den geistigen Samen Gottes aufgenommen und zum Sprossen Gottes gestaltet wurde. — Uebrigens hat die assumptio oder susceptio hominis resp. carnis bei den VV. um so weniger mit der adoptio zu schaffen, weil sie in der Regel nicht Gott Vater oder der Trinität überhaupt, sondern speziell dem Sohne Gottes selbst als dem Aufnehmenden zugeschrieben wird; denn hierbei wird nicht nur in keiner Weise angedeutet, daß der Mensch Christus zum Adoptivsohne des Sohnes Gottes angenommen oder gar ausschließlich sein Sohn werden solle, wie es doch geschehen müßte, wenn das Annehmen so viel sein sollte als adoptiren; im Gegentheil soll das Aufnehmen hier spezifisch ein Aufnehmen zur Theilnahme an der Sohnschaft des Sohnes Gottes bedeuten. Wenn daher schon die assumptio im Sinne der Annahme einer Person verstanden werden sollte: dann kann sie das doch nur nach Analogie der Annahme zur Braut, nicht aber der Annahme zum Sohne gedacht werden, wie die Nestorianer richtig gesehen hatten; und daraus würde höchstens folgen, daß Christi Menschheit Tochter, nicht Sohn, und selbst dann Tochter durch Affinität, nicht durch bloße Adoption wäre. Deßhalb kann man sagen, daß die Adoptianer durch Unterschiebung des Adoptionsbegriffes sich noch weiter von dem Geiste und der Sprache der kirchlichen Lehre entfernten, als die Nestorianer; und dieß um so mehr, weil der Begriff der Vermählung die Personen nicht so strenge scheidet, wie die Adoption, vielmehr eine gewisse moralische und selbst physische Einheit der Person bezielt (s. unten n. 806 ff.), und daher eine weitere Fassung zuläßt, nach welcher man, wie die VV. wirklich thun, wenigstens die Annahme der menschlichen Natur als eine Vermählung derselben mit dem Logos bezeichnen kann (s. u. n. 806 ff.).

794 Wie von den Adoptianern selbst, so wurde es auch katholischerseits als gleichbedeutend genommen, daß Christus der Menschheit oder dem Fleische nach adoptirt und Adoptivsohn sei, und daß das Fleisch adoptirt sei. Denn wie der erstere Ausdruck förmlich voraussetzt, daß Christus dem Fleische nach eine vom Logos verschiedene Person sei, diese aber nichts Anderes sein kann als das in sich subsistirende „Fleisch" selbst: so schließt umgekehrt der letztere Ausdruck den ersteren ein, weil das Fleisch nur dann Gegenstand der Adoption sein kann, wenn es eine eigene Person ist und bleibt, diese Person aber durch die Adoption zum Adoptivsohne Gottes wird.

795 IV. Nachdem im 12. Jahrhundert durch die sogen. „Dialektiker" der

Adoptianismus in seiner strengen Form erneuert worden war, haben seit Skotus manche Scholastiker (besonders Skotisten und Nominalisten nebst Durandus) unter Voraussetzung des Dogma's von der persönlichen Einheit des Menschen Christus mit dem Logos gelehrt: daß zwar die natürliche Sohnschaft nicht bloß dem Gott, sondern auch dem Menschen Christus materiell und indirekt *per commun. idiomatum* zustehe, daß aber gleichwohl eben im Menschen Christus selbst neben seiner natürlichen Sohnschaft noch eine zweite, und zwar eine adoptive anzunehmen sei; und dieß ist die zweite Gestalt, in welcher die zweite göttliche Sohnschaft in Christus aufgetreten ist.

Theils beschränkte man sich dabei darauf, daß man sagen könne, die 796 Menschheit Christi sei adoptirt, obgleich, weil keine Person, nicht eigentlich Adoptivkind, geschweige Sohn, und dann begriff man unter der Adoption die Verleihung der gratia unionis mit ein. Das ist mindestens ein willkürlicher und verfänglicher Mißbrauch des Wortes adoptare, welches im technischen Sinne eine Person voraussetzt und einen Akt bedeutet, wodurch diese Person zum Adoptivkinde und zwar zum bloßen Adoptivkinde gemacht wird; die Menschheit Christi ist aber nicht nur keine Person, sondern wird auch in der hypostatischen Union unendlich realer und inniger mit dem Sohne Gottes und in ihm auch mit Gott Vater verbunden, als es bei der Adoptivkindschaft der Fall ist, nämlich durch physische Einigung, welche eine wahre Verwandtschaft in Form der Affinität darstellt.

Theils ging man noch weiter und sagte: der Mensch Christus sei 797 zwar als *hic* homo d. h. diese bestimmte menschliche Person ratione suppositi identisch mit dem natürlichen Sohne Gottes; aber als hic *homo,* genauer *secundum humanitatem,* sei er *ratione naturae* Adoptivsohn Gottes, weil und inwiefern er sich seiner menschlichen Natur nach in Bezug auf die Theilnahme derselben an der Erbschaft, d. h. an der Herrlichkeit und Seligkeit Gottes, sowie in Bezug auf die Würdigkeit zur Erlangung dieser Erbschaft, in ähnlicher Weise verhalte wie die übrigen Menschen. Die Letzteren hießen nämlich deßhalb Adoptivkinder Gottes, weil deren Theilnahme an der Seligkeit Gottes für sie in Hinsicht auf ihre geschöpfliche Natur übernatürlich sei, mithin eine gnädige Berufung zu dieser Seligkeit in Form der Einsetzung zu Erben voraussetze, resp. weil die menschliche Natur dieser Erbschaft erst durch die ihr verliehene heiligmachende Gnade innerlich würdig werde, und so auch die das Erbrecht begründende, in der Salbung oder Heiligung der Natur enthaltene Aehnlichkeit und Verbindung mit Gott für diese Natur übernatürlich sei. Es liegt indeß auf der Hand, daß bei den übrigen Menschen die Berufung zur Seligkeit Gottes und die Verleihung der heiligmachenden Gnade nur deßhalb eine Adoptivkindschaft begründen, weil ihnen die Seligkeit und die heiligmachende Gnade ebensowenig der Person, als der Natur nach, gebühren, und weil ihre Natur außer und vor der heiligmachenden Gnade keine Heiligkeit besitzt. Entweder muß man also läugnen, daß dem Menschen Christus vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit ein striktes Recht auf die Heiligung und Beseligung seiner Menschheit zustehe, resp. daß die in der hypostatischen Union enthaltene substanzielle Salbung der Menschheit mit der

göttlichen Person schon eine wahre und höchst vollkommene Heiligung der Menschheit darstelle, oder die Adoptivkindschaft hat bei Christus gar keinen Sinn. In der That wird von den Vertretern dieser Adoptivkindschaft Christi der unmittelbare und tiefgreifende Einfluß der göttlichen Persönlichkeit des ewigen Sohnes Gottes auf die Würde und die Rechte des Menschen Christus sowohl, wie auf die Heiligung seiner Menschheit, mehr oder weniger verdunkelt, und zwar deßhalb, weil sie das Wesen der hypostatischen Union zu oberflächlich fassen (s. oben n. 650); namentlich denken sie die göttliche Subsistenz des Logos nicht als forma insubsistendo perficiens und in diesem Sinne informans der Menschheit und schreiben daher auch die Sohnschaft des Logos nur rein denominativ, nicht innerlich dem Menschen Christus zu. So lange aber daran festgehalten werden muß, daß die göttliche Persönlichkeit des Menschen Christus dessen Menschheit durch sich selbst in höherer und wesenhafterer Weise, als die heiligmachende Gnade, heiligt und so in derselben die strengste Würdigkeit und Berechtigung für deren Beseligung und Verherrlichung begründet, und daß sie folglich ebenso den Menschen Christus zum geborenen Erben der Seligkeit Gottes macht, wie sie wesentlich und nothwendig dessen Menschheit der Anbetungswürdigkeit Gottes theilhaft und ihn selbst zum Mitgenossen der höchsten und heiligen Würde Gottes oder zum „Dominus" macht: so lange ist diese Form der Adoptivkindschaft des Menschen Christus unvereinbar mit der gleichzeitigen Behauptung seiner natürlichen Sohnschaft im Sinne der Identität seiner Person mit dem natürlichen Sohne Gottes. Sie verstößt mit einem Wort, wie in ihren Prinzipien, so auch in ihren Consequenzen, gegen die korrekte und lebendige Auffassung der Einheit Christi, die sie zwar nicht auflösen will, aber doch durch eine zuweitgehende Abstraktion der Menschheit von dem Prinzip derselben gefährdet.

798 Man hat in früherer Zeit viel darüber gestritten, ob obige Auffassung der Adoptivkindschaft des Menschen Christus schon durch die kirchlichen Entscheidungen gegen die Adoptianer verurtheilt sei. Gewiß haben die betr. Theologen des M.-A. jene Entscheidungen nicht gekannt, sonst würden sie, wie ihre späteren Nachfolger nach dem Bekanntwerden derselben im 16. Jahrh. (durch Surius), sich vorsichtiger ausgedrückt haben. Auch steht fest, obgleich Vasquez das Gegentheil zu behaupten versuchte, daß die Urheber jener Entscheidungen nicht speziell diese Form des Adoptianismus haben treffen wollen, weil sie eben dieselbe nicht vor sich hatten. Wie aber die allgemeine Fassung jener Entscheidungen jede Adoption des „Fleisches Christi" und des Menschen Christus verwirft: so treffen auch die dafür angeführten Gründe in consequenter Durchführung jede Form der Adoption, also auch die obige, namentlich der Grund, daß die Adoption eine persona extranea voraussetze. Demnach ist jener scholastische Adoptianismus (der übrigens auch von Skotus nur problematisch vorgetragen wurde) zwar nicht geradezu häretisch, aber doch error in fide, mindestens opinio temeraria und in hohem Grade captiosa und male sonans. Merkwürdiger Weise hat man, um die Vereinbarkeit einer Adoptivsohnschaft mit der natürlichen in demselben Subjekte begreiflich zu machen, bemerkt: auch bei Menschen könne ein natürlicher Sohn von demselben Vater noch adoptirt werden, wenn dieser ihn, ohne dazu verpflichtet zu sein, zum Universalerben einsetze. Aber von allem Andern abgesehen, ist Christus eben wesentlich Universalerbe Gottes und kann durch die heiligmachende Gnade keine größere Erbschaft erlangen, als ihm wegen seiner Person gebührt. Im Uebrigen gelten gegen diese Ansicht a fortiori fast alle Gründe, die gegen die folgende anzuführen sind.

799 V. Eine dritte Gestalt der zweiten göttlichen Sohnschaft in Christus hat sich unter den TT. aus der Bekämpfung der zweiten Gestalt

herausgebildet, indem man gerade in derjenigen Richtung, in welcher die zweite Gestalt eine Adoptivsohnschaft behauptete, der Adoptivkindschaft eine natürliche Sohnschaft des Menschen Christus seiner Menschheit nach gegenüberstellte (so namentlich nach Vasquez und Suarez viele Jesuiten, und auch manche spätere Skotisten, welche damit die Lehre der älteren auf das rechte Maaß zurückführen wollten). Auch diese zweite Sohnschaft Christi soll, wie die adoptive der betreffenden älteren TT., und analog, wie die der übrigen Menschen, im Unterschied von der dem Menschen Christus zugeeigneten ewigen Sohnschaft des Logos, formell bestehen in dem von Gott verliehenen Anrechte der Menschheit, resp. Christi seiner Menschheit nach, auf die Theilnahme an der Seligkeit Gottes, inwiefern dieses Anrecht durch eine übernatürliche Salbung oder Heiligung der Menschheit Christi von Seiten Gottes begründet werde. Im Gegensatz zur Adoptivkindschaft bezeichnete man aber diese Sohnschaft als eine natürliche, weil die dieselbe begründende Heiligung zum Menschen Christus nicht von außen und durch bloße Gnade hinzutrete, sondern bereits in der ihn constituirenden gratia unionis selbst enthalten, also eine wesenhafte Heiligung der Menschheit Christi sei, und weil somit das Recht auf die Beseligung dieser Menschheit wesenhaft und von Natur zukomme. Die Betonung der in der gratia unionis enthaltenen wesenhaften Heiligung der Menschheit Christi war gegenüber der Adoptivkindschaft ganz am Platze und an sich ganz im Geiste der Väter. Hätte man aber mit den VV. diese Heiligung in der gratia unionis gerade insofern gesucht, als diese die Menschheit mit dem heiligen persönlichen Sein des Logos ausstattet und bewirkt, daß dieselbe durch den Logos und in ihm, und er in ihr, subsistirt: so würde für eine in jener Heiligkeit enthaltene zweite göttliche Sohnschaft Christi nicht leicht Raum gefunden worden sein. Statt dessen construirte wenigstens ein Theil der betreffenden TT., welcher den Subjektsbegriff im Menschen Christus ähnlich faßte, wie die Skotisten, auch die wesenhafte oder substanzielle Heiligung Christi als Menschen oder seiner Menschheit nach Analogie der accidentellen Heiligung der bloßen Creaturen. Man setzte dieselbe darein, daß vermöge der gratia unionis und der in ihr enthaltenen hypostatischen Vollendung der Menschheit Christi die göttliche Natur in einer ganz besonderen Weise jener Menschheit einwohne und mit ihr verbunden sei, oder daß diese Menschheit vermöge der hypostatischen Union und in ungleich höherer Weise, als die übrigen Menschen vermöge der habituellen Gnade, d. h. als mit der Gottheit in Einem Wesen vereinigt, ein Tempel der Gottheit und in diesem Sinne mit der Gottheit gesalbt sei; zum mindesten setzte man dieselbe nicht formell in die hypostatische Vollendung der Menschheit durch die heilige Person des Logos. Das aus dieser Heiligung der Menschheit Christi sich ergebende Verhältniß zu Gott als dem bewirkenden Prinzip derselben glaubte man aber um so mehr als Sohnschaft und natürliche Sohnschaft bezeichnen zu können, weil diese Heiligung, als eine Mittheilung der göttlichen Substanz enthaltend und in der Constitution des Menschen Christus mitgegeben, in höherem und vollerem Sinne, denn die Heiligung der übrigen Menschen, eine Zeugung aus Gott darstelle und demgemäß eine wahre Verwandtschaft mit Gott

mit sich führe. Einige Vertreter dieser Ansicht zogen es dagegen vor, die zweite Sohnschaft, im Gegensatz zur adoptiven Sohnschaft der bloßen Creaturen einer- und der natürlichen Sohnschaft des Logos andererseits, filiatio *propria*, und Christum im Hinblick auf dieselbe filius *proprius* zu nennen, ohne zu bedenken, daß Schrift und VV. gerade diesen Ausdruck zur Bezeichnung der vollkommenen Sohnschaft Christi gebrauchen.

800 Obgleich diese Gestalt der zweiten Sohnschaft in Christus die Einheit Christi strenger faßt, als die adoptive der betreffenden älteren TT., und den Einfluß des Prinzips dieser Einheit auf die Gemeinschaft des Menschen Christus mit Gott mehr betont: so ist doch auch sie 1) nur *auf eine künstliche Abstraktion* aufgebaut und eine *theologische Fiktion*, die in Schrift und VV. gar keinen Anhalt hat, wie namentlich Suarez offen eingesteht. Und diese Abstraktion ist 2) gerade deßhalb um so *künstlicher*, weil hier dasselbe Prinzip, dieselbe gratia unionis, den Besitz einer doppelten Sohnschaft begründen soll, nämlich einerseits und zwar zunächst die Theilnahme an der ewigen vollkommenen Sohnschaft und andererseits die Constitution einer zweiten unvollkommenen und uneigentlichen Sohnschaft. Da ferner 3) der ganze positive Inhalt der zweiten Sohnschaft bereits in der inneren Theilnahme an der ersten mitgegeben ist, so ist die Aufstellung der zweiten zur Erklärung der Vorzüge Christi als Menschen *überflüssig*, zumal die Vertreter derselben selbst eingestehen, daß eben die höchsten Vorzüge, namentlich der Charakter des Menschen Christi als „Dominus", damit gar nicht erklärt werden, und aus letzterem Grunde ist sie *auch nicht ausreichend*, um das spezifische Gemeinschaftsverhältniß des Menschen Christus mit Gott *adäquat* auszudrücken. Die zweite natürliche Sohnschaft ist sodann 4) *verfänglich und verwirrend in Hinsicht auf die persönliche Einheit Christi*. Denn jede natürliche Sohnschaft beruht eben formell auf dem Ursprunge der Person des Sohnes aus dem Vater, und so würden, wenn man nicht dem Worte seine ganze Bedeutung nimmt, also es nichtssagend macht, zwei natürliche Sohnschaften demselben Vater gegenüber zwei persönliche Ursprünge und mithin zwei verschiedene Söhne fordern. Da nun zugleich in unserem Falle die zweite Sohnschaft, indem sie den Menschen Christus zum Sohne der ganzen Trinität macht, ihn auch zum Sohne seiner selbst als Gott machen müßte: so würde sie den Menschen Christus als entsprungene Person abermals von dem Gott Christus persönlich unterscheiden. In letzterem Punkte zeigt sich auch besonders, daß diese zweite Sohnschaft nicht bloß praeter, sondern contra traditionem Patrum ist, da die VV. konstant und in der energischsten Weise sich dagegen verwahren, daß Christus Sohn der Trinität genannt werden könne.

801 Diese Ansicht war von *Suarez* mit großer Mäßigung und Vorsicht vorgetragen als eine bloße Speculation, die in der Tradition nicht begründet sei, bloß für Gelehrte Werth habe und gar nicht zur Verbreitung unter die Gläubigen sich eigne, während er zugleich lehrte, daß die Sohnschaft des Logos dem Menschen Christus, persönlich betrachtet, innerlich und nicht bloß denominatione extrinseca zukomme. *Vasquez* dagegen (nebst manchen Andern, wie Reynaud, Rhodez) hat diese Ansicht zu einem Capitalsatz hinaufgeschraubt und sogar den Versuch gemacht, sie in den Entscheidungen gegen die Adoptianer nachzuweisen, während er mit den Skotisten zugleich schlechthin lehrte, die Sohnschaft des Logos komme dem Menschen Christus nur per denominationem extrinsecam zu, und in Folge dessen allerdings eine durch die zweite, dem Menschen als solchem innerliche Sohnschaft

auszufüllende Lücke vorfand. Einige bezogen darauf die Formel Hugo's von St. Viktor (Apol. Verbi inc. q. 2): Filius tribus modis dicitur: *adoptione*, ut nos, *susceptione*, ut Mediator, scilicet homo assumptus, *natura*, ut Verbum; aber der filius susceptione bezeichnet im Sinne der VV., welche diesen Ausdruck ebenfalls und zwar häufig gebrauchen, keine dritte Form der Sohnschaft selbst, sondern nur eine besondere Form des Besitzes der Sohnschaft, d. h. des Besitzes durch Aufnahme in die ewige Sohnschaft resp. durch Mittheilung der letzteren. Dem Anscheine nach hätte es noch näher gelegen, sich auf die Ausdrücke der VV. zu berufen, worin diese von der sanctificatio in filium reden. Wie aber diese Stellen bei den VV. im Anschluß an Joh. 10, 36 (s. bes. *Hilar.* de Trin. l. 7 n. 27) nur von der Erhebung des Menschen Christus in die ewige Sohnschaft handeln: so beweist der darin für die Erhebung selbst gebrauchte Ausdruck sanctificare zugleich, daß die Christo eigene Heiligung seiner Menschheit gar nichts mit einer zweiten Sohnschaft zu thun hat.

Die innere Grundlosigkeit der Construktion einer zweiten Sohnschaft in dem- 802
selben Subjekt gegenüber demselben Prinzip hat sehr treffend schon der hl. Thomas dargethan in einem Argument, welches zwar zunächst gegen die zweite Sohnschaft in Gestalt der Adoptivsohnschaft, resp. gegen eine zweite natürliche Sohnschaft auf Grund der übernatürlichen Erzeugung der Menschheit Christi, gerichtet war, aber, wie so manche seiner Argumente, zugleich die Lösung anderer Formen des Irrthums enthält (3 p. q. 32 a. 3): Est autem considerandum, quod illud, quod de aliquo dicitur *secundum perfectam rationem*, non est de eo dicendum secundum rationem imperfectam; sicut, quia Socrates dicitur naturaliter homo secundum propriam rationem hominis, nunquam dicitur homo secundum illam significationem, qua pictura hominis dicitur homo, licet forte ipse assimiletur alteri homini. Christus autem est filius Dei secundum perfectam rationem filiationis; unde quamvis secundum humanam naturam sit creatus et justificatus, non tamen debet dici filius Dei neque ratione creationis, neque ratione justificationis, sed solum ratione generationis aeternae, secundum quam est filius Patris solius. In der That, wenn man das hier getadelte Verfahren einhalten wollte, könnte man am Ende auch bei einem Menschen gegenüber seinem menschlichen Vater eine doppelte Sohnschaft konstruiren: eine eigentliche, welche bloß als Stammverwandtschaft des Sohnes mit dem Vater zu denken wäre, und eine uneigentliche, welche darauf beruhte, daß der Sohn unter Einfluß des Vaters aus der Substanz der Mutter geboren wurde; und wiederum eine eigentliche, die auf der inneren Aehnlichkeit mit dem Vater beruhe, und eine uneigentliche, die auf dem Erbrechte beruhe, welches der wirkliche Sohn mit den Adoptivsöhnen theilen kann.

Die obige Ansicht ist unter den Jesuiten selbst zuerst von *Petav.* l. c. energisch bekämpft 803
worden, nach dessen Ansicht sie sogar für die Einheit Christi noch bedenklicher wäre als die Adoptivsohnschaft. Nachdem in der Ausbeutung und Umdeutung derselben durch Berruyer ihr verfänglicher Charakter sich offenbart hatte, ist sie allgemein verlassen worden. Nichtsdestoweniger kommt sie unter allen Versuchen, das spezifische Verhältniß des Menschen Christus zu Gott zum Ausdruck zu bringen, wenigstens in der Form, wie Suarez sie darstellt, der Wahrheit am nächsten, indem jenes Verhältniß wirklich in gewisser Beziehung dem Verhältnisse der begnadigten Creaturen zu Gott unter dem Begriffe der Kindschaft Gottes analog ist und ihm gegenüber als natürliche Kindschaft Gottes sich charakterisiren läßt. Jedenfalls hat der Umstand, daß im Lat. hiefür kein spezifischer Ausdruck vorhanden war resp. sich bilden ließ, da ein dem deutschen „Kind" wie dem griech. τέκνον, adäquat entsprechendes Wort nicht vorhanden ist, viel dazu beigetragen, daß man dieses Verhältniß als eine zweite filiatio bezeichnete, statt als eine besondere Form, in welcher die eigentliche filiatio selbst besessen wird, resp. diese selbst sich darstellt, wie ja auch umgekehrt der im Lat. durch die adoptio eigenthümlich ausgeprägte Begriff der „Einkindung" zur Construktion der Adoptivsohnschaft Anlaß gegeben hat.

VI. Wie die oben besprochene Gestalt der zweiten Sohnschaft aus der 804
Bekämpfung der beiden ersten Gestalten derselben sich herausgebildet hatte: so bildete sich durch Mißdeutung und maßlose Uebertreibung aus der dritten eine vierte Gestalt heraus, d. h. eine neue Gestalt der natürlichen Sohn-

schaft Christi seiner Menschheit nach. Dieselbe findet sich in der bereits früher (n. 644 ff.) besprochenen Lehre Berruyers. Ihr zufolge wäre ebenso, wie im reinen Adoptianismus, die Menschheit Christi der Mensch Christus und somit das eigentliche Subjekt seiner Sohnschaft, also in sich Sohn Gottes. Der Unterschied ist nur der, daß die Gemeinschaft mit Gott im Adoptianismus als eine bloß moralische, hier als eine physische oder als eigentliche Verwandtschaft bezeichnet wird, weil dieselbe nämlich auf der realen und substanzialen Vollendung der Menschheit durch die gratia unionis beruhe, und die Salbung der Menschheit mit dieser gratia, als Mittheilung eines Prinzips der Vollendung des Seins und des Lebens, eine wahre Zeugung aus Gott darstelle. Aber dieser Unterschied hat im Grunde nur so viel zu bedeuten, wie derjenige, welcher zwischen der bloß juristischen Adoptivsohnschaft unter Menschen und der mit innerer Lebensmittheilung verbundenen übernatürlichen Adoptivsohnschaft der bloßen Menschen Gott gegenüber besteht. Zugleich stellte Berruyer die in den anderen Theorien über die zweite Sohnschaft Christi anerkannte Lehre, daß das ewige Verhältniß des Logos zu Gott im vollkommensten Sinne und schlechthin die wahre und eigentliche göttliche Sohnschaft sei und als solche in der hl. Schrift auch von dem Menschen Christus prädicirt werde, geradezu auf den Kopf, indem er behauptete: die hl. Schrift kenne keine andere wahre und eigentliche Sohnschaft Christi, als das von ihm angegebene Verhältniß der Menschheit Christi zu Gott, und jenes ewige Verhältniß sei nur durch theologische Combination zur Sohnschaft Gottes gestempelt worden. (Die eingehende Widerlegung s. oben n. 645 ff.)

805 VII. Die bisher widerlegten Theorien von einer zweiten Sohnschaft in Christus haben darin Recht, daß Christus „seiner Menschheit nach“, wenn man diese Spezification in einem reduplicativen Sinne nimmt = durch oder vermittelst der Menschheit, in der That nicht Sohn Gottes sein kann durch die filiatio aeterna. Und zwar haben speziell die Adoptianer darin Recht, daß Christus durch seine Menschheit, d. h. vermöge ihrer Wesenheit und ihres Ursprunges an sich, ebenso wenig natürlicher Sohn Gottes ist, wie die bloßen Creaturen; die Vertreter der zweiten natürlichen Sohnschaft aber haben Recht, wenn sie sagen, daß Christus vermittelst seiner Menschheit vermöge der substanziellen Heiligung derselben nicht empfänglich ist für diejenige natürliche Sohnschaft, welche in der filiatio aeterna liegt. Diese Theorien fehlen auch nicht darin, daß sie das Verhältniß, in welchem der Mensch Christus vermittelst seiner geheiligten Menschheit zu Gott steht, als eine durch Gnade begründete, von der ewigen Sohnschaft verschiedene Gemeinschaft oder Verwandtschaft mit Gott erklären. Der Fehler liegt vielmehr darin, daß die Bezeichnung dieser Gemeinschaft oder Verwandtschaft mit dem Namen einer zweiten Sohnschaft mehr oder weniger gefährlich ist für die persönliche Einheit des Menschen Christus mit dem ewigen Sohne, kraft deren Christus im einfach spezificativen Sinne auch der Menschheit nach der ewige Sohn Gottes ist und in seiner Menschheit sich in der Würde und Kraft des ewigen Sohnes darstellt. Zum mindesten haben alle Theorien von einer zweiten Sohnschaft den Fehler, daß sie die zwei Gemeinschaftsverhältnisse Christi zu Gott, indem sie beide als selbständige Relationen unvermittelt nebeneinander stellen, nicht in organischer Beziehung aufein-

ander vorführen und dadurch die Bedeutung und den Zusammenhang beider verdunkeln. Indem nämlich das Verhältniß des Menschen Christus zu Gott als eine eigene, selbständige Sohnschaft bezeichnet wird, erscheint dasselbe so gefaßt, daß es in keiner Weise auf das Vorhandensein der ewigen Sohnschaft in demselben Subjekte hinweist; und indem es ferner in dieser Fassung als spezifischer Grund der Gemeinschaft Christi seiner Menschheit nach mit Gott geltend gemacht wird, gewinnt es zugleich den Anschein, als ob die erste Sohnschaft, die ewige, ein solcher Grund nicht wäre.

Merkwürdiger Weise hat man bei diesen Bemühungen, das spezifische 806
Gemeinschaftsverhältniß Christi seiner Menschheit nach zu Gott nach Analogie der Gemeinschaftsverhältnisse bloßer Menschen unter sich oder in der Gnade mit Gott zu fixiren, gar nicht daran gedacht, daß es hier außer dem Sohnschaftsverhältnisse noch eine andere Analogie gebe, welche in weit geringerem Grade jene Nachtheile hat und sogar leicht eine Anwendung zuläßt, worin sie vortrefflich dazu dienen kann, die organische Wechselbeziehung der beiden in Christus bestehenden Gemeinschaftsverhältnisse darzustellen und das Verkehrte und Schiefe an den Theorien über die zweite Sohnschaft an's Licht zu stellen. Es ist dieß die Analogie der Vermählung mit einem Sohne (κόλλησις, copulatio, wie 1 Cor. 6, 17; vgl. Gen. 2, 24) und der durch Vermählung begründeten Theilnahme an der Sohnschaft dieses Sohnes, unter welcher die griechischen Väter auch die Gnadenkindschaft darstellen (s. Bd. III n. 846 f., vgl. n. 861), und welche, bereits im Namen Christus angedeutet, der Lehre der VV. vom homo assumptus in filium Dei zu Grunde liegt[1].

Zwar darf man bei Christus nicht mit Nestorius die Vermählung in der Form 807
nehmen, wie sie bei bloßen Creaturen unter sich und mit Gott stattfindet, weil sie hier die Vermählten als zwei reell verschiedene Personen voraussetzt. Aber das gehört auch gar nicht nothwendig zu ihrem Begriffe; im Gegentheil ist die Vermählung gerade dort am vollkommensten realisirt, wo das Vermählte mit dem Höheren, mit dem es vermählt wird, nicht nur moralisch, oder auch in einem weiteren Sinne physisch, sondern im strengen physischen und metaphysischen Sinne zu Einem Ganzen oder zu Einer Person verwächst, weßhalb man auch auf natürlichem Gebiete von einer Vermählung des Fleisches mit dem Geiste zu und in einem Wesen spricht; denn selbst bei der natürlichen Vermählung wird in dem zu Vermählenden eine geringere Form der Selbstständigkeit und Selbsteigenheit vorausgesetzt, und geht dasselbe durch die Vermählung als ein Glied in das Ganze ein, dessen Haupt der Bräutigam ist. So betrachten denn die VV. (vgl. *Thomassin.* l. 3. c. 24 n. 11) auch die hypostatische Union als eine in Maria, als dem jungfräulichen Brautgemache, durch die Eingießung des Logos in das Fleisch oder die wesenhafte Salbung des Fleisches mit der geistigen Substanz des Logos vollzogene Vermählung der Menschheit oder des Fleisches mit dem Logos, wodurch jene in ungleich realerem Sinne mit dem Logos „Ein Geist" werde, als nach dem Apostel (I. Cor. 6, 16 f.) die begnadigte Seele Ein Geist mit Gott wird. Demnach bezeichnen sie die Menschheit in diesem Verhältnisse auch als Braut, ohne dieselbe darum zu einer Hypostase oder quasi-Hypostase zu machen, weil eben die Braut als Braut nicht etwas

[1] Vielleicht ist sie auch angedeutet in dem „Manne meiner Gemeinschaft" bei Zacharias im Hinblick auf den hebr. Ausdruck = *conjunctionis* meae; dem Scheine nach auch in dem puer meus, quem *elegi* (ἡρέτησα) (Matth. 12, 18, vgl. Is. 42, 1). Indeß hat das αἱρεῖν hier streng genommen, bes. mit Bezug auf den hebr. Ausdruck (Is. 42, 1) ebensowenig die Bedeutung von eligere, wie ὁρίζειν Röm. 1, 3 die von praedestinare; es bedeutet vielmehr suscipere = in Schutz nehmen.

Selbstständiges und Selbsteigenes, sondern etwas Unselbstständiges und einem Anderen Angehöriges bezeichnet; vielmehr liegt es hier in der höchsten Vollkommenheit der Vermählung, daß das Vermählte eben vermöge und in der Subsistenz dessen subsistirt, mit dem es vermählt ist. Dieß vorausgesetzt, kann man weiterhin auch die Beziehung des Menschen Christus, d. h. des durch die Vermählung der Menschheit mit dem Logos constituirten Wesens, zum Logos, inwiefern er eine vom Logos als Gott virtuell verschiedene Hypostase bildet, und als solche speziell seiner menschlichen Natur nach (reduplicative), nicht seiner Person nach, betrachtet wird, als eine Verwandtschaft durch Vermählung oder als Mahlverwandtschaft resp. Affinität bezeichnen — ein Ausdruck, der seine Härte verliert, sobald man Christus als Menschen Lamm Gottes oder „caro Dei" (wie im Hymnus der Matut. in Asc. Dom.) nennt. Dagegen ist hier freilich der allenfalls noch der Menschheit zukommende Name „Braut Gottes" in keiner Weise anwendbar, weil dieser Name, wenn schon nicht unbedingt eine wirkliche Person, so doch ein vom Bräutigam reell verschiedenes, als Gegenstand der Vermählung vorausgesetztes, nicht ein durch die Vermählung in sich selbst constituirtes und so die Person des Bräutigams in sich einschließendes Wesen bedeutet. Um so mehr und um so vollkommener realisirt sich aber hier das Verhältniß von Glied und Haupt, unter welchem der Apostel (II. Cor. 11, 2) gerade mit Rücksicht auf die Analogie der Ehe das Verhältniß Christi zu Gott darstellt, in der Weise, daß, wie im natürlichen Menschen kraft der Vermählung des Leibes mit der geistigen Seele der Mensch dem Leibe nach mit sich selbst dem Geiste nach gliedlich verbunden ist, so Christus der Menschheit nach mit sich selbst der Gottheit nach verbunden ist.

808 Hiernach ist 1. klar, daß diese Auffassung des Verhältnisses des Menschen Christus zu Gott seine hypostatische Einheit nicht gefährdet, vielmehr dieselbe formell voraussetzt. Ebendeßhalb ist 2. auch klar, daß sie, streng durchgeführt, das Gemeinschaftsverhältniß Christi seiner Menschheit nach zu Gott als Gott, obgleich sie dasselbe unter einem ihm mit den begnadigten Creaturen gemeinsamen Gesichtspunkt betrachtet, doch wesentlich von diesem Verhältnisse unterscheidet und dadurch die Christo als Menschen resp. seiner Menschheit zustehende Gemeinschaft mit Gott wahrer, tiefer und allseitiger darstellt, als alle Gestalten einer zweiten Sohnschaft. Denn diese Gemeinschaft ist als wahre Verwandtschaft (συμφυΐα, cognatio) inniger als jede Adoptivkindschaft, die sie geradezu ausschließt, und als selbst die beiden Gestalten der natürlichen Sohnschaft; wie es denn überhaupt zwischen einem relativ Niedereren und einem Höheren keine innigere Gemeinschaft gibt als die der Vermählung, welche nach dem orientalischen, auch in der heiligen Schrift öfters angewandten Sprachgebrauche ein wechselseitiges Anziehen = induere der Vermählten darstellt. Andererseits stellt 3. diese Auffassung sehr prägnant den Unterschied der Gemeinschaft des Menschen Christus mit Gott von der ewigen Gemeinschaft des Logos mit Gott dar, und zwar nach allen oben (n. 779) angegebenen Momenten, wie sich von selbst ergibt. Nichtsdestoweniger stellt sie zugleich 4. die innigste organische Beziehung beider Verhältnisse her. Denn wo die Vermählung mit dem Sohne eines Vaters stattfindet, nimmt das Vermählte, als mit diesem Sohne verwachsen und, wie von ihm angezogen (indutum) oder ihn bekleidend, so auch ihn anziehend (induens) oder mit ihm bekleidet, an dem sohnschaftlichen Verhältnisse desselben so Theil, daß es in dem Sohne und durch ihn kraft seines sohnschaftlichen Verhältnisses, nicht durch ein neues und eigenes, mit dem Vater in Verbindung und Gemeinschaft tritt; und gerade in dieser Weise erklären die griechischen Väter auch die Theilnahme der begnadigten Menschen an der Sohnschaft des ewigen Sohnes Gottes durch Anwendung der Worte des Apostels (Gal. 3, 27): Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis[1]. Weil und inwiefern aber diese Theilnahme eine Inferiorität des Theilnehmenden gegenüber dem Sohne und dem Vater einschließt, wird sie in dem Vermählten auch nicht Sohnschaft, sondern Kindschaft genannt, und zwar auf natürlichem Gebiete ausschließlich, bei der begnadigten Creatur mit Vorzug (denn die heilige Schrift

---

[1] S. die Stellen bei *Thomassin*. l. 8. c. 9. z. B. *Chrysost.* in h. l.: Quam ob causam non dixit: quicunque in Christo baptizati estis, ex Deo nati estis? Hoc enim congruebat ad demonstrandum, quod essent filii. Sed hic sermo plus habet majestatis ac religionis ideoque sic loqui placuit. Etenim si Christus est filius Dei, tu vero illum induisti, quum habeas Filium in te et in illum per similitudinem transformatus sis, in unam cognationem unamque speciem perductus es.

nennt dieselben in der Regel τέκνα, nicht υἱοὶ θεοῦ). Da indeß bei Christus die Vermählung eben dadurch geschieht, daß er durch die Person des ewigen Sohnes hypostatisch constituirt wird: so wird er kraft der ihn constituirenden Vermählung seiner Menschheit mit dem Sohne Gottes so Kind des ewigen Vaters, daß er zugleich durch dessen Sohn und in dessen Sohne dessen Sohn ist (s. die schöne Stelle von *Hieron.* oben n. 791), und daß umgekehrt der Sohn Gottes in seiner Vermählung mit der menschlichen Natur als in dieser subsistirend Kind Gottes ist (s. folg. §). Wenn aber schon dort, wo die Vermählung zwischen zwei Personen stattfindet, die Theilnahme der einen an der Sohnschaft der andern keine bloß äußerliche und denominative ist, sondern eine wirkliche und wirksame Gemeinschaft mit dem Vater darstellt: so gilt das um so mehr bei Christus, welcher als menschliche Person eben durch die göttliche Person des Sohnes Gottes constituirt ist.

Man braucht indeß diesen Gedankengang nur noch einen Schritt weiter zu verfolgen, 809
um zu erkennen, daß bei dem Menschen Christus, wie bei den natürlichen Söhnen der Menschen, der Begriff der Vermählung unter allen Umständen sogar wesentlich ist, um die natürliche Sohnschaft selbst adäquat zu begreifen. Denn wo zwei Prinzipien bei der Zeugung zusammenwirken, ist die Verwandtschaft des Sohnes mit dem Vater wesentlich nicht bloß Stamm-, sondern zugleich auch Wahl- und Mahlverwandtschaft, indem der Ursprung des Sohnes nicht bloß eine Vermählung der zeugenden Personen untereinander voraussetzt, sondern auch durch eine Vermählung ihrer beiderseitigen Frucht zu einem lebendigen Ganzen vollzogen wird. Hiernach ist das gemeinschaftliche Produkt als vom Vater herrührend demselben stammverwandt, aber als von der mit dem Vater vermählten und durch die Vermählung ihm angehörigen Mutter herrührend und von dieser ihm geschenkt, ihm mahlverwandt und erscheint mithin von ihm in und mit der Mutter in seine Familie als Glied derselben aufgenommen oder ihm gleichsam ein- und angekindet. Auch die Zeugung des Sohnes von Seiten des Vaters erscheint hier in solcher Gestalt, daß sie als eine Herstellung, Bereitung oder Gewinnung des Sohnes aus der Mutter betrachtet werden kann, worin deren Frucht vom Vater zu seinem Sohne aufgenommen und gestaltet wird. Es liegt auf der Hand, daß hiedurch das spezifische Verhältniß des Menschen Christus zu Gott Vater im Gegensatz zur Sohnschaft des Logos an sich deutlich veranschaulicht wird, und gerade diesen Gesichtspunkt hatten auch die VV. dort im Auge, wo sie die assumptio hominis in filium Dei nicht als vom Sohne Gottes selbst, sondern als von Gott Vater ausgehend darstellten. Unter diesem Gesichtspunkte erscheint nämlich der Mensch Christus als der vermöge der Vermählung der Kraft des Allerhöchsten mit der irdischen Mutter erzeugte Sprosse Gottes, welchen das in ihm enthaltene semen divinum zum Sohne Gottes gestaltet (vgl. o. n. 793).

In der angegebenen Weise entwickelt und weitergeführt, dient die Ana- 810
logie der Vermählung, obgleich nicht förmlich in der hl. Schrift selbst auf Christus angewandt, doch sehr wohl zum volleren Verständniß derjenigen Formeln und Analogien, mit welchen die hl. Schrift die göttliche Sohnschaft des Menschen Christus beschreibt. In der Erklärung dieser Formeln und Analogien wird sich zugleich zeigen, daß den ebenso unfruchtbaren als verfehlten scholastischen Speculationen über eine zweite Sohnschaft in Christus doch ein gewisser Gehalt zu Grunde liegt, welcher keine leere Spitzfindigkeit, sondern eine ebenso fruchtbare wie sichere und anschauliche Wahrheit ist, eine Wahrheit, die freilich auch in der Bekämpfung der zweiten Sohnschaft von den TT. meist zu wenig hervorgehoben und fast gar nicht zur allseitigen Darstellung der Einen Sohnschaft in Christus verwandt worden ist.

§ 241 b. Fortsetzung. Positive Bestimmung der eigenthümlichen Natur der göttlichen Sohnschaft des Menschen Christus als solchen mit Beziehung auf dessen Charakter als *„puer Dei"* und *„agnus Dei"*.

Im engsten Anschluß an die hl. Schrift versuchen wir im Folg. eine positive 811
Darlegung des sohnschaftlichen Verhältnisses des Menschen Christus zu Gott.

I. Die hl. Schrift, und ebenso die VV., kennen keine andere Sohnschaft Christi als eine solche, durch welche er nicht auf Gott überhaupt, sondern speziell auf Gott Vater als solchen, d. h. als das zeugende Prinzip der Person seines ewigen Sohnes, bezogen wird, so daß Gott Vater allein, mit Ausschluß der anderen Personen, als Vater des Menschen Christus, nicht minder denn als Vater des ewigen Logos, zu denken ist. Wo und in wieweit daher das Verhältniß des Menschen Christus als solchen zu Gott als Sohnschaft bezeichnet wird: ist in dieses Verhältniß dasjenige Verhältniß der Sohnschaft, welches der persönlichen Vaterschaft in Gott entspricht, hineingezogen und darin eingeschlossen.

812 II. Hieraus folgt, daß das spezifische Verhältniß des Menschen Christus zu Gott, näher seine verwandtschaftliche Gemeinschaft mit Gott, sobald dieselbe nicht speziell auf Gott Vater, sondern auf Gott überhaupt oder die ganze Trinität als Einen Gott und ohne Einschluß des Verhältnisses des Logos zum Vater bezogen wird, nicht mehr als Sohnschaft angesehen werden kann, auch nicht inwiefern die ganze Trinität als Prinzip der actio unitiva diejenige Verwandtschaft und Gemeinschaft bewirkt hat, in welcher der Mensch Christus zu ihr steht. (Vgl. oben n. 535 und n. 553.)

813 Dagegen kann das in dieser Weise abstrakt für sich gedachte Verhältniß des Menschen Christus zu Gott sehr wohl als Verhältniß des äußeren Bildes zu seinem urbildlichen Prinzip aufgefaßt werden, und in diesem Sinne passen auf jenes Verhältniß auch die bildlichen Ausdrücke der hl. Schrift, womit sie Christus in seinem Verhältnisse zu Gott den Christus Gottes, den Sprossen Gottes und den „vir *cohaerens Deo*“, d. h. Familienglied oder Anverwandten Gottes, nennt (s. oben n. 637). Durch diese Ausdrücke, welche auf den Menschen Christus seiner Menschheit nach auch dann noch passen, wenn man diese Specification in einem reduplicativen Sinne (= vermittelst) nimmt, wird allerdings das Verhältniß des Menschen Christus zu Gott überhaupt als eine Form der Verwandtschaft und Gemeinschaft dargestellt, welche von der Verwandtschaft und Gemeinschaft des Logos an sich zum Vater wesentlich verschieden und so geartet ist, daß sie dem Verhältnisse der Söhne Gottes durch Gnade analog und so auch wie eine Nachbildung des Verhältnisses des ewigen natürlichen Sohnes zum Vater erscheint. Denn auch die Söhne Gottes aus Gnade sind mit Rücksicht darauf, daß sie durch Einflößung des hl. Geistes gesalbt und aus Gott geboren, mit Gott verbunden und ihm in übernatürlicher Weise ähnlich werden, in einem weiteren Sinne Gesalbte und Sprossen, Verwandte und übernatürliche Ebenbilder Gottes. Aber weiter, als es durch diese Ausdrücke geschieht, darf man die Analogie nicht treiben und darum namentlich nicht Christus in diesem Verhältnisse als Sohn Gottes bezeichnen. Denn die übrigen Gesalbten und Sprossen Gottes können nur darum auch der ganzen Trinität gegenüber Söhne heißen, weil sie der Person nach schlechthin von Gott verschieden sind; bei Christus aber würde diese Bezeichnung gerade die spezifische Form der Gemeinschaft mit Gott, die ihn von jenen unterscheidet, aufheben, nämlich die hypostatische Einheit mit Einer göttlichen Person, kraft welcher er in dieser ein consubsistentiales Glied und Abbild Gottes ist und so mit seinem Haupte und Urbilde Ein persönliches Wesen bildet.

III. Obgleich die erwähnten Namen das Verhältniß Christi zu Gott überhaupt bezeichnen können und gerade zunächst bezeichnen: so bezeichnen sie dasselbe doch zugleich in einer solchen Weise, daß sie keineswegs eine spezielle Beziehung des Menschen Christus auf Gott Vater ausschließen, vielmehr eine solche andeuten und einschließen und dadurch in organischer Verbindung mit der innergöttlichen Relation des Logos zu Gott Vater sich zusammenfügen, was bei einer zweiten Sohnschaft nicht der Fall wäre. Denn der Gesalbte Gottes ist im Logos mit einer Salbe gesalbt, die vom Vater als ihrer Quelle ausgeht und als vom Vater ausgehend durch ihn dem Gesalbten mitgetheilt wird (Joh. 10, 36). Der Sprosse Gottes hat im Logos zum Kerne seines Wesens, worin und wodurch er in Gott wurzelt und aus Gott hervorgeht, einen göttlichen Samen, der eine Frucht des Vaters ist und als solche vom Vater in die Erde gesenkt und zum Kerne seines Sprossen gemacht wird. Der Mann der „Verwandtschaft Gottes“, der mit Gott als seinem Haupte zusammenhängt, ist im Logos und durch den Logos mit dem Vater als dem Prinzip desselben so verbunden, daß dieser in spezieller Weise und in letzter Instanz sein Haupt ist. Endlich ist Christus stammverwandtes Bild Gottes eben dadurch, daß die ihn zum Bilde Gottes machende Wesensform, der Logos, selbst Abbild des Vaters ist und als solches vom Vater seinem äußeren Bilde auf- und eingeprägt wird (Joh. 6, 27). Dadurch aber, daß diese Namen, in ihrem vollen spezifischen Sinne genommen, die Relation des Logos zum Vater einschließen und auf diesen als das erste Prinzip hinweisen, aus welchem Christus herstammt, schließen sie allerdings auch ein, daß der Mensch Christus in Bezug auf Gott Vater dessen Sohn genannt werden muß. Weil nämlich dasjenige, was Christus formell zum Christus, zum Sprossen, zum Verwandten und zum Bilde des Vaters macht, zugleich als sein persönliches Prinzip ihn zur Person macht und ihn als ebenbürtige Person zum Vater als einer von ihm reell verschiedenen Person in Beziehung setzt: so gestaltet sich hier die Relation Christi zu Gott als seinem Prinzip auch zu einer wahren Sohnschaft oder zu einer Theilnahme an der ewigen Sohnschaft des Logos, indem diese letztere dem ganzen mit jenen Ausdrücken bezeichneten Verhältnisse ihre Signatur aufdrückt. Soweit aber nicht bloß dem Vater gegenüber, sondern auch gegenüber der ganzen Trinität die Verwandtschaft und Gemeinschaft Christi mit derselben unter dem Gesichtspunkte der persönlichen Gleichheit aufgefaßt werden kann und muß, ist das Verhältniß den übrigen Personen gegenüber nur als das des Gleichnisses, nicht als das des Sohnes zu bezeichnen. 814

IV. Wenn demnach die spezifische Relation des Menschen Christus als solchen zu Gott als seinem Prinzip unter Einschluß der Relation des Logos zum Vater ebenfalls sich als Sohnschaft denken läßt: dann muß doch andererseits eingeräumt werden, daß dieselbe auch unter dem Begriffe der Sohnschaft mit der Relation des Logos in sich zum Vater nicht adäquat identisch ist. Denn während die letztere Relation von Ewigkeit besteht und durch die ewige innergöttliche Zeugung allein von Ewigkeit begründet wird, ist die erstere eine zeitlich entstandene und durch einen zeitlichen, nach außen gerichteten, freien und gnadenvollen Akt vermittelt; und während in der 815

letzteren Relation das Subjekt der Sohnschaft als ganz in Gott seiend und in jeder Beziehung dem Vater gleich sich darstellt, erscheint es in der ersteren als außer dem Vater und demselben ungleich. In der That kann und soll das Verhältniß des Menschen Christus zum ewigen Vater nur insofern göttliche Sohnschaft sein, als es eine Theilnahme an der Sohnschaft des Gottes Christus ist, sowohl in Hinsicht auf ihre Vermittlung als hinsichtlich ihres Wesens. Aber es kann und soll auch andererseits eine ebenso wesenhafte, innerliche und förmliche Theilnahme an der Sohnschaft des Logos sein, wie das Personsein des Menschen Christus eine Theilnahme an der Persönlichkeit des ewigen Logos ist, und folglich in der Weise, daß die Sohnschaft des Logos selbst als innere constitutive Form in jenem Verhältniß eingeschlossen ist und in sich selbst dem Menschen Christus mitgetheilt und auf ihn ausgedehnt wird. Als eine solche Theilnahme an der ewigen Sohnschaft Gottes stellt sich das Verhältniß des Menschen Christus zu Gott Vater darin dar, daß dasselbe, vermöge der Eigenthümlichkeit der Christum auszeichnenden gratia unctionis et nativitatis, ebenso durch die Concurrenz der ewigen Zeugung bei dem Ursprunge Christi und mithin durch eine die ewige Zeugung in sich einschließende Zeugung des Vaters nach außen begründet wird, wie die ewige Sohnschaft des Logos durch diese Zeugung allein; und daß ferner der Mensch Christus der Person nach, wenn auch nicht der Natur nach, als Theilhaber desselben ewigen Seins und derselben substanziellen Kraft des ewigen Lebens mit dem Vater verbunden und seinem persönlichen Range nach dem Vater gleich ist, wie der Logos in seiner ewigen Sohnschaft. Ebenso muß man auch umgekehrt sagen: die ewige Sohnschaft des Logos werde dem Menschen Christus als solchen dadurch mitgetheilt, resp. auf ihn ausgedehnt und zu seiner Sohnschaft gestaltet, daß die ewige Zeugung, worauf sie beruht, in der Erzeugung dieses Menschen von Seiten Gottes mitwirkt, und daß so die Verbindung des ewigen Sohnes mit dem Vater in seinem ewigen Sein, sowie die Gleichheit des persönlichen Ranges, welche sie enthält, auf den Menschen Christus übergeht.

816 Ein neuerer Theologe hat, mit Berufung auf andere, uns gänzlich unerfindliche TT., gemeint: um die göttliche Sohnschaft des Menschen Christus zu begreifen, sei es nothwendig oder doch statthaft zu sagen, auch die menschliche Natur Christi sei connotativ ewig vom Vater gezeugt, wie man dieß auch von der göttlichen Natur sagen könne. Das ist indeß unstatthaft, und wenn es statthaft wäre, würde es dunkler sein als das zu Erklärende. Nur vom Menschen Christus kann und muß man sagen, er sei vom Vater gezeugt, jedoch, wenn er als Mensch betrachtet wird, nicht ewig, sondern durch den in sich ewigen Akt der Zeugung des Logos in der Zeit, ähnlich, wie man nicht sagen kann, die Welt sei ewig geschaffen, weil der schöpferische Willensakt ewig ist. Die menschliche Natur aber wird gar nicht, weder zeitlich noch ewig gezeugt, sondern in Verbindung mit einem Zeugungsakte resp. vermittelst desselben schöpferisch erzeugt, nämlich vermittelst der Eingießung und Einwirkung der Frucht der ewigen Zeugung in das aus Maria entnommene Fleisch (s. o. n. 568 ff.).

817 V. Dem Gesagten zufolge ist das spezifische Verhältniß des Menschen Christus zu Gott ebenso wenig mit der ewigen Sohnschaft des Logos adäquat identisch, als adäquat von derselben verschieden. Vielmehr ist die in ihm sich darstellende göttliche Sohnschaft des Menschen Christus

als solchen ihrem concreten Wesen nach dahin zu bestimmen, daß sie, ähnlich wie Christus selbst ein zusammengesetztes Wesen, ein *organisch zusammengesetztes oder gemischtes Verhältniß* ist, in welchem das Verhältniß des Gesalbten, des Sprossen und des äußeren Bildes Gottes gleichsam das *materiale Moment*, die Relation des Logos zum Vater in der angegebenen Weise das *formale Moment* bildet. Es verhält sich damit ähnlich, wie im natürlichen Menschen die Relationen des Bildes und des Gleichnisses sich zur Relation des sichtbaren äußeren Ebenbildes Gottes ergänzen und wechselseitig bestimmen (s. B. III n. 327 ff.).

Die also constituirte göttliche Sohnschaft des Menschen Christus ist *keine* 818
schlechthin neue oder zweite Sohnschaft neben der ewigen des Logos, da sie der letzteren nicht einfach nachgebildet ist, sondern dieselbe als ihre reale Form einschließt. Weil sie aber zugleich ihrem materiellen Momente nach der Gnadenkindschaft der bloßen Creaturen ähnlich ist: so erscheint sie vermöge ihrer Zusammensetzung immerhin als ein *Mittelding zwischen den beiden übrigen Formen der göttlichen Sohnschaft*, der ewigen des Logos und der zeitlichen der bloßen Creaturen. Und dieses Mittelding ist keineswegs ein künstliches oder gar unnatürliches Zwitterding; im Gegentheil hat gerade diese Form der göttlichen Sohnschaft dadurch, daß in ihr die unterscheidenden Merkmale der beiden andern Sohnschaften sich organisch verbinden, eine *besonders enge Analogie mit derjenigen Sohnschaft*, welche für uns der subjektive Maßstab aller Sohnschaft ist, nämlich *mit der natürlichen menschlichen Sohnschaft gegenüber einem menschlichen Vater*. Denn, wie diese, beruht auch sie zugleich auf einem Akte der Natur und der Freiheit, auf einer Mittheilung der eigenen Substanz des Zeugenden und der Einwirkung des letzteren auf die Gestaltung eines fremden Stoffes, und stellt sich in dem Sohne so dar, daß derselbe, in einer von der des Vaters substanziell verschiedenen Natur subsistirend, dem Vater an persönlichem Range gleich, aber der Vollkommenheit seiner Natur nach ungleich ist, wie es beim menschlichen Sohne während der Kindheit der Fall ist. Freilich ist die Analogie der beiden Verhältnisse keine adäquate, besonders darum, weil der Mensch Christus Gott dem Vater nicht als einem ebenfalls zusammengesetzten Wesen gegenübersteht und in einer von der des Vaters nicht bloß individuell, sondern spezifisch verschiedenen Natur subsistirt. Dieser Mangel in der *Aehnlichkeit* zwischen Sohn und Vater wird aber reichlich dadurch ausgeglichen, daß in Christus die substanzielle *Verbindung* mit dem Vater eine unendlich innigere ist, als zwischen einem menschlichen Sohne und einem menschlichen Vater, indem er die eigene geistige Substanz des Vaters ganz in sich hat und an dem eigenen ewigen Sein desselben theilnimmt. Weil nun diese letztere Eigenschaft der göttlichen Sohnschaft des Menschen Christus daher kommt, daß sie eine Participation und Ausdehnung der ewigen Sohnschaft des Logos ist: so läßt sich dieselbe auch als ein *Mittelding zwischen der menschlichen Sohnschaft eines bloßen Menschen und der göttlichen Sohnschaft des Logos in seiner Gottheit* betrachten.

Man muß in dieser Frage wohl im Auge behalten, daß die göttliche Sohnschaft des 819
Menschen Christus ein ebenso ganz eigenthümlicher Begriff sein muß, wie Christus ein ganz eigenthümliches Wesen ist, und daß darum nirgendwo eine vollkommene Analogie gefunden

zu werden braucht, nach welcher Sinn und Form derselben ausschließlich und abäquat zu bemessen wäre. Wie in Christus überhaupt das Göttliche und Menschliche, Natur und Gnade in wunderbarer Weise zusammen sind und zusammenwirken: so hat auch seine Sohnschaft von jeder Sohnschaft im Himmel und auf Erden etwas an sich und spiegelt in sich alle übrigen Sohnschaften ab, ohne sich mit irgend einer zu decken. Weil diese Sohnschaft insbesondere weder eine menschliche Sohnschaft eines Menschen, noch eine göttliche Sohnschaft Gottes als Gott, sondern die göttliche Sohnschaft eines Menschen ist: so darf es nicht befremden, erscheint vielmehr ganz sachgemäß, wenn auch der Begriff der die natürliche Sohnschaft begründenden Zeugung bei ihr eine eigenthümliche Gestalt erhält. Demgemäß kann und muß die Definition der Zeugung: origo viventis de vivente conjuncto in similitudinem perfectam *naturae*, welche bei den beiden anderen natürlichen Sohnschaften die Grundlage derselben ausdrückt, betreffs der göttlichen Sohnschaft des Menschen Christus modificirt werden wie folgt: in similitudine *imperfecta naturae*, sed in similitudinem *perfectam personae*. Zur näheren Erklärung der Harmonie der beiden Definitionen kann man bei der letzteren noch beifügen: ita ut vivens generatum *in natura principii sui personalis* sit perfecte simile viventi generanti, et in illa habeat principium sibi intrinsecum, quo *vita naturae propriae* assimiletur vitae generantis. In dieser Weise haben bereits einige TT. des 17. Jahrh. (bei *Lugo* l. c.) die spezifische göttliche Sohnschaft des Menschen Christus zu begründen und zu erklären versucht; sie fehlten aber darin, daß sie diese Sohnschaft zu selbständig und nicht als eine Theilnahme an der ewigen, resp. als eine Ausdehnung der letzteren auf den Menschen Christus, auffaßten und so auch die Modifikation des Begriffes der Zeugung nicht in der rechten Weise motivirten.

820 VI. Den besonderen Charakter der göttlichen Sohnschaft im Menschen Christus, im Unterschiede sowohl von der ewigen Sohnschaft des Logos in sich, wie von der der begnadigten Creaturen, charakterisirt die hl. Schrift treffend dadurch, daß sie wiederholt den Menschen Christus per exc. ὁ παῖς = puer, den Knaben Gottes nennt. Der „Knabe" eines Vaters nämlich steht als solcher zu diesem in dem doppelten Verhältnisse des Sohnes (υἱός) und des Kindes (τέκνον oder auch παιδίον), welche Verhältnisse, ähnlich wie die des Gleichnisses und des Bildes, an sich so verschieden sind, daß sie von einander getrennt bestehen können, im Knaben aber so zusammenbestehen, daß sie sich wechselseitig durchdringen und bestimmen und ebenso eine kindschaftliche Sohnschaft wie eine sohnschaftliche Kindschaft darstellen. Es dürfte nicht schwer sein, diese Sachlage zu begreifen und ihre Bedeutung für das Verständniß der Sohnschaft Christi zu durchschauen.

821 Der herangewachsene und dem Vater gleichgewordene Sohn eines menschlichen Vaters ist Sohn, ohne mehr Kind zu sein. So ist der Logos in sich Sohn Gottes des Vaters, ohne in sich Kind gewesen zu sein oder es sein zu können. Umgekehrt ist aber auch unter Menschen nicht jedes Kind Sohn, nämlich die Tochter; desgleichen sind in der übernatürlichen Ordnung die Kinder Gottes durch Gnade nicht in derselben Weise Söhne Gottes, wie sie Kinder sind, namentlich nicht so ausschließlich Söhne, daß sie nicht auch als Töchter oder Bräute aufgefaßt werden könnten; und wenn dieselben schon zuweilen unter dem Gesichtspunkte der Adoption (υἱοθεσία) und der Erbgemeinschaft mit dem Sohne Gottes Söhne genannt werden, so werden sie doch unter dem Gesichtspunkte der Zeugung aus Gott, wodurch sie Kinder Gottes sind, nicht Söhne, sondern nur Kinder Gottes genannt (s. bes. Joh. 1, 12—13; I Joh. 3, 1), und ebenso, wo sie neben Christus als seine Brüder aufgeführt werden (so Röm. 8, 16—17, wo vorher und nachher von υἱοί die Rede ist, aber in der Parallele mit Christus τέκνα steht, sowie Hebr. 2, 14: παιδία). Der Knabe aber ist beides zugleich: er ist Sohn des Vaters, inwiefern er als vollkommener Sprosse des Vaters dessen Person in sich abspiegelt und der Person nach dem Vater gleich ist; er ist Kind des Vaters, inwiefern er nicht seinem ganzen Wesen nach fertig aus dem Vater hervorgegangen, sondern nur als Frucht der Mutter Sprosse des Vaters ist und sich noch in der dadurch bedingten Inferiorität seiner Natur (resp. seiner natürlichen Ent-

wicklung) dem Vater gegenüber befindet und, das Verhältniß der Mutter zu demselben wiederspiegelnd, ihm als dem Familienhaupte als Familienglied einverleibt und untergeordnet ist. Wie aber das Kind dadurch, daß es Sohn ist, auch in besonderer Weise Kind ist, so ist auch die Sohnschaft in ihm dadurch, daß es die Sohnschaft eines Kindes ist, anders bestimmt als dort, wo sie für sich allein besteht, nämlich als die des filius minor oder des filius familias.

Wendet man diese Begriffe auf Christus an, so erscheint bei ihm, vermöge der Verbindung und Durchdringung der Sohnschaft und Kindschaft, das Verhältniß „des Knaben Gottes" per exc. zu Gott nach verschiedenen Seiten sowohl in Analogie mit dem Verhältnisse des ewigen Sohnes zum Vater einerseits und andererseits mit dem der Kinder Gottes durch Gnade, wie im Gegensatze zu beiden Verhältnissen. Der Mensch Christus ist Sohn des ewigen Vaters, inwiefern er als vollkommener Sprosse desselben dessen Person in sich wiederspiegelt und der Person nach ihm gleich ist. Er ist Kind des Vaters, inwiefern er, seiner Menschheit nach außer dem Vater seiend, in und gemäß dieser Natur nur als Frucht der Mutter Sproß des Vaters ist, oder inwiefern er, in einer der Natur des Vaters wesentlich ungleichen Natur subsistirend und das Verhältniß der Mutter zu ihm wiederspiegelnd, demselben als filius familias angegliedert und untergeordnet ist. Demgemäß besteht in der That ein doppeltes Verhältniß des Menschen Christus zu Gott Vater, welches die Theologen, die von einer zweiten Sohnschaft in Christus redeten, nur verkehrt aufgefaßt resp. ungeschickt ausgedrückt haben: Sohn Gottes ist der Mensch Christus in humanitate *ratione personae;* in humanitate und *ratione humanitatis* aber ist er gar nicht Sohn, weder Adoptivsohn noch natürlicher Sohn, weil er nach dieser Seite nicht förmlich als Person aufgefaßt wird; wohl aber ist er in dieser Beziehung Kind Gottes und zwar von Natur und darum auch in dieser Hinsicht in keiner Weise Adoptivsohn. So wenig aber zwei Sohnschaften in derselben Person gegenüber demselben Vater sich vertragen: so gut vertragen sich Sohnschaft und Kindschaft in demselben Subjekte, und zwar so sehr, daß sie als Wirkung derselben Handlung von Seiten Gottes, welcher der Mensch Christus seinen Ursprung verdankt, erscheinen, sich in dem Gesammtbegriffe „des Knaben Gottes" verschmelzen und in demselben sich wechselseitig bedingen und bestimmen. Denn als Sohnschaft des Kindes Gottes involvirt die Sohnschaft Christi ihrem Ursprunge nach eine in der Erzeugung des Kindes stattfindende Mittheilung und Zeugung Gottes nach Außen, ihrer Form nach aber ein Verhältniß der Inferiorität dem Vater gegenüber; und umgekehrt als Kindschaft des Sohnes involvirt die göttliche Kindschaft Christi ihrem Ursprunge nach die in der Erzeugung des Kindes mitwirkende ewige Mittheilung und Zeugung Gottes nach Innen, ihrer Form nach aber die Gleichheit des Kindes der Person nach mit dem Vater. 822

Wenn nun auch der Name „Knabe Gottes" nur selten im N. Test. vorkommt und Christus gewöhnlich Sohn Gottes genannt wird: so ist es doch klar, daß namentlich in allen denjenigen Stellen, wo Christus in seinen eigenen Reden oder in den Darstellungen Anderer in einem kindlichen Verkehre mit dem Vater und besonders in dem Verhältnisse der Minorität und der Unterordnung unter den Vater, der Vater aber ihm gegenüber in väter- 823

licher Liebe, Fürsorge und Autorität erscheint, ebenso wie in manchen seinen Ursprung und seine Verherrlichung betreffenden Stellen, sein Verhältniß zu Gott Vater in der durch jenen Namen ausgedrückten Gestalt seiner Sohnschaft aufgefaßt wird (s. oben n. 682 ff.). Jedenfalls geben alle diese Stellen einen viel ungezwungeneren, harmonischeren und schöneren Sinn, als wenn man bloß sagt, daß hier der ewige Sohn Gottes als Mensch oder secundum formam servi aufzufassen sei, ohne das in Rede stehende Verhältniß so zu denken, daß es sich unter den Begriff der Sohnschaft selbst subsumirt. Insbesondere erscheint so recht deutlich und eigentlich Christus als der Erstgeborene, nicht bloß vor, sondern unter vielen Brüdern, sowie als Vorbild der übrigen Kinder Gottes (Röm. 8, 29) und somit als das Haupt der ganzen Gemeinschaft der Kinder Gottes, die durch ihn und in ihm Kinder Gottes sind.

824 Der Name ὁ παῖς τοῦ θεοῦ kommt im N. T. vor bei Matth. 12, 18 in der Citation von Js. 42, 1 nach der Septuaginta — sodann zweimal in der von Petrus nach der Heilung des Lahmgeborenen gehaltenen Rede (Apg. 3, 13 u. 26), worin er über die Erfüllung der Weissagungen in dem gekreuzigten Jesus und dessen Auferweckung spricht (wo jedoch die Vulg. Filius übersetzt), und ebenso zweimal in dem Gebete der Apostel mit den Gläubigen nach dem Predigtverbot des Synedriums (Apg. 4, 27 u. 30). Er stammt aus der Uebersetzung der Sept. von Js. 42, 1 u. ö., wo ihm im Hebr. der „Ebed Jehovah“ entspricht. Demgemäß könnte er zwar (wie παῖς und puer — ebenso Knabe in der Form: Knappe, knight — auch sonst allgemein für Knecht oder Diener gebraucht werden) zunächst nur ein spezielles Dienstverhältniß oder vielmehr das Pietätsverhältniß des servus *familiaris* zum Familienhaupte als seinem *patronus* bezeichnen, wie Apg. 4, 25 bei David. Da aber der Ebed Jehovah in den Propheten selbst näher als Sproß Gottes, und mithin die *familiaritas* dieses Ebed mit Gott als substanzielle Verwandtschaft bestimmt, und so auch in der wörtlichen Wiederholung der Aussage Gottes über den Ebed Jehovah Js. 42, 1 durch Gott Vater bei der Taufe Christi statt „Knecht“ „Sohn“ gesagt wird: so gibt das παῖς nur dann, wenn es in seiner vollen natürlichen Bedeutung genommen wird, den Geist der Propheten vollkommen wieder. Nimmt man nun im Sinne dieses prophetischen παῖς auch den Filius Dei in Röm. 1, 3—4, wo, ebenso wie Apg. 3, von der Erfüllung der Prophezeiungen über Jesus die Rede ist: dann gibt diese ganze vielumstrittene Stelle einen ebenso einfachen als schönen Sinn (vgl. o. n. 683). — Den Namen παῖς wandten auch zum Theil diejenigen vornicänischen VV. an und verstanden in seinem Sinne den Namen „Sohn Gottes“, welche, wie bes. Hippolytus, lehrten, daß der Logos erst in seiner Menschwerdung „vollkommener Sohn“, d. h. ein vom Vater nicht bloß in seinem Schooße gezeugter, sondern nach außen geborener und so außer dem Vater seiender, selbständig handelnder und auftretender Sohn, geworden sei (vgl. contr. Noet. n. 11 u. 15).

825 Dem doppelten Verhältnisse des puer Dei zum Vater entsprechend, ist sein Ursprung einerseits so zu denken, daß der von Ewigkeit existirende Sohn in der Zeit Kind Gottes wird, indem er von Gott nach Außen gezeugt und von der Mutter geboren wird, andererseits so, daß das in der Zeit aus der Mutter erzeugte Kind Gottes eben kraft seiner Erzeugung auch Sohn Gottes ist. In letzterer Hinsicht erscheint dann die väterliche Aktion Gottes in der Eingießung des Logos in das aus Maria entnommene Fleisch zunächst als infusio *seminis* divini, woraus das Kind als Sprosse Gottes hervorgeht, so zwar, daß dieses selbe semen divinum, weil es zugleich die Person des Sohnes Gottes ist, das durch dasselbe erzeugte Kind zum Sohne Gottes vollendet, und daß folglich in der Herstellung der Sohnschaft in dem Menschen Christus die einfache göttliche Aktion ideell in derselben Reihenfolge die beiden Momente enthält, welche in der Herstellung eines menschlichen Sohnes sich auf die zeugende Aktion des Vaters und die schöpferische Aktion Gottes vertheilen. In diesem Sinne schließt sich bei Lukas 2 das Sohn-Gottes-Werden der Frucht Maria's an deren wesenhafte Heiligung, wodurch sie ein schlechthin „Heiliges“ ist, an und lassen die VV. das Kind Maria's durch

Heiligung zum Sohne Gottes werden (vgl. o. n. 535). Hieraus aber folgt von Neuem, daß die in Christus neben der eigentlichen Sohnschaft zu denkende Relation auf Gott so wenig als eine zweite Sohnschaft zu denken ist, daß sie vielmehr gerade den Besitz der ewigen Sohnschaft vermittelt.

Hiernach bringt im Menschen Christus die „Kindschaft Gottes" recht treffend den 826 Kern von Wahrheit zum Ausdruck, welcher in der auf die Heiligung der Menschheit gegründeten „zweiten Sohnschaft" entstellt ist, und deßhalb wird auch Christus als Kind ebenso mit Vorzug „das heilige Kind" (s. Apg. 4, 27 u. 30), wie als Sohn „der ewige Sohn Gottes" genannt. Nicht minder erfüllen sich in jener „Kindschaft" auch alle die Bedingungen, welche zur Construktion der zweiten Sohnschaft Veranlassung gegeben haben und dieselbe charakterisiren sollen (s. o. n. 779). Insbesondere ist diese Kindschaft eine Relation, welche wenigstens weit besser, als die Sohnschaft, auf die ganze Trinität bezogen werden kann, weil die Erzeugung „des heiligen Kindes" direkt nur den Ursprung des Compositums als solchen, nicht der dasselbe abschließenden Person bedeutet; und aus demselben Grunde könnte man, wenn eine andere göttliche Person, als der Sohn, incarnirt wäre, diese wenigstens weit eher Kind Gottes als Sohn Gottes nennen. Jedenfalls erscheint Christus als Kind resp. als Sohn im Sinne von puer Dei in einem Verhältniß zu Gott Vater, welches sich von selbst auch als Verhältniß zu Gott schlechthin und zur ganzen Trinität darstellt, so daß der wechselseitige aktive Verkehr zwischen Kind und Vater thatsächlich zwischen dem Menschen Christus und der ganzen Trinität stattfindet. Andererseits ergibt sich aber auch aus dem Vorhergehenden, daß die gewöhnlich der zweiten Sohnschaft entgegengestellte Lehrform (z. B. bei *Salmant.*) nicht adäquat ist. Nach dieser wäre nämlich die göttliche Sohnschaft des Menschen Christus, die ihm der Person nach zukommt, keine besondere concrete Gestaltung der ewigen Sohnschaft, sondern nur die durch die gratia unionis dem Menschen eingesenkte ewige Sohnschaft; zugleich wird Christo der menschlichen Natur nach die göttliche Sohnschaft schlechthin abgestritten, ohne daß man ihm secundum humanitatem per gratiam unionis deificatam et sanctificatam ein der Sohnschaft analoges Verwandtschaftsverhältniß zu Gott zuschreibt.

Schließlich mag bemerkt werden, daß die drei relativen Namen des Menschen Christus: 827 Kind, Knabe und Sohn Gottes, den drei Namen Christi als Gott: Wort, Ebenbild und Sohn des Vaters, entsprechen, und daß sie ferner, wie diese, ihr Subjekt unter dem dreifachen Gesichtspunkte darstellen, nach welchem bei den TT. die Hypostase betrachtet und bezeichnet wird als *res* naturae, *suppositum* und *persona*.

VII. Obgleich in der hl. Schrift für den Menschen Christus, um das 828 ihm spezifisch eigenthümliche familiäre Verhältniß zu Gott zu bezeichnen, der Name παῖς nur selten vorkommt: so kann man doch mit den besten Gründen annehmen, daß die Bedeutung dieses Namens in der That, und zwar sehr ausdrucksvoll, enthalten sei in dem bildlichen Namen *Agnus Dei*, Lamm Gottes (im Griech. in forma masc. ἀμνός dem παῖς = Knabe, in forma neutr. ἀμνίον dem παιδίον = Kind entsprechend), welcher in der Theologie des hl. Johannes eine ganz analoge Stellung einnimmt, wie der Name Sproß Gottes bei den Propheten. Und wie so oft die bildlichen Namen in der hl. Schrift eine weit größere Tragweite haben, als die nicht bildlichen Namen, wofür sie substituirt werden: so dürfte auch hier der Name Lamm Gottes ein weit reicheres und lebendigeres Bild von dem Verhältnisse des Menschen Christus zu Gott geben, als der Name Kind oder Knabe Gottes. Wir halten es daher für durchaus berechtigt, diesen Namen theologisch zu verwerthen, was wir im Folgenden versuchen.

Daß der Name „Lamm Gottes" die Bedeutung „Kind Gottes" haben kann, ergibt 829 sich daraus, daß in der Sprache der hl. Schrift und der Kirche das Verhältniß von Lamm und Hirt ein ganz geläufiges Symbol ist, um die mannigfachsten Beziehungen von Untergebenen und Vorgesetzten unter dem Gesichtspunkte eines kindlichen resp. väterlichen Ver-

hältnisses darzustellen. So heißen die weltlichen Fürsten als Landesväter Hirten ihrer Unterthanen, und die Regenten der Kirche als Väter der Gläubigen Hirten der Heerde Christi. Ebenso erscheinen Gott und Christus dort, wo die Zartheit und Innigkeit ihres Verhältnisses zu den Menschen ausgedrückt werden soll, in der Regel unter dem Bilde des Hirten, die Menschen aber als Heerde, und zwar immer als Heerde von Schafen oder Lämmern. Wie ferner menschliche Eltern ihr Kind gerne mit „Lamm" anreden, so werden wir in der hl. Schrift von Gott und Christus mit diesem Namen belegt, und insbesondere wurden in der alten Kirchensprache die Täuflinge agni oder agnelli, nämlich Lämmer der Kirche als Mutter und Gottes als Vater genannt. Diese Symbolik beruht darauf, daß der Hirt zum Lamme — nicht ebenso zu den übrigen geweideten Thieren — in dem Verhältnisse des patronus, d. h. der liebevoll hegenden Fürsorge steht, und das Lamm von ihm als gehegter Liebling angesehen und behandelt wird. Dieser Gedanke liegt selbst schon in dem hebr. Ausdruck für die Funktion des Hirten, indem רָעָה sogar in derselben Conjugation zugleich die drei Bedeutungen hat: weiden = nähren und pflegen, sich weiden an etwas (*pasci* aliqua re) d. h. sich an etwas ergötzen, und lieben, gerne sehen oder zum Freunde haben (daher רֵעָה oder רֵעַ socius, amicus). Nebenbei könnte man darauf hinweisen, daß im Griech. πατήρ und παῖς mit der Wurzel πάω = pasco verwandt sind, und auf letztere auch das lat. familia zurückweist.

830 Daß aber der Name Lamm Gottes die Bedeutung von Kind Gottes wirklich hat, dürfte leicht probabel zu machen sein. 1) Vor Allem ist derselbe — ohne Zweifel mit dem aramäischen Ausdruck, den die syr. Uebersetzung des Evangeliums hat: Thaljoh (etym. das Junge), womit zugleich Lamm und Kind bezeichnet wird — von Johannes dem Täufer Christo ursprünglich beigelegt worden bei Gelegenheit der Taufe Christi und steht deßhalb in naher Beziehung zu den bei derselben Gelegenheit gesprochenen Worten Gottes des Vaters: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe." Allerdings ist es nicht evident, daß der Täufer jenen Namen erst nach der Taufe Jesu gebraucht; aber die beiden Aussprüche sind inhaltlich ganz parallel. 2) Sodann soll ja der Name „Lamm Gottes" im Munde des Täufers, mit Rücksicht auf das in ihm selbst angedeutete und von Gott Vater ausgesprochene zarte und innige Verhältniß des Menschen Christus zu Gott, Christum als denjenigen bezeichnen, um dessen willen Gott der Welt gnädig sein wolle und der die Sünden der Welt wegzunehmen vermöge. Wenn nun schon in dieser Beziehung Christus speziell auch als Opferlamm in Betracht kommt, so soll er doch nicht bloß als Opfer überhaupt, auch nicht bloß als ein schuldloses Opfer bezeichnet werden, sondern eben als das schlechthin Gott wohlgefällige Opfer, an dessen Wohlgeruch sich Gott weidet. Diese Bedeutung aber kann der Name nur dadurch haben, daß er das Geopferte oder den sich selbst Opfernden als ein in den Augen Gottes höchst werthvolles und liebenswürdiges Wesen charakterisirt. 3) Ueberdieß stellt Christus selbst sich Joh. 10, 15 in Bezug auf das wechselseitige liebevolle Erkennen in einem analogen Verhältniß zu Gott Vater dar, wie er zu seinen Lämmern steht; und überhaupt ist bei ihm seine Stellung als Lamm Gottes die naturgemäße Bedingung, daß er seinerseits, wie das Vorbild, so auch der Vater und Hirt der Lämmer Gottes sei, weßhalb auch in der alten Kirche Christus so oft als Lamm unter den Lämmern abgebildet wurde. 4) Endlich erscheint das Lamm in Christus so wenig bloß als Opfer, daß Christo in dieser Eigenschaft auch die Theilnahme an der göttlichen Herrschaft (s. Is. 16, 1 und bes. im Hymn. Angel., wo das Agnus Dei in der Mitte steht zwischen Domine Deus und Filius Patris), und seinem Fleische und Blute die heiligende und lebenspendende Kraft Gottes zugeschrieben wird, was nicht möglich wäre, wenn das „Lamm Gottes" nicht eine geheimnißvolle, innigste und reale Verwandtschaft mit Gott ausdrückte.

831 Zwar drückt die sinnliche Analogie von Lamm und Hirt an sich keineswegs die Beziehung von Kind und Vater auch insofern aus, als die letztere auf Zeugung und Verwandtschaft beruht; vielmehr repräsentirt sie an sich zunächst nur die häusliche Gemeinschaft (die familiaritas oder οἰκειότης) überhaupt, in welcher das Familienglied von dem Familienhaupte geliebt, gehegt, genährt und gepflegt wird. Wie aber schon bei der Uebertragung auf menschliche Verhältnisse das pasci des Kindes von Seiten des Vaters, indem es sich in der Erhaltung und Ausbildung des leiblichen und geistigen Lebens des Gezeugten bethätigt, in organischem Zusammenhange mit der Zeugung selbst als eine Vollendung derselben sich darstellt: so ist dieser Zusammenhang noch weit inniger in dem gei-

stigen Verhältnisse der Kinder Gottes zu Gott. Denn bei den Kindern Gottes vollzieht sich das pasci nicht minder, als das gigni, durch Mittheilung und Eingießung des Geistes Gottes an ein von ihm der Natur nach verschiedenes Wesen. Aus diesem Grunde nimmt hier das pasci ebenso die Kraft des gigni an, wie das gigni die spezifische Form des pasci, und erscheint so als ein durch Vermählung mit dem Geiste Gottes vermitteltes und modificirtes gigni. Folglich involvirt hier das Verhältniß von Lamm und Hirt, wenn es in idealer Innigkeit und Vollkommenheit aufgefaßt wird, zum Theil schon bei den Kindern durch Gnade, in absolut vollkommener Weise aber bei Christus, nicht bloß eine rein äußerliche οἰκειότης oder familiaritas, sondern eine innerliche und reale οἰκείωσις oder Einverleibung in die Familie des Vaters, welche durch eine geistige Geburt aus dem Vater, resp. durch eine geistige Vermählung mit seinem Sohne begründet wird. Demgemäß ist dann auch Christus als das wahre Lamm Gottes äußerlich dadurch vorgestellt worden, daß der Geist Gottes in Gestalt einer Taube über seine Menschheit herabstieg und über derselben blieb, womit nach den VV. angedeutet werden sollte, daß der Geist Gottes als sein eigener Geist ihm einwohne. Weil aber der Geist Gottes dem Menschen Christus zwar dadurch als eigener Geist angehört, daß derselbe Sohn Gottes ist, aber nur insofern über oder auf demselben, d. h. von oben herab in ihn hineingegeben ist, als derselbe seiner Menschheit nach Kind Gottes ist: so erklärt sich von Neuem, warum der Täufer in engster Beziehung zu der bei der Taufe stattgefundenen Offenbarung über Christus als Sohn Gottes denselben als Lamm Gottes verkündete.

Diesem Gedanken läßt sich noch eine tiefere und vollere Entwicklung geben. Das 832
Verhältniß zwischen Lamm und Hirt ist ein Verhältniß zwischen einem animalischen und einem geistigen Wesen, jedoch so gedacht, daß das animalische Wesen nichts Bestialisches, d. h. nichts Unreines und Wildes, sondern etwas „Menschliches" im edlen Sinne an sich hat oder den Menschen als animal *rationale* (ζῶον λογικόν) abspiegelt und eben dadurch zu einer familiären Gemeinschaft mit einem geistigen Wesen und für die Theilnahme am Geiste selbst befähigt erscheint. Gerade wegen dieses Charakters ist das sinnliche Lamm auch das geeignetste Opfer, indem in ihm der Mensch, wie das Liebste aus der Thierwelt, so auch dasjenige darbietet, was am besten das Selbstopfer des Menschen symbolisiren kann. Nun aber sind die Kinder eines menschlichen Vaters diesem gegenüber so lange Kinder, als in ihnen das animalisch Menschliche vorwiegt und sie dadurch der Aufnahme seines geistigen Einflusses ebenso bedürftig wie dazu befähigt sind, während sie zugleich ganz vorzüglich die reine und unverdorbene Menschlichkeit repräsentiren. Wie sie jedoch in Wirklichkeit animalia *rationalia* sind, so sind sie auch in Wirklichkeit *agni* rationales, während man bei keiner anderen Art von animal seinen Artnamen durch diese Bestimmung zum menschlichen Namen machen kann. Gerade dieses Moment tritt nun in dem Verhältnisse des Lammes Gottes zu Gott in Christus in höchst prägnanter und bedeutsamer Weise hervor. Das Kind Gottes erscheint hier als aus wahrem und reinstem lebendigen menschlichen Fleische bestehend und in diesem Fleische mit seinem göttlichen Vater als reinstem und wesenhaft heiligem Geiste so verbunden, daß es mit dessen geistiger Substanz im Logos in der vollkommensten Weise gesalbt und besiegelt ist. Wenn man nun bedenkt, daß gerade Johannes, der am häufigsten (27mal in der Apok.) den Namen Lamm von Christus gebraucht, den Ursprung Christi als Einfleischung des Logos darstellt, daß die VV. Christum so gerne ἀμνὸς λογικός nennen und die Kirche in dem Pfingsthymnus „Agnus Dei" mit „Deus Dei caro" umschreibt: dann darf man wohl kühn sagen, die geheimnißvolle Bedeutung des Lammes Gottes gipfle darin, daß Christus als σὰρξ λογωθεῖσα (*Athan.* or. 3 co. Ar. n. 33), d. h. als ein vom ewigen Logos selbst beseeltes fleischliches Wesen, in ganz eminenter Weise ein ἀμνὸς λογικός oder agnus *rationalis* sei, und daß er folglich kraft dieses seines Charakters im Fleische wesenhaft die Fülle des Geistes Gottes besitze und so ein wesenhaft und unendlich heiliges und dadurch Gott wohlgefälliges fleischliches Wesen sei. Weil ferner in diesem fleischlichen Wesen der Logos auch das semen spiritale ist, worin und wodurch dasselbe aus dem ewigen Vater hervorgesproßt und wesenhaft mit ihm verbunden ist: so bezeichnet der Name Lamm Gottes den Menschen Christus zugleich als ein solches fleischliches Wesen, welches, vom Himmel her geistig gezeugt, (nach Joh. 3) als vom Geiste geboren auch „Geist" ist, d. h. an dem Sein, der Heiligkeit und der Kraft des göttlichen Geistes wesenhaft Theil hat.

833 Auf diese Weise stellt sich dann das „Lamm Gottes“ als eine lebendigere und ausdrucksvollere Fassung des prophetischen Namens „Sproß Gottes“ dar, inwiefern dieser den in der Erde erzeugten, aus irdischen Elementen bestehenden Sprossen Gottes bezeichnet. Wie aber der Sproß Gottes eben eine „Frucht der Erde“ in ihrem Verhältnisse zu Gott darstellt: so kennzeichnet auch das Lamm Gottes in Christus eine animalische Frucht, näherhin ein aus einer menschlichen Mutter geborenes Kind, also einen Menschensohn, in seinem Verhältnisse zu Gott, und zwar um so sinniger, als hier die Mutter selbst als Repräsentantin der reinsten idealen Menschlichkeit und als Braut Gottes, in ihrer Weise in besonders erhabenem Sinne den Charakter des Lammes, näher der agna (ἀμνάς, s. Passaglia, Imm. conc. n. 324), in sich trägt. Wie daher das „Lamm Gottes“, indem es Christum nach seiner animalisch-menschlichen Natur bezeichnet, ihn überhaupt als opferfähig und, indem es ihn als Logosmenschen bezeichnet, ihn als eine geistliche und heilige, vor Gott unendlich wohlgefällige und darum absolut vollkommene Opfergabe charakterisirt: so charakterisirt es ihn hier zugleich als eine Opfergabe, die von Natur dazu gemacht ist, von Menschen für Menschen als ihre Frucht Gott dargebracht zu werden.

834 Hiernach repräsentirt der Name „Lamm Gottes“ allerdings nach allen Seiten die Bedingungen, welche den Menschen Christus zur vollkommenen Opfergabe machen, ohne daß man jedoch darum sagen müßte, er bezeichne zunächst die Bestimmung zum Opfer. Nur das läßt sich behaupten: in seinem vollen concreten Sinne umfasse er auch die Bestimmung zum Opfer, namentlich im Hinblick auf die typischen Lammesopfer (bes. das Paschaopfer und das tägliche Brandopfer), und stelle diesen Lammesopfern Christum als das wahre Opferlamm insbesondere auch dadurch gegenüber, daß er ihn als ein von Gott selbst gegebenes, von Gott, nicht einfach von der Erde, herstammendes Opferlamm bezeichnet. Aber eben die hierin ausgesprochene Beziehung des Lammes Gottes zu Gott weist wieder offenbar auf diejenige zurück, welche wir oben ausgeführt haben; denn die Herstammung des Lammes von Gott ist im Grunde nichts anderes, als der Ursprung desselben aus Gott durch geistige Zeugung, durch „die Ueberschattung der Kraft des Allerhöchsten“, durch „das Herabthauen des Gerechten vom Himmel“ (Is. 45, 8), womit auffallend zusammenstimmt, daß auch der syr. Ausdruck für Lamm = Kind mit טַלֵּל = überschatten und טַל = Thau zusammenhängt.

835 Jedenfalls kann man die ausschließliche Deutung des „Lammes“ als Opfer nicht, wie es gewöhnlich geschieht, damit stützen, daß der Name Christo mit Beziehung auf Is. 53, 7 beigelegt worden sei. Denn an dieser Stelle steht der Name Lamm nicht nur nicht als Eigenname Christi, auch nicht in relativem Sinne = Lamm Gottes; im hebr. Texte steht er überhaupt gar nicht; vielmehr hat dieser an seiner Stelle שֶׂה, ein allgemeiner Name für Kleinvieh, Ziegen wie Schafe. Der eigentliche Anknüpfungspunkt für den Sinn des Namens liegt vielmehr in den prophetischen Aussprüchen über Christus als Sproß Gottes und Sproß der Gerechtigkeit resp. gerechter Sproß, und insbes. bei Is. 42, 1 ff. in der Schilderung der Person des Ebed Jehovah, und auf diese Stelle weisen ja auch die nach der Taufe Christi gesprochenen Worte Gottes des Vaters zurück. In der That ist diese Schilderung in Ausdrücke gekleidet, welche auf das Verhalten eines zärtlichen Hirten zu seinem Lamme passen; und sie betont auch an der Person Christi besonders diejenigen Eigenschaften, welche an dem Lamme vorzüglich hervortreten, namentlich die Sanftmuth und Geduld, und bezüglich welcher Christus auch Is. 53, 7 mit einem Schafe oder einem Lamme verglichen wird.

836 Die einzige uns bekannte Betonung der engen Beziehung zwischen παῖς und ἀμνός bei Christus findet sich unter den Alten bei *Clem. Alex.* Paedagog. l. 1 c. 5 in der herrlichen Ausführung, daß der Logos als unser Pädagog selbst παῖς Gottes habe werden wollen und als solchen sich auch unter dem Namen ἀμνός darstelle; denn die hl. Schrift nenne die unmündigen Kinder (τοὺς παῖδας τοὺς νηπίους) Lämmer. *Tolet.* in Joan. 1 hat zuerst hierauf zustimmend aufmerksam gemacht, und nach ihm auch noch einige Andere, wie *Corn. a Lap.* in Apoc. 5, 7 und *Reynaud* de attrib. Christi s. v. Agnus Dei.

§ 242. Die in dem geschöpflichen Ursprunge der Menschheit begründete Unterordnung Christi unter Gott oder sein Verhältniß zu Gott als seinem Gott; insbesondere die göttliche und kindliche, heilige und königliche Dienstbarkeit Christi.

Literatur zum Theil wie oben § 241; *Thom.* 3. p. q. 20, dazu am gründlichsten und eingehendsten *Suarez*, sodann *Vasquez* disp. 80; *Lugo* disp. 28; bei *Petav.* l. 7 c. 6 u. bes. *Thomassin* l. 8 c. 15 sqq., das patristische Material; Bade, Mess. Weiss. Bd. III zu Js. 42, 1 über den Ebed Jehovah bei den Propheten.

I. In der Beziehung des Menschen Christus auf Gott als sein Prinzip 837 kommt neben dem Verhältnisse der Sohnschaft, welches in dem ewigen Ursprunge seiner Person gründet, noch ein anderes Verhältniß in Betracht, welches ebenso in dem geschöpflichen Ursprunge seiner menschlichen Natur gründet, wie die menschliche Sohnschaft auf dem consubstanzialen Ursprunge dieser Natur aus der Mutter beruht. Während das erstere Verhältniß sich spezifisch auf Gott Vater als den Vater Christi und erst sekundär auch auf die ganze Trinität bezieht und formell ein Verhältniß der Gemeinschaft und Coordination darstellt: geht das zweite Verhältniß, in sich betrachtet, direkt auf die ganze Trinität, oder auf Gott überhaupt als den Gott Christi, inwiefern nämlich der Name Gott das erste und sich selbst genügende Prinzip aller Wesen außer Gott bezeichnet, und stellt formell ein Verhältniß der Abhängigkeit und der Subordination dar. Christus selbst macht diesen Unterschied, indem er Joh. 20, 17 sagte: „Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott." Wie aber in dieser Stelle das Verhältniß Christi zu Gott Vater sowohl dem analogen Verhältnisse der übrigen Menschen zu Gott Vater wie seinem eigenen Verhältnisse zu Gott als seinem Gott vorausgestellt wird: so ist auch das letztere Verhältniß nicht nach dem der bloßen Creaturen zu messen und ebenso in engster Verbindung mit seinem sohnschaftlichen Verhältnisse zu betrachten, wie umgekehrt die göttliche Kindschaft der bloßen Creaturen in Verbindung mit ihrer geschöpflichen Abhängigkeit und Unterordnung betrachtet werden muß.

II. Um demgemäß das spezifische Verhältniß des Menschen Christus zu 838 Gott als seinem Gott näher zu beleuchten, ist zunächst festzustellen, in wie weit dasselbe demjenigen analog ist, in welchem die übrigen außergöttlichen Wesen zu Gott stehen.

Jedenfalls kommt der Mensch Christus darin mit den übrigen außergöttlichen Wesen überein, daß er ein Werk Gottes oder von Gott durch eine zeitliche Wirksamkeit nach Außen hervorgebracht ist (Hebr. 3, 2: fidelis est ei, qui fecit eum; vgl. Js. 45, 8). Obgleich aber dieser Begriff wesentlich einschließt, daß wenigstens ein Bestandtheil des Wesens Christi auch aus Nichts hervorgebracht sei: so unterscheidet sich doch Christus von allen übrigen Wesen dadurch, daß nicht der ganze Inhalt seines Wesens erst durch göttliche Wirksamkeit nach Außen und sohin auch nicht aus Nichts hervorgebracht ist; vielmehr concurrirt bei seinem Ursprunge die ewige Zeugung Gottes des Vaters als Prinzip seiner Person, weßhalb denn auch Christus

Gott zuerst seinen Vater, und erst dann seinen Gott, in der Regel aber nur seinen Vater nennt.

839 Wenn man daher unter „Geschaffensein" den reinen Gegensatz zu „Ungeschaffen oder Aus Gott gezeugt sein" versteht, also den Sinn „Aus Nichts hervorgebracht sein" hineinlegt: so kann man selbst von dem Menschen Christus, geschweige von Christus überhaupt, nicht schlechthin sagen, er sei von Gott geschaffen oder ein Geschöpf Gottes. Man kann dieß von Christus nur beziehungsweise oder mit Einschränkung sagen, d. h. mit Rücksicht auf seine menschliche Natur, also in dem Sinne: Christus sei ein Wesen, das in einer geschöpflichen Natur subsistire, was man am besten so ausdrückt: der Mensch Christus sei ein seiner Natur nach geschöpfliches Wesen. Weil aber die menschliche Natur nicht der ganze Christus und speziell auch nicht der ganze Mensch Christus und hier wiederum nicht der formale Bestandtheil desselben ist: so kann man ihr Verhältniß zu Gott auch nicht als ausschließlich maßgebend ansehen für dasjenige Verhältniß, in welchem Christus als Werk Gottes zu Gott steht. Vielmehr muß man hierbei im Auge behalten, daß in dieser geschöpflichen Natur eine ungeschaffene, aus Gott gezeugte Person subsistirt, von welcher zwar die VV. ebenfalls sagen, dieselbe sei in der Menschwerdung geschaffen worden und ein Geschöpf geworden, aber nicht in dem Sinne, daß sie durch Schöpfung in's Dasein getreten sei, sondern in dem Sinne, daß sie zu einem seiner Natur nach geschöpflichen Wesen erweitert oder gestaltet worden sei.

840 Wenn man dagegen „Geschaffensein" in dem weiteren Sinne nimmt, den das lat. creare (wie in creare oder procreare filios) resp. auch zuweilen das hebr. בָּרָא hat (wie sich in בַּר = filius zeigt), nämlich im Sinne der Bewirkung eines äußeren Seins, oder auch in dem speziellen Sinne, in welchem es die Eigenthümlichkeit der göttlichen Wirksamkeit ausdrückt, insofern nämlich Gott das ganze Prinzip des ganzen Seins seines Produktes ist (s. B. II n. 810 ff.): so kann man allerdings schlechthin sagen: der Mensch Christus sei von Gott geschaffen (wie Js. 45, 8 und vielleicht auch Eph. 4, 24) und mithin etwas Geschaffenes (κτιστόν) und ein Geschöpf = geschöpfliches Wesen, oder vielmehr, um die Zweideutigkeit dieses Ausdrucks zu vermeiden, eine Schöpfung (κτίσις) Gottes, zumal da in einem analogen Sinne sogar der Logos in sich selbst ebenfalls geschaffen genannt werden kann. Ja von hier aus läßt sich sogar der Mensch Christus gerade zur Kennzeichnung der Erhabenheit seines Ursprungs und Wesens gegenüber den bloßen Geschöpfen und der „ersten Schöpfung" als die „Schöpfung Gottes" *per exc.* bezeichnen, näher als die eigenste Schöpfung Gottes (wie Js. 45, 8 angedeutet ist), sowie als eine „neue Schöpfung Gottes", im Gegensatz zur alten, analog wie die begnadigten Geschöpfe gerade mit Rücksicht auf die Wiedergeburt durch die Gnade eine neue Schöpfung Gottes genannt werden (s. B. III n. 667). Christus ist nämlich eine solche Schöpfung Gottes, in welcher sich die Allmacht Gottes am meisten offenbart und ihr höchstes Produkt hervorbringt, indem dadurch außer Gott ein absolutes Ebenbild Gottes erzeugt und in dieses Produkt das schöpferische Wort Gottes selbst hineingesprochen wird (s. B. III n. 357 ff.).

Ebenso ist dann aber auch Gott „der Gott Christi" in einem unvergleichlich höheren Sinne, als er Gott der bloßen Creaturen ist, so nämlich, daß er durch Mittheilung seines eigenen Wesens Christus zu Gott, d. h. zu einer göttlichen Person gestaltet und mithin „Gott Gottes" ist (Ps. 44, 8).

So aufgefaßt, bildet bei dem Menschen Christus das „Werk und 841
Schöpfung Gottes sein" keinen ausschließenden Gegensatz zu seinem „Gezeugt und Sohn Gottes sein"; ersteres hebt nur ein Moment hervor, welches in letzterem bloß indirekt enthalten ist, und weist seinerseits auf das zurück, was in letzterem direkt ausgesprochen ist. In dieser engen Beziehung auf den substanziellen Ursprung Christi aus Gott, resp. auf sein ungeschaffenes persönliches Sein, muß dann auch weiterhin die ganze Relation der Abhängigkeit und Unterordnung betrachtet werden, in welcher der Mensch Christus kraft seiner geschöpflichen Natur zu Gott steht.

III. Die Geschöpflichkeit der menschlichen Natur Christi bringt es wesentlich 842
mit sich, daß Christus dieser Natur nach in jeder Hinsicht, ähnlich wie die bloßen Creaturen, Gott untergeordnet (Deo subjectus, inferior, minor) ist. In dieser Unterordnung hebt der hl. Thomas besonders drei Momente hervor, in welchen dieselbe als der Gegensatz jener vollkommenen Gleichstellung mit dem Vater erscheint, die Christo seiner göttlichen Natur nach zukommt, und welche sich mit dem dreifachen Verhältniß zu Gott als causa exemplaris, efficiens und finalis in Verbindung bringen lassen.

Hiernach ist der Mensch Christus Gott untergeordnet: 1) hinsichtlich der 843
Beschränktheit und Niedrigkeit der inneren Vollkommenheit seiner menschlichen Natur, sowohl der wesentlichen als der accidentellen, gegenüber der unendlichen und höchsten Vollkommenheit der göttlichen Natur, inwiefern jene wesentlich und unendlich kleiner und niedriger ist, als diese (minoritas perfectionis s. bonorum); und zwar ist er dieß ganz besonders „im Stande der Niedrigkeit", wo die Beschaffenheit und Lage seiner menschlichen Natur zum Theil den conträren Gegensatz zur Herrlichkeit und Seligkeit der göttlichen Natur bildet. Ferner ist Christus Gott untergeordnet: 2) inwiefern seine menschliche Natur der Einwirkung oder dem aktiven Einfluß der göttlichen Natur als eines höheren Prinzips unterworfen ist, d. h. für einen erhaltenden, unterstützenden, bewegenden und beherrschenden Einfluß Gottes empfänglich, resp. dessen bedürftig oder von Rechtswegen demselben ausgesetzt ist (minoritas passiva — subjectio sub potestate). Weiterhin ist Christus Gott untergeordnet: 3) inwiefern er seiner menschlichen Natur nach Gott als ein höheres Wesen, in welchem er sein Prinzip und Endziel hat, verehren und durch seinen menschlichen Willen mit dem göttlichen als einem höheren Willen in Bitte und Gehorsam verkehren oder überhaupt in seinen menschlichen Handlungen Gott zum Ziel und zur Richtschnur nehmen und seine Abhängigkeit von Gott bekunden kann und soll (subjectio activa, *ministerii, obsequii* resp. *servitutis,* Dienstbarkeit = Unterthänigkeit). Endlich ist Christus seiner Menschheit nach Gott auch untergeordnet 4) in denjenigen Werken, in welchen er in der Kraft Gottes mit Gott zusammenwirkt, indem seine Menschheit nur werkzeuglich in diesen Werken mitwirken kann (diese subjectio läßt sich mit der vorhergehenden unter dem

Namen des ministerium zusammenfassen). Besonders fallen unter den Begriff der Unterordnung als *subjectio*, worin Christus als *subditus* Deo oder Dei, Gott unterthan, erscheint, das zweite und dritte Moment, und hier wieder vorzüglich das letztere, inwiefern darin die in der prinzipiellen Abhängigkeit begründete Abhängigkeit von Gott als dem Endziele Christi enthalten ist und zugleich die Unterordnung in der Form der aktiven Anbetung Gottes zu Tage tritt.

844 Obgleich aber gemäß dem Gesagten Christus seiner menschlichen Natur nach in einem Verhältnisse zu Gott steht, welches von seinem ewigen Verhältnisse durchaus verschieden und dem Verhältnisse der bloßen Creaturen analog ist: so ist doch auch dieses Verhältniß *in concreto*, d. h. inwiefern dadurch das persönliche Compositum Christi auf Gott bezogen wird, wesentlich verschieden von dem Verhältnisse der bloßen Creaturen; denn der Umstand, daß der höhere Bestandtheil dieses Compositums oder dessen persönliches Prinzip in sich selbst auf keine Weise Gott untergeordnet ist, muß auch nothwendig die Stellung des persönlichen Ganzen beeinflussen.

845 Hiernach ist 1) die minoritas perfectionis bei dem Menschen Christus derart, daß kraft seines persönlichen Prinzips die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig als seine eigene ihm einwohnt und er von Natur zum denkbar höchsten Genusse derselben berufen ist und daß ihm deßhalb dieselbe Ehre gebührt, welche Gott wegen seiner unendlichen Vollkommenheit zukommt. Sodann ist 2) die subjectio sub potestate Dei bei dem Menschen Christus nicht eine subjectio sub potestate *aliena*, d. h. unter die Gewalt eines ihm schlechthin äußerlichen Wesens, sondern unter die Gewalt eines Wesens, mit dem er selbst Ein Wesen ist und dessen Gewalt zugleich seine eigene Gewalt ist. Ferner ist 3) die subjectio ministerii resp. servitutis bei dem Menschen Christus derart, daß er in seiner Dienstbarkeit Gott nicht als ein ihm äußerliches, geschweige als ein ihm fremdes, schlechthin über ihm stehendes Wesen ehrt, sondern als ein Wesen, mit welchem er innerlich verwachsen und dem er an persönlicher Würde gleich ist. Endlich ist 4) der Mensch Christus in der Weise ein Werkzeug Gottes in dessen äußerer Wirksamkeit, daß er sich als ein mit Gott wesenhaft verbundenes, Gott wesenhaft in sich repräsentirendes und dessen Kraft als seine eigene besitzendes Organ darstellt.

846 Die Eigenthümlichkeit der Unterordnung Christi unter Gott charakterisirt der Apostel ebenso einfach wie großartig damit, daß er sie als Unterordnung unter Gott als Haupt bezeichnet (s. oben n. 717); denn darin ist die Unterordnung als eine mit innigster substanzialer Gemeinschaft verbundene und durch dieselbe modificirte und spezificirte dargestellt. Weil überdieß die hiermit in Christus bezeichnete Gemeinschaft mit Gott noch ohne Vergleich inniger ist, als diejenige, welche in der menschlichen Familie zwischen den Familiengliedern und dem Familienhaupte besteht: so ist die Unterordnung Christi unter Gott der Unterordnung der bloßen Creaturen gegenüber, a fortiori nach Analogie der Unterordnung des Kindes unter den Vater, und speziell bezüglich der menschlichen Natur Christi nach Analogie der Unterordnung der Braut unter den Bräutigam zu bezeichnen. In der That erscheint denn auch im N. Test. die spezifische Unterordnung Christi unter Gott ebenso constant, wie

seine Gleichheit mit Gott unter dem Titel des Sohnes Gottes, nämlich des filius minor resp. minoratus.

Wie nun in Christus die einzige Weise, in welcher er eine „Schöpfung“ 847
oder die neue Schöpfung Gottes ist, ein ihn auszeichnendes höchst erhabenes Verhältniß ausdrückt, das keiner bloßen Creatur zukommen kann: so bildet auch die Christo eigenthümliche Unterordnung unter Gott ein ihn auszeichnendes, erhabenes Verhältniß, welches für Gott wie für Christus höchst ehrenvoll ist. Letzteres zeigt sich besonders bei der Dienstbarkeit Christi, deren Erhabenheit sich darin kund gibt, daß es die Dienstbarkeit einer göttlichen Person und des eigenen Sohnes Gottes ist, der als solcher den Charakter „des Herrn“ und „des heiligen Herrn“ besitzt, daß sie also eine göttliche und kindliche, herrliche und heilige Dienstbarkeit ist. In dieser erhabenen Eigenschaft läßt sich die Dienstbarkeit Christi treffend mit jenem Ausdruck charakterisiren, mit welchem in der hl. Schrift die bevorzugte Stellung des Volkes Gottes, besonders im neuen Bunde, bezeichnet wurde (s. B. III n. 1003), nämlich als regale sacerdotium = königliches Priesterthum. Denn in dem Priesterthum ist der Dienst Christi als ein dem heiligen Gott von Seiten eines Geheiligten geleisteter Dienst, und in dem königlichen Priesterthum als Dienst eines an der königlichen Würde Gottes Theilnehmenden charakterisirt. Beides aber trifft bei Christus in ganz eminenter und einziger Weise zu, indem er als Dominus sanctus an der absolut heiligen und höchsten Würde Gottes theilnimmt und dadurch Gott eine seiner Würde adäquate Huldigung darbringt[1].

IV. Nach diesen Voraussetzungen läßt sich leichter der Frage nahetreten, 848
ob und inwieweit der Mensch Christus seiner menschlichen Natur nach, wegen seiner Unterordnung unter die Oberhoheit Gottes, Knecht (servus, δοῦλος) Gottes genannt werden könne, namentlich in dem Sinne, daß Gott in seiner Oberhoheit ihm gegenüber auch als sein Herr zu denken sei.

Diese Frage ist bei Allen, welche über Wesen und Ursprung Christi und darum auch 849
über das Wesen des Verhältnisses Christi zu Gott correct denken, mehr eine nominelle, als eine sachliche, und daraus erklärt es sich, warum bei den Vätern der Sprachgebrauch nicht konstant ist. Gegenüber den Arianern, welche den ganzen Christus als bloßes Geschöpf und darum schlechthin als servus = δοῦλος Gottes betrachteten, gaben die VV., einzig darauf bedacht, von der übermenschlichen Natur Christi alles Knechtische abzuwenden, leicht zu, daß er wegen und in der angenommenen menschlichen Natur, die in der hl. Schrift selbst (gegenüber der göttlichen als forma Dei) forma servi genannt wird, servus sei und Gott zu seinem Herrn habe, obgleich sie auch hier zuweilen, wie Augustinus, bemerkten: etiam in forma servi non servus (z. B. *Athan.* or. 3 co. Arian.: Quatenus in confesso est, illum *hominem* esse factum, nihil interest, si dicatur, ut et dictus est, sive esse factus, sive creatus . . . sive servus). Ja, gegenüber den Apollinaristen, welche die geschöpfliche Wesenheit der Menschheit Christi läugneten, haben einige VV. (bes. *Ambros.* ep. ad. Sabinum, s. *Petav.* l. c. cap. 7 n. 4) sogar darauf insistirt, daß Christus wegen der wahren forma servi auch wahrhaft servus Dei sei. Gegenüber den Nestorianern aber und noch mehr gegenüber den Adoptianern, welche, dem Menschen Christus die göttliche Persönlichkeit und darum die göttliche Würde absprechend, denselben servus *conditionalis* nannten, d. h. eine Person, die nach ihrem

---

[1] Es lag daher immerhin nahe, wenn der hl. Thomas bei der subjectio Christi erga Patrem auch ex professo von dem Priesterthum Christi handelte, obgleich dasselbe in seinem Vollbegriffe die Stellung Christi als Mittler voraussetzt.

angeborenen Range und Stande oder von Natur bloß servus und nicht zugleich Filius und Dominus sei, wurde kirchlicherseits der Name servus Dei bei Christus perhorrescirt. Hierbei berief man sich insbesondere darauf, daß die hl. Schrift Gott niemals den Herrn Christi oder Jesu, sondern bloß Gott und Vater desselben nenne, und daß wenigstens das Neue Testament Christum auch niemals servus Dei, sondern bloß Filius Dei nenne, der Apostel aber (Hebr. 1 und 2) geradezu den Menschen Christus auch nicht einmal famulus Dei (θεράπων) genannt wissen wolle, vielmehr ihn dem Moses als einen famulus Dei gegenüberstelle. Die Einwendungen aus dem Gebrauche des Namens im A. Test. aber löste man damit, daß derselbe dort nur im uneigentlichen Sinne, resp. bloß vermittelst der Typen Christi auf diesen bezogen werde. — Die älteren Scholastiker unterschieden zwischen servus als Name der Natur, welcher Christum als der Natur nach Gott untergeordnet bezeichne, und servus als Name der Person, der auch diese als Gott unterworfen charakterisire; im ersteren Sinne sei Christus so servus, daß Gott auch sein Dominus sei, diesen Namen auf die göttliche Natur bezogen; im zweiten Sinne dagegen sei Christus nicht servus, sondern Dominus. Spätere Scholastiker ergänzten diese Lehre durch Unterscheidung verschiedener Arten von servitus: die servitus könne sein 1) eine servitus *civilis* oder „sensu civili", resp. servitus *stricte dicta*, welche entweder die Sklaverei oder doch immer ein Verhältniß bezeichnet, in welchem Jemand dem Herrn dient, ohne zugleich an dessen Ehren und Rechten theilzunehmen; sie könne sein 2) eine servitus *naturalis*, resp. *late dicta*, welche im Allgemeinen eine in der Natur, der Wesenheit oder dem Ursprung des servus begründete Unterordnung bedeute; wofern dieser ein dominium Domini entspreche, sei sie immerhin als servitus *proprie dicta* zu betrachten; und ein solches dominium entspreche ihr wirklich überall da, wo es sich um die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer handle. Die servitus im ersteren Sinne sprach man Christo schlechthin ab; die letztere aber nahm man an, gewöhnlich mit den Bestimmungen resp. Restriktionen, welche die älteren TT. bez. des Subjektes der servitus aufgestellt hatten. Insbesondere hielt man in der Regel daran fest, daß der Name servus auch insofern dem Menschen Christus im eigentlichen Sinne zukomme, als ihm von Seiten Gottes der Name Dominus Christi entspreche, welcher zwar in der hl. Schrift nicht gebraucht werde, aber in dem Namen Deus Christi enthalten sei.

850 Zur Klarstellung der Sache dürften folgende Sätze dienen. 1) Unbedingt darf Christus auch als Mensch nicht Knecht Gottes oder servus Dei = δοῦλος genannt werden in dem Sinne, in welchem dieser Name unter Menschen den privativen Gegensatz zu der Stellung, der Würde und den Rechten der Kinder eines Vaters ausdrückt, also die Theilnahme an dem Range, der Würde und den Gütern des Vaters ausschließt. In diesem Sinne (servitute „conditionali" s. „civili") Christum Knecht Gottes zu nennen, wäre häretisch und ist direkt durch die Entscheidungen gegen die Adoptianer verpönt; ja in diesem Sinne kann man nicht einmal die menschliche Natur Christi serv*a* nennen. — 2) Mit Rücksicht darauf, daß die menschliche Natur Christi in sich betrachtet als etwas rein Geschöpfliches wesentlich dem absoluten *dominium* Gottes untersteht und mithin Gott ihr Herr ist, kann man allerdings auch *in concreto* von dem Menschen Christus sagen, daß er *secundum quid* oder in gewisser Beziehung, d. h. einem Theile seines Wesens nach, in einem eigentlichen Sinne Knecht, servus oder δοῦλος, und Gott sein Herr sei, nämlich im Sinne der absoluten Abhängigkeit seiner menschlichen Natur von Gott. In diesem Sinne (servitute naturali, eaque *restricta* ad *naturam* inferiorem personae) haben die VV. gegenüber den Arianern und Apollinaristen gelehrt, daß Christus zugleich Dominus und servus Domini sei, wodurch die hier nothwendige Restriktion hinreichend angedeutet ist. — 3) Ohne irgend welche ausdrückliche oder stillschweigende Restriktion von Seiten

des Subjektes in Christus kann man dagegen die Namen Knecht, servus, δοῦλος im eigentlichen und sonst gebräuchlichen Sinne, wo ihnen auf Seiten Gottes der Name Dominus entsprechen müßte, auch dem Menschen Christus nicht beilegen, weil das hieße oder doch andeutete: derselbe stehe seinem ganzen Wesen nach unter der Herrschaft Gottes und sei folglich nicht selbst „Herr". Aus demselben Grunde wird im N. Test. Christus auch nicht einmal θεράπων, famulus, Diener Gottes genannt, vielmehr der Gegensatz Christi zu Moses gerade dadurch bezeichnet, daß jener nicht θεράπων, sondern Filius sei. Im eigentlichen Sinne ist auf Christus nur der Name διάκονος, minister Dei anwendbar (den wir im Deutschen nicht adäquat wiedergeben können, da unser „Diener" im gewöhnlichen Sprachgebrauche dem famulus entspricht), welcher an sich gar nicht nothwendig mit dem Begriffe des Dominus correspondirt, wie denn auch in der hl. Schrift das ministrare Christo selbst in Bezug auf die Menschen beigelegt wird. — 4) Wenn gleichwohl im A. Test. nach der Vulgata Christus wiederholt servus Dei genannt wird, so ist dieser Ausdruck keineswegs in dem eigentlichen Sinne des lateinischen Wortes, sondern im Sinne des hebräischen Ausdrucks „Ebed Jehovah" und des Sprachgebrauches der hl. Schrift zu verstehen, welcher sich auch in der kirchlichen Bezeichnung der Heiligen als servi Dei wiederspiegelt. Hiernach aber ist der Name servus Dei kein nomen humilitatis, wie dort, wo dem servus ein Dominus gegenübergestellt wird; er ist vielmehr geradezu ein nomen *excellentiae*, als welcher er auch bei anderen vor Gott ausgezeichneten Menschen gebraucht wird, und soll Christum autonomastisch gerade als den erhabensten und treuesten Verehrer Gottes und den vollkommensten Vollstrecker des göttlichen Willens, mit Einem Wort als den erhabensten *minister* resp. *familiaris* oder *domesticus Dei* = οἰκέτης kennzeichnen. Es wird daher mit diesem Namen auch keineswegs die Christo seiner menschlichen Natur nach mit den bloßen Creaturen gemeinschaftliche absolute Abhängigkeit von Gott als Herrn, sondern gerade das ihm eigenthümliche Verhältniß der Gemeinschaft mit Gott betont, welches sich von Seiten Christi in der liebevollen Treue und Verehrung, von Seiten Gottes in höchstem Wohlgefallen und liebevoller Fürsorge ausspricht, mit Einem Worte: ein wechselseitiges Verhältniß der Pietät und Treue, welches die Gleichheit der Würde und die wesenhafte Verwandtschaft des Menschen Christus mit Gott nicht nur nicht ausschließt, nicht einmal davon abstrahirt, vielmehr einschließt und andeutet. Sein Sinn entspricht vollkommen dem Ps. 25, 10 (Hebr. 16, 10) gebrauchten Ausdruck חֲסִידֶיךָ, τὸν ὅσιόν μου (Vulg. sanctum meum), welcher zugleich die reverentia activa und passiva Christi bedeutet; und so wird auch die in diesem Ausdruck enthaltene fidelitas Christi gegen den, qui fecit eum, in Bezug auf welche der Apostel Hebr. 3, 6 Christum mit Moses in Parallele stellt, vom Apostel der fidelitas famuli, um so mehr der fidelitas servi, dadurch gegenübergestellt, daß er dieselbe als fidelitas Filii Dei bezeichnet. — 5) Im Sinne der hl. Schrift, welche niemals, auch im A. Test. nicht, Gott den Herrn Christi, sondern immer bloß Vater und Gott nennt, und nach welcher Christus selbst in seiner tiefsten Erniedrigung am Kreuze Gott nur als seinen Gott, nicht aber als seinen Herrn angeredet hat, ist daher auch der Mensch Christus in Hinsicht auf seine Unterordnung und Abhängig-

keit Gott gegenüber stets in einer Weise zu benennen, welche auf seine Würde als Sohn Gottes Rücksicht nimmt. Dieß geschieht durch die, die Kinder und Knechte zugleich umfassenden Ausdrücke παῖς und *puer*, welchen von Seiten Gottes nicht der Charakter des Dominus, sondern der des pater oder patronus, und nicht ein dominium, sondern die *auctoritas paterna, familiaris* oder *domestica* entspricht. — 6) Wo dagegen der Name servus = δοῦλος Christo als nomen *humilitatis* wegen der forma servi (Phil. 2, 7) beigelegt wird, kann dieß jedenfalls nicht so geschehen, daß man Christum wegen der seiner Menschheit wesentlichen Abhängigkeit von Gott „servus naturalis" Dei nännte; vielmehr fordert der correkte Sprachgebrauch, daß man gerade die servitus naturalis als eine frei angenommene charakterisire und demgemäß Christum als *Filius* oder *Dominus serviens* bezeichne, resp. den Namen servus nur appellativ, nicht substantivisch gebrauche. Dieß gilt besonders dort, wo in Folge der forma servi Christo nicht bloß irgend welche Funktionen der Unterordnung, sondern solche beigelegt werden, welche an sich durch seine göttliche Würde auch von seiner Menschheit ausgeschlossen werden müßten, wie namentlich sein leidens- und demuthsvoller Dienst und Gehorsam während seines irdischen Lebens. Diese Art von servitus wird daher in der hl. Schrift, selbst schon im A. Test. (bes. Js. 53), bei Christus, auch gegenüber seinem menschlichen Willen, stets nur als eine freiwillige, nicht durch den natürlichen Stand Christi geforderte oder ihm aufgenöthigte dargestellt, und erscheint darum auch mehr als ein vorübergehender Zustand, resp. zeitweiliges Amt und thatsächlich ausgeübte Funktion, nach deren Abschluß die Würde der Sohnschaft in ihr volles Recht eintritt. — 7) Endlich ist zu bemerken, daß im Sprachgebrauche der heiligen Schrift das familiäre Verhältniß Gottes zu einem Menschen, welches dem servus Dei (Jehovah) entspricht, dadurch bezeichnet wird, daß Gott (Jehovah) der Gott (El, Elohim) eines Menschen heißt. Denn durch diesen Namen wird Gott nicht einfach als Prinzip eines Menschen resp. als Gegenstand pflichtschuldiger Verehrung für denselben, sondern als dessen Stärke — daher öfter der sinnbildliche Ausdruck צוּר, Fels, Fundament — d. h. als dessen starker Beschützer, Fürsorger und Helfer bezeichnet, näher als ein solcher Helfer, wie es eben nur Gott sein kann, nämlich als vollkommenes Prinzip des Heiles, d. h. des Lebens und der Seligkeit, und wie Gott es insbesondere für solche Wesen ist, welche — im Sinne der Ebenbildlichkeit mit ihm — von ihm gezeugt (Deuteron. 32, 18), oder durch huldvolle Aufnahme resp. Vermählung in ihn hineingegründet, kurz, in engerer Gemeinschaft mit ihm verbunden sind. Wie dieser Ausdruck im A. Test. insbesondere betont wird in Bezug auf das von Gott (Jehovah) für sich auserwählte Volk (עַם, λαός), um den Vorzug dieses „Volkes Gottes" per exc. vor andern Völkern, die ebenfalls durch die Schöpfung Gott als ihrem Herrn angehören, zu kennzeichnen: so kann und soll auch der Name „Gott Christi" nicht etwa Gott als den Schöpfer oder Herrn Christi, sondern im Verhältniß der durch wechselseitige Angehörigkeit, also durch vollkommenste Mittheilung seiner selbst und innigste Gemeinschaft modificirten Oberhoheit Gottes über Christus darstellen.

851 Ueber den „servus Dei" = Ebed Jehovah im A. Test. vgl. Bade zu Js. 42, 1. Vorbemerk., *Lorin.* in Acta Apost. zu 2, 18 und 4, 27. In den Controversen mit den

Adoptianern wurde (bes. in der ep. Hadr. I.) diese Schwierigkeit damit gelöst, daß man sagte: im A. Test. sei eben Christus noch nicht in seiner vollen Majestät offenbart und in der Regel nur unter Gestalten und Gesichtspunkten vorgestellt worden, welche von seinen Vorbildern entnommen waren; deßhalb habe man die ihm hier beigelegten Namen nicht immer in ihrem eigentlichen Sinne zu nehmen und dürfe sie auch, nachdem die umbra der veritas gewichen, nicht mehr unter Beseitigung oder zum Nachtheile der klareren und bestimmteren Namen anwenden. Der Standpunkt, von welchem diese Antwort ausgeht, ist vollkommen richtig. Denn der prophetischen Darstellung von Christus als dem servus Dei per exc. erscheint überall die Beziehung auf die Typen Christi, namentlich auf Jakob = Israel, David und Cyrus beigemischt. Die Schattenhaftigkeit des A. Test. in der Darstellung der Erhabenheit Christi zeigt sich überdieß in dem ganzen Bilde von der Person und dem Werke Christi, welches das eines aus Gott entsprossenen minister Dei ist, der in höherer geistiger Hinsicht das leisten soll, was die übrigen ministri Dei auf Erden vorbildlich leisteten. Demgemäß wird Christus nur selten Sohn Gottes, meist nur Sproß Gottes genannt und gewöhnlich dargestellt als Vermittler eines Reiches der Gerechtigkeit und des Friedens durch Ordnung und Gesetz, weniger als Urheber und Verleiher der inneren Gerechtigkeit und als Vermittler der Gnade und des übernatürlichen Lebens der Kindschaft Gottes, oder als vermittelnder Spender des heiligen Geistes. Aber darum braucht man allerdings nicht gerade zu sagen, der Name sei auch in sich bloß typisch und nicht literal auf Christus zu beziehen; vielmehr paßt er in dem Sinne, in welchem er dem hebr. *Ebed Jehovah* entspricht, auf Christus ebenso und noch mehr, wie auf seine Vorbilder, weil Christus in Wahrheit der vollkommenste und getreueste Verehrer Gottes und Ausführer seines Willens ist. — Mit Recht hat daher, wie schon früher bemerkt, die Sept. Is. 42, 1 Ebed mit παῖς übersetzt, was bezeichnender ist als das lat. servus, während sie allerdings an anderen einschlägigen Stellen (wie Is. 49) Ebed mit δοῦλος wiedergibt, was an sich noch härter ist als servus, aber doch im Contexte nur die Bedeutung von minister haben kann. Im Deutschen übersetzen wir gewöhnlich nach der Vulg. „Knecht Gottes", ein Ausdruck, der zwar nicht nach seinem modernen Gebrauche, wohl aber nach seiner wahrscheinlichen Etymologie, wonach er mit Knabe, Knappe zusammenhängt, und nach seinem alten Gebrauche, der sich bes. in dem engl. Knight (= Ritter) wiederspiegelt, eine erhabenere und edlere Bedeutung zuläßt; nach heutigem Sprachgebrauche wäre „Diener Gottes" zutreffender, zumal dieser Ausdruck auch die stehende Uebersetzung des Ehrennamens servus Dei bei den Heiligen ist. — Jedenfalls hat der „Ebed Jehovah" schon deßhalb mit dem servus conditionalis der Adoptianer absolut nichts zu thun, weil letzterer Name nichts weiter bedeutete, als eine naturnothwendige und unter Umständen aufgezwungene Unterwerfung unter Gott als Herrn, während der erstere Name den freiwilligen und freudigen Dienst und ein familiäres Verhältniß zu Gott bezeichnet, das auf wechselseitiger Achtung und Werthschätzung beruht.

Manche TT., und zuweilen auch die VV., nehmen gegenüber dem Menschen Christus, 852
wie gegenüber den übrigen Menschen, die Ausdrücke *Deus* und *Dominus* als Wechselbegriffe, von denen einer den anderen einschließe. Aber wenn dem so wäre, ist es höchst auffallend, daß in der hl. Schrift zwar öfter der erstere, aber nie der letztere Ausdruck bez. Christi gebraucht wird. In der That liegt es auf der Hand, daß, während bei Christus die Verbindung des Deus meus mit Pater meus ganz ungezwungen erscheint und den Charakter Christi als Dominus unangetastet läßt (so in der Formel des Apostels: ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν I. X. Röm. 15, 6 u. ö.), die Verbindung von Dominus meus und Pater meus höchst hart und unnatürlich ist und den Charakter Christi als Dominus bedenklich verdunkeln würde. Der Ausdruck Deus Christi kann nämlich die Superiorität Gottes über Christus so bezeichnen, daß Gott als das erste und ganze Prinzip des ganzen Christus zu ihm in einem besonders innigen Verhältnisse der Mittheilung und der Liebe erscheint, während der Name „Herr" eine solche Gemeinschaft nicht andeutet. In der That wird oft genug in der hl. Schrift das spezielle Patronats- resp. Bundesverhältniß, welches „der Herr" mit einem Theile seiner Untergebenen eingeht, dadurch erklärt, daß „der Herr" der „Gott seines Volkes" sein wolle und dieses „den Herrn" als „seinen Gott" ansehen könne und solle, und so als ein Verhältniß wechselseitiger Angehörigkeit charakterisirt, besonders scharf Ps. 32, 12: Beata gens, cujus Dominus (Jehovah) Deus (El) ejus, populus, quem elegit in haereditatem sibi, und Ps. 143, 15:

Beatus populus, cujus Dominus Deus ejus. — An der oben sub 7 angeführten Stelle aus dem Canticum Moysis hat die Vulg. Deum, qui te genuit, dereliquisti, während der Hebr. hat: *rupem*, quae te peperit.

853 Mit der nominellen Frage über die Benennung Christi als Subjekt der Dienstbarkeit hängen mehr oder weniger andere Fragen über die Natur und die Folgen dieser Dienstbarkeit zusammen, welche ebenfalls daraus entstehen, daß der wechselseitige Einfluß der in Christo fortdauernden oder vielmehr noch gesteigerten Abhängigkeit seiner menschlichen Natur von Gott und der absoluten Unabhängigkeit seines persönlichen Prinzips sehr schwer zu fixiren ist. Die praktisch wichtigste ist die Frage über den Gehorsam Christi, welchen schon die hl. Schrift in anscheinend entgegengesetzter Weise mit seiner göttlichen Sohnschaft in Verbindung bringt. Denn bald stellt sie die Uebung des Gehorsams von Seiten Christi als naturgemäß gerade aus seinem Charakter als Sohn Gottes sich ergebend dar (wie oft in den Evangelien, bes. bei Johannes); bald erscheint der Gehorsam als etwas, was dem Sohn Gottes an sich unbekannt d. h. fremd sei und folglich nur durch Hintansetzung seiner Würde von ihm übernommen werde (wie Phil. 2, 7 und Hebr. 5, 7). In der That ist der Gehorsam Christi in Hinsicht auf die in ihm handelnde göttliche Person im Gegensatz zu dem Gehorsam der bloßen Creaturen eigenthümlich modificirt, und diese Modification äußert sich eben zugleich nach den beiden angeführten Seiten hin. Denn so weit es sich beim Gehorsam einfach um die vollkommene, liebevolle und ehrerbietige Befolgung eines höheren Willens handelt, ist derselbe bei Christus in der Gestalt kindlicher Treue und Folgsamkeit vermöge seiner göttlichen Sohnschaft nicht nur noch mehr angemessen, als bei den bloßen Creaturen, sondern auch unbedingt sichergestellt. So weit es sich aber bei dem Gehorsam um die Erfüllung eines höheren Willens durch Entsagung des eigenen Vortheiles oder mit Preisgebung der natürlichen Güter und Neigungen, oder um Folgsamkeit in der Uebung knechtischer Dienstleistung handelt, ist bei Christus, der als Sohn Gottes selbst Herr ist und auch als Mensch das Recht hat, ἴσα θεῷ (Phil. 2, 6) d. h. wie Gott zu sein, der Gehorsam nur denkbar in Form einer völlig zwanglosen Selbsterniedrigung, nicht in Form der Anerkennung und Bethätigung angeborener Niedrigkeit oder Unterwerfung unter die Herrschaft Gottes. Nach beiden Seiten hin scheint sodann dem Gehorsam Christi nicht so sehr ein zwingender Befehl als eine einfache Direktion oder vielmehr Inspiration von Seiten des göttlichen Willens zu entsprechen. Näheres darüber unten bei der Freiheit Christi § 250.

854 V. Obgleich die Unterordnung und Dienstbarkeit Christi als Menschen, weil und inwiefern sie eben auf eine Wirksamkeit Gottes nach Außen gegründet ist, auf die ganze Trinität sich bezieht und in dieser Hinsicht von der göttlichen Sohnschaft des Menschen Christus, die sich formell und ausschließlich auf Gott Vater bezieht, wesentlich verschieden ist: so wird doch auch sie in der Sprache der hl. Schrift und der Kirche in der Regel ausdrücklich nur auf Gott Vater bezogen; selbst dann, wenn einfach Gott als Ziel derselben bezeichnet wird, ist doch unter Gott zunächst der Vater verstanden. Diese Redeweise hat, wie theilweise schon oben n. 640 ausgeführt, gute Gründe und wichtige Vortheile und führt bei genauerer Betrachtung erst recht in die Tiefen des Geheimnisses der Incarnation ein.

855 1) Zunächst macht die Beziehung auf Gott Vater es leicht, die Dienstbarkeit Christi Gott gegenüber als ein Verhältniß von Person zu Person zu denken, ohne die Person Christi in zwei zu trennen oder ihn selbst als Gott von dem Mitbesitze der Oberhoheit Gottes auszuschließen. Indem nämlich die Dienstbarkeit direkt und speziell auf Gott Vater bezogen wird, erscheint die Person des Menschen nicht vom Sohne Gottes getrennt, sondern in der Einheit mit ihm als Trägerin der Dienstbarkeit; da aber andererseits im Vater alle göttlichen Personen beschlossen sind und in der Einheit mit ihm seine ganze Hoheit mitbesitzen, so wird durch jene Beziehung auf den Vater auch Christus selbst als Gott, als welcher er eben mit dem Vater Eins ist, im Ziele der Dienstbarkeit einbegriffen. — 2) Sodann stellt

die Beziehung auf Gott den Vater als den eigenen Vater Christi die Dienstbarkeit des Menschen Christus ausdrücklich dar als eine Dienstbarkeit des eigenen Sohnes Gottes und dadurch in prägnantester Weise, im Gegensatze zur knechtischen, als eine durchaus freie und königliche und, im Gegensatze zur profanen, als eine höchst heilige und priesterliche Dienstbarkeit. — 3) Wie im Ursprunge des Menschen Christus die ewige Zeugung und die auf derselben fußende und sie nach Außen weiter führende zeitliche Wirksamkeit Gottes organisch und harmonisch zusammengehören, indem die letztere Aktion durch die erstere auf Gott Vater als solchen zurückgeführt wird, und so speziell der Vater und er allein als Prinzip und Wurzel des ganzen Christus erscheint: so schließt sich auch die Rückbeziehung des Menschen Christus auf Gott mit der Rückbeziehung seiner göttlichen Person auf den Vater harmonisch und organisch so zusammen, daß die Hinordnung des Menschen Christus auf Gott als sein Endziel und sein Haupt durch die ewige Relation des Logos zum Vater speziell auf diesen bezogen wird, und das Verhältniß des Vaters zum Menschen Christus als eine Erweiterung seiner die Gleichheit nicht aufhebenden auctoritas paterna sich gestaltet. Demgemäß gestaltet sich das Dienen des Menschen Christus Gott dem Vater gegenüber zu einer Anerkennung des Vaters als des Prinzips seines ganzen Seins und speziell auch der ihm vom Vater durch die ewige Zeugung verliehenen Gottheit; und ebenso ist es andererseits nur eine neue zweite Form für die Bethätigung derjenigen Liebe und ein Reflex derjenigen Verherrlichung, welche der Logos von Ewigkeit dem Vater als seinem Prinzip entgegenbringt. In diesem Sinne redet der Apostel so oft von „dem Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus" und stellt auch, I Cor. 15, die endliche Vollendung aller Dinge in der vollkommenen Hinordnung auf Gott als eine solche dar, welche eintreten werde, wenn der Sohn nach Unterwerfung aller seiner Feinde das Reich „dem Gott und Vater" übergeben habe. Zwar wird auch in dieser Vollendung nach dem Apostel „die Unterordnung des Sohnes unter den Vater" fortbestehen oder vielmehr ebenfalls in ihrer Vollendung erscheinen, nicht zwar wie die der Creaturen, als „Unterwerfung unter die Füße Gottes", sondern als Unterordnung Christi unter sein Haupt, indem er alsdann nicht mehr neben dem Vater eine eigene regierende Thätigkeit übt, sondern ganz in Gott ruht, alles ihm Unterworfene in sich und durch sich auf Gott als das erste Prinzip und letzte Endziel bezieht und dadurch bewirkt, daß Gott Alles in Allem ist. — Das Material zu dieser Lehre reichlich bei *Thomassin* l. 9 cap. 11.

§ 243. Die in dem ungeschaffenen und schöpferischen Charakter seines persönlichen Prinzips resp. in seiner göttlichen Sohnschaft begründete Herrschaft Christi über alle Dinge.

Literatur: *Suarez, Lugo* und *Salmant.* zu 3 p. q. 22; *Valentia* in 3 p. disp. 1 q. 22 punct. 6; *Bellarmin* de Rom. Pont. l. 5 c. 4 und in recogn.

Dieser Lehrpunkt wird von den spätern schol. TT. nach der Lehre von der servitus 856 resp. dem sacerdotium Christi zu 3 p. q. 20 u. d. T. de regno Christi eingeschoben, von Neuern meist geradezu bloß unter den Aemtern Christi behandelt. Aber das dominium Christi, wie das dominium Gottes, ist formell und materiell mehr als ein bloßes Amt, so zwar, daß auch dieses Amt nur unvollkommen verstanden werden kann, wenn das ihm zu Grunde liegende gottmenschliche dominium nicht eigens hervorgehoben wird.

I. Während Christus seiner menschlichen Natur nach an der Unter- 857 ordnung der geschaffenen Wesen unter den Schöpfer theilnimmt: nimmt er andererseits in seiner menschlichen Natur kraft seines ungeschaffenen persönlichen Prinzips an der höchsten Oberhoheit Theil, welche Gott als dem Schöpfer aller Dinge über diese zusteht, und ist darum von Natur, in Wahrheit und in einem ganz einzigen Sinne, mit Gott und nächst Gott, „unser Herr" und „der Herr aller Dinge" (Apg. 10, 36). Was der natürliche Mensch als Ebenbild Gottes gegenüber den unvernünftigen Dingen dieser Erde sein sollte, die nächst Gott für ihn geschaffen und von Gott seinen

Füßen unterworfen worden: das und noch weit mehr ist nach Hebr. 1 und 2 und Ps. 8 und 109 der Mensch Christus als Sohn Gottes gegenüber allen Wesen im Himmel und auf Erden, den vernünftigen wie den unvernünftigen.

858 Diese Lehre ist im Allgemeinen fundamentales Dogma, da die betreffende Herrschaft vom Apostel Christo unter dem Titel der Einsetzung in die Universalerbschaft Gottes zugeschrieben wird (Hebr. 1, 2), was nur vom Menschen Christus als solchem gesagt werden kann. Zugleich aber bestimmt der Apostel auch die Natur und den Charakter jener Herrschaft näher dahin, daß sie Christo darum zustehe, weil durch sein persönliches Prinzip Alles von Gott gemacht worden (a. a. O. per quem fecit et saecula), oder daß das Haus Gottes auch Christi eigenes Haus sei, weil er dasselbe gebaut habe (Hebr. 3, 7 f.).

859 Hieraus ergibt sich 1), daß die Herrschaft Christi über alle Dinge hinsichtlich ihres Grundes ein Moment der kraft der hypostatischen Salbung auf ihn als Menschen redundirenden göttlichen Herrlichkeit bildet, von welcher oben § 237 die Rede war, und welche, wie die Würde, so auch alle Rechte Gottes in sich einschließt. Es verschlägt dabei nichts, daß Christus nicht auch als Mensch, d. h. vermittelst seiner menschlichen Natur, Schöpfer aller Dinge ist; es genügt dazu, daß die in der Menschheit subsistirende Person durch ihre höhere Natur Alles geschaffen hat und das auf den Titel des Schöpfers gegründete Recht auch in ihrer Menschheit und durch dieselbe genießen und ausüben kann. Andererseits schließt der Umstand, daß diese Herrschaft des Menschen Christus auf seiner hypostatischen Constitution beruht, auch nicht aus, daß dieselbe als eine von Gott übertragene und selbst durch Schenkung übertragene angesehen werde; nur muß Beides in der Weise aufgefaßt werden, wie oben bezüglich der göttlichen Sohnschaft die Uebertragung derselben durch die gratia unionis erklärt wurde.

860 Sodann ergibt sich 2), daß die Herrschaft Christi über alle geschaffenen Dinge hinsichtlich ihres spezifischen Wesens eine Theilnahme an dem souveränen Eigenthumsrechte ist, welches dem Schöpfer über sein Geschöpf zusteht und mithin ohne Vergleich vollkommener und erhabener ist, als jede einer bloßen Creatur übertragbare Herrschaft. Diese höhere spezifische Vollkommenheit zeigt sich nicht nur darin, daß die Herrschaft Christi sich über alle geschaffenen Wesen ohne Ausnahme erstreckt, sondern auch darin, daß sie dieselben tiefer und allseitiger erfaßt und umfaßt, als jedes einer bloßen Creatur übertragbare dominium es vermag. Insbesondere unterscheidet sich die Herrschaft Christi von jeder einer Creatur zum Besten Anderer, resp. zum allgemeinen Besten, übertragenen Herrschaft dadurch, daß sie an erster Stelle das Recht einschließt, Alles, was ihr unterworfen ist, Personen sowohl wie Sachen, zum eigenen Dienste zu verwenden, so daß das höchste Ziel aller Dinge ebensowohl darin besteht, der Ehre Christi, als der Ehre Gottes zu dienen. Nicht minder unterscheidet sich aber auch die Herrschaft Christi von jeder anderen Herrschaft, welche sich auf den eigenen Dienst des Herrschenden bezieht, darin, daß sie in den ihr unterworfenen Personen nicht bloß einzelne bestimmte Handlungen, sondern alle Handlungen, innere und äußere, und das

Prinzip dieser Handlungen, die Kräfte und das Wesen der Personen, umfaßt, indem diese Christo nicht weniger eigen sind als den betreffenden Personen selbst.

Hiermit ist zugleich gegeben, daß die Herrschaft Christi, ähnlich wie die 861
Herrschaft Gottes, vermöge ihrer spezifischen Vollkommenheit über jede andere Herrschaft auch in dem Sinne erhaben sein muß, daß letztere ihr schlechthin unterworfen ist. Das besagt ausdrücklich die Bezeichnung: rex regum et dominus dominantium, welche Christo ebenso, wie Gott selbst, beigelegt wird und seine Herrschaft als das vollkommenste Bild und Gleichniß der Oberherrschaft Gottes darstellt. Zwar unterscheidet sich nach der Natur der Sache die Oberherrschaft Christi von der göttlichen darin, daß sie nicht, wie diese, wesentlich — und auch nicht thatsächlich, obgleich dieß sein könnte — die Quelle jeder anderen Herrschaft ist, resp. daß nicht jede im Namen oder in Stellvertretung Gottes geübte Herrschaft auch wesentlich im Namen und in Stellvertretung Christi geübt wird. In allem Uebrigen aber ist die Aehnlichkeit die vollkommenste, die sich denken läßt. Denn 1) ist in der Herrschaft Christi jede andere Herrschaft virtuell und in eminenter Weise enthalten; sodann kann 2) keine andere Herrschaft die Herrschaft Christi irgendwie beschränken; vielmehr muß 3) eine jede in ihrer Ausübung den Zwecken Christi dienen und nach seinem Willen sich richten; und endlich 4) muß eine jede die ihr selbst untergebenen Personen und Sachen ebenso als Eigenthum Christi, wie als Eigenthum Gottes, achten und behandeln.

Für unsere Zeit insbesondere folgt aus obiger Lehre vom dominium Christi 862
namentlich die gegenüber allen Formen des Liberalismus höchst wichtige Grundwahrheit, daß der Mensch nicht nur mit Rücksicht auf das Bedürfniß der Erlösung, sondern schon mit Rücksicht auf sein Verhältniß zu seinem Schöpfer und darum mit seinem ganzen Sein und Leben in Abhängigkeit von Christus als seinem absoluten Herrn gestellt ist, und daß diese Abhängigkeit nicht bloß den einzelnen Menschen für sich, sondern auch die menschliche Gesellschaft in allen ihren Formen umfaßt.

In manchen Stellen der hl. Schrift erscheint zwar die Herrschaft Christi über alle 863
Dinge erst nach der Auferstehung und zwar zum Lohne seiner Erniedrigung von Gott verliehen; aber diese Stellen beziehen sich offenbar bloß auf den vollen Genuß der Christo von Natur eigenen Herrschaft, und auch hier nur auf eine sekundäre Würdigkeit zur Erlangung derselben, zumal Christus schon vorher gesagt, daß der Vater Alles in seine Hand gegeben (Joh. 3, 35; 13, 3). Andere Stellen legen dem Eigenthumsrecht Christi an den Menschen als Spezialtitel die Erkaufung, resp. die Zeugung zum übernatürlichen Leben auf Grund der Erlösungsthat unter; aber dieser Spezialtitel hebt den ersteren nicht auf, setzt ihn vielmehr voraus und ist gewissermaßen nur der Titel der Revindication, resp. der vollständigen Besitzergreifung des ursprünglichen Eigenthums.

Sehr treffend wird die Eigenthümlichkeit der Herrschaft Christi in Hinsicht auf ihre 864
verschiedenen Titel charakterisirt von *S. Bernard.* de consid. l. 3 c. 1, wo er den Unterschied zwischen der Macht Christi und seines Stellvertreters schildert: *Dispensatio* tibi super illum (orbem) credita est, non data *possessio.* Si pergis usurpare et hanc, contradicit tibi, qui dicit: Meus est orbis terrae et plenitudo ejus. Non tu ille, de quo propheta: Et erit omnis terra possessio ejus. Christus hic est, qui possessionem sibi vindicat et jure creationis et merito redemptionis et dono Patris.

II. Ueber die nähere Bestimmung des dominium Christi im Ver- 865
gleiche mit dem *dominium,* welches den übrigen Menschen zusteht oder zustehen kann, sind zwar auch unter katholischen Theologen verschiedene Ansichten hervorgetreten, welche, mit Rücksicht auf die daraus gezogenen Consequenzen für die Gewalt der Päpste, resp. für die von Christus

vorgebildete evangelische Armuth, im späteren Mittelalter manche Kämpfe verursacht haben. Indeß beruhte diese Meinungsverschiedenheit nicht so sehr auf einer verschiedenen Grundanschauung, als auf einer mehr oder minder einseitigen Durchführung des Vergleiches und einer inadäquaten, mißverständlichen Formulirung der Lehre selbst.

866 Von Allen wurde als Glaubenslehre angenommen, daß Christus von Anfang an ein ihm eigenthümliches dominium *spirituale,* eine geistliche Herrschergewalt, d. h. die Gewalt, die Menschheit in Hinsicht auf ihre übernatürliche Bestimmung zu leiten und zu regieren, besessen habe, eine Gewalt, welche nach Ursprung und Ziel unendlich höher sei, als alle anderen dominia. Auch stand fest, daß Christus kraft dieser Gewalt für den Zweck derselben über alle geschaffenen Personen und Dinge nach seinem Gutdünken verfügen könne, also wenigstens indirekt auch das Gebiet aller anderen dominia mitbeherrsche. Dagegen stritt man darüber, ob Christus auch direkt und förmlich diejenigen Arten des weltlichen oder zeitlichen dominium zukämen, welche sich unter den Menschen von Natur vorfinden, nämlich einerseits das dominium *temporale publicum* oder die Jurisdictionsgewalt über Personen und Sachen, wie sie den weltlichen Fürsten zusteht, und andererseits das dominium *privatum,* wie es allen Menschen über die ihnen eigenen Sachen resp. die Leistungen anderer Personen zu ihren Gunsten zusteht. Von den Einen wurde dieß behauptet, als aus der absoluten Herrschaft Christi über alle Dinge wesentlich folgend, und damit zuweilen die Ansicht verbunden, daß alle übrigen dominia seit der Empfängniß Christi nur auf Delegation von dessen Seite beruhten. Von Anderen wurde es geläugnet, als mit der Mission und dem Verhalten Christi selbst und zugleich auch mit dem Fortbestande der betr. dominia unter den Menschen unvereinbar. Die erstere Ansicht ist die communior unter den älteren TT., besonders den Thomisten (im Anschluß an 3 p. q. 59 a. 3 ad. 1 und an das dem hl. Thomas zugeschriebene Werk de regim. princ. l. 1 c. 22 sqq.), mit verschiedenen Modifikationen, bes. maßvoll bei *Suarez, Lugo, Salmant.* ll. cc. Die zweite Ansicht vertraten am nachdrücklichsten, nächst *Victoria, Medina, Valentia* und *Bellarmin*, der jedoch in der recognitio des l. 5 de Rom. Pontif. einlenkte. Im Allgemeinen ist aber bei diesen Controversen zu wenig auf die Grundlehre von der wesenhaften Theilnahme Christi an dem dominium Creatoris eingegangen, von welcher aus wir die Formulirung der Lehre versuchen wollen.

867 III. Was zunächst das dominium *temporale publicum* oder in Einem Wort *politicum* betrifft: so ist es 1) ausgemacht und evident, daß Christus dasselbe nicht in einer solchen Weise besitzt, daß er ausschließlich Eigenthümer wäre, und mithin alle übrigen Inhaber dieser Gewalt aufhörten, jenes dominium wahrhaft zu besitzen, oder daß er 2) auch nur in Einem Falle sich die unmittelbare Ausübung dieses dominium, mit Ausschluß der natürlicher Weise dazu Berufenen, vindicirt hätte. Das liegt zweifellos in den Worten Christi selbst: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh. 18, 36); es läßt sich aber auch dann noch gut begreifen, wenn man Christo ein dominium politicum *eminens* zuschreibt, da ja selbst das dominium Gottes, von dem alle dominia ausgehen, den eigenen Besitz Anderer nicht ausschließt. — 2) Es ist an sich denkbar, aber nicht als Thatsache erweisbar, daß nach der Incarnation alle dominia politica von dem dominium Christi ebenso vollständig abhängig seien, wie von dem dominium Gottes, und daß folglich das dominium Christi fortan die Quelle aller anderen *dominia* wäre, und diese bloß kraft des Willens Christi besessen und in seinem Namen geübt würden. — 3) Andererseits ist es aber auch zu wenig, wenn man sagt, zwischen dem dominium politicum der Menschen und dem dominium Christi bestehe bloß dasjenige Verhältniß der Abhängigkeit und Unterordnung, welches durch die Unterordnung des

zeitlichen Zweckes unter den geistlichen als den höheren und unbedingten gefordert wird. Denn obgleich Christus sein dominium stets ausübt in Verfolgung des geistlichen Zweckes: so beruht dasselbe doch nicht bloß, wie bei den Hirten der Kirche, auf seinem Berufe zur machtvollen Verfolgung dieses Zweckes, wie er auch in seinem Einflusse auf das dominium politicum sich nicht auf das streng Nothwendige zu beschränken braucht. Es beruht vielmehr auf seinem wesenhaften, persönlichen Eigenthumsrechte an allen Geschöpfen, kraft dessen er einfach nach Gutdünken über alle Personen und Sachen in jeder Weise verfügen und insbesondere auch jedes andere dominium nehmen und geben kann. — 4) Hiernach muß man sagen: das dominium Christi sei zwar nicht ein förmliches dominium politicum, wie auch das dominium Gottes ein solches nicht ist, namentlich deßhalb, weil es weder den Willen noch den Auftrag einschließt, Handlungen rein politischer Leitung zu setzen; aber es enthalte virtuell in eminenter Weise Alles, was an Macht in dem förmlichen dominium politicum der Menschen eingeschlossen ist, und überrage dasselbe so, daß Christus in unbeschränkter Weise und direkt über den Besitz und die Ausübung desselben durch Andere verfügen könne. Andernfalls würde nämlich die Bedeutung der Namen Christi: rex regum und dominus dominantium in unnatürlicher Weise eingeschränkt; denn diese Namen bezeichnen, besonders in Verbindung mit einander, eine volle und unbeschränkte Herrschaft über die reges und dominantes, sowohl hinsichtlich ihrer Person, wie hinsichtlich ihrer Gewalt, was sich unter Anderem gerade daraus ergibt, daß man diese Namen auf den Papst als den Repräsentanten der geistlichen Gewalt Christi nicht übertragen kann und auch niemals übertragen hat.

Vgl. *Thom.* 3 p. q. 59 a. 4 ad 1: Christus, quamvis esset rex constitutus a 868
Deo, non tamen in terris vivens terrenum regnum temporaliter administrare voluit, unde ipse dicit Joan. 18: Regnum meum non est de hoc mundo. Similiter etiam judiciariam potestatem exercere noluit circa res temporales, qui venerat homines ad divina transferre. Unde Ambros. ibid. dicit: Bene terrena declinat, qui propter divina descenderat; nec judex dignatur esse litium et arbiter facultatum, vivorum habens mortuorumque judicium arbitriumque meritorum.

IV. Analog ist zu urtheilen über das dominium *privatum* Christi in 869
Bezug auf Sachen und Leistungen zu seinen Gunsten. 1) Vorab ist hier wiederum hervorzuheben, daß das Christo zustehende dominium über alle Dinge nicht derart ist, resp. nicht in der Weise geübt wird, daß dadurch im Allgemeinen jede's andere Eigenthum ausgeschlossen würde, und eben deßhalb ist es kein dominium *privatum* im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes. — 2) Aber ebensowenig ist es ein bloßes Dispositionsrecht über die Sachen Anderer zum Behufe des Zweckes der geistlichen Leitung, wie das sogen. dominium altum der Gesellschaft über die Güter ihrer Mitglieder, oder das Nothrecht, welches auch dem Einzelnen in Bezug auf fremdes Gut zustehen kann. Es ist vielmehr ein wahres und direktes Eigenthumsrecht, kraft dessen Christus nach Belieben ebenso gut und mit noch mehr Recht über jede Sache verfügen resp. jede Leistung fordern kann, wie die betreffenden menschlichen Eigenthümer. — 3) Weil indeß das Eigen-

thumsrecht Christi an allen Dingen ganz eigenartig und seinem Wesen und Ursprunge nach über jedes menschliche Eigenthum unendlich erhaben ist: so kann man immerhin sagen: Christo komme dadurch nicht förmlich dasselbe dominium zu, welches unter Menschen als dominium privatum bezeichnet wird. Ja, inwiefern Christus thatsächlich, um das erhabenste Beispiel freiwilliger Armuth zu geben, auf die Geltendmachung seines höheren dominium über alle Dinge in der Gestalt und mit den Wirkungen des menschlichen dominium privatum verzichtet hat: kann man sagen, daß er trotz des ersteren das letztere nur im beschränktesten Maße besessen habe. Um jenes Beispiel der Armuth zu geben, und um nach menschlichem Verstande wahrhaft arm zu sein, war es bei Christus keineswegs, wie manche TT. meinen, nothwendig, ja selbst nicht möglich, auch auf jenes höhere Recht in sich selbst zu verzichten, wie die Religiosen in dem Gelübde der Armuth alles persönliche Eigenthum in radice ablegen; es genügte dazu vollkommen die Verzichtleistung auf den Gebrauch jenes höheren Rechtes, welche praktisch dem Verzichte auf den Besitz des menschlichen dominium gleichkam und moralisch eine höhere und schätzbarere Entsagung war, als diejenige, welche von Menschen in der gänzlichen Ablegung ihres Eigenthums geübt wird.

870 Ueber die im Mittelalter in Sachen der Franziskanerregel entstandenen Controversen bez. der Armuth Christi, bes. das Verhältniß der Constitution Exiit von Nikolaus III. (in VI. l. 5 tit. 12 de rub. sign.) und der Constitution Quorundam von Johannes XXII. (Extr. Joan. XXII. tit. 14), s. bes. *Nat. Alex.* in saec. XIII et XIV. dissert. 11 und Freib. Kirchenlex. 2. A. Art. Armuth Christi.

§ 244. Die aus dem Wesen und Ursprung Christi sich ergebenden Relationen Christi zu der gesammten Menschheit und den geistigen Creaturen überhaupt: a) der Mensch Christus als solcher substanziales und geborenes, übernatürliches **Haupt** der Creaturen.

Literatur: *Lomb.* l. 3 d. 13; dazu *Bonav.* und bes. *Thom.; Hal.* p. 3 q. 12; *Thom.* 3 p. q. 8; dazu *Suarez* und *Salm.; Petav.* l. 2 c. 7—8; *Thomassin* l. 6 cap. 7—8; v. Schäzler, Menschw. § 42 ff., opus operatum § 4 (Uebersicht über die Lehre der ältern Scholastik); *Hurter,* Compend. t. I thes. 34.

871 I. Vermöge seines menschlichen Wesens und Ursprungs ist der Mensch Christus von Natur den natürlichen Menschen ähnlich und stammverwandt, also wahrhaft „Sohn und Bruder der Menschen" (s. bes. Hebr. 2), resp. eine Frucht und ein Zweig des aus Adam hervorgegangenen menschlichen Geschlechtes und ein Glied dieses Geschlechtes als einer großen natürlichen Corporation. Vermöge des geschöpflichen Ursprunges seiner menschlichen Wesenheit aus Gott ist er ferner ein Glied in dem großen Ganzen des geschöpflichen Universums.

872 Vermöge des göttlichen Wesens und Ursprungs seines persönlichen Prinzips ist aber der Mensch Christus in wesentlich höherem Sinne Bild Gottes, d. h. Gott ähnlich und stammverwandt, als die Menschen und selbst die Engel es kraft ihrer geistigen Natur sind; er ragt mithin über die natürlichen Menschen und selbst über die Engel so empor, daß er nicht schlechthin Frucht menschlicher Zeugung oder göttlicher Schöpfung, vielmehr der Person

nach die *Frucht göttlicher Zeugung* ist. Als solche geht er aber nach Ursprung und Würde allen bloßen Creaturen um so mehr vor, weil *in* seiner göttlichen Person, d. h. *durch* dieselbe und *für* dieselbe, Alles geschaffen ist und so auch in derselben Alles besteht; und gerade in diesem von dem Apostel selbst erklärten Sinne (Col. 1, 15—17) ist Christus der *Erstgeborene aller Creaturen*. Kraft dieser unendlichen Erhabenheit über seine Brüder und die übrigen Glieder der Menschheit und des Universums ragt Christus unter denselben so hervor, daß er in einer ganz eminenten Weise der *Fürst seiner Brüder* und das *Haupt des ganzen Universums* ist; denn wie er selbst einer wesentlich höheren Ordnung angehört, so sind auch seine Brüder und Glieder ihm *weit mehr unterworfen*, als *ein Reich seinem Könige*, so nämlich, wie die Erde nebst allen irdischen Wesen dem Menschen unterworfen ist.

Diese Erhabenheit des Menschen Christus über die ganze Schöpfung hat 873
aber nicht bloß die Wirkung, daß die ganze Schöpfung in ihm einen König besitzt, dem sie in vollkommenster Weise unterworfen ist, und der als ihr vollkommenstes Glied und ihre edelste Frucht die höchste Zierde derselben ist. Sie hat insbesondere für das Menschengeschlecht nach der Absicht Gottes und dem Willen Christi selbst zugleich die Bedeutung, daß Christus in seinem höheren Wesen und kraft desselben dem ganzen Geschlecht als ein *Familienhaupt* geschenkt und gesetzt ist, mit dem die übrigen Menschen eine *natürliche Gemeinschaft* bilden sollen, um als seine *Familienglieder oder Angehörige an seinen übernatürlichen Vorzügen und Gütern* theilzunehmen, daß also der nämliche Grund, der Christus zu einem Gliede des Geschlechtes macht, zugleich für die übrigen Glieder eine *natürliche Anverwandtschaft oder Affinität mit ihm in seinem höheren Wesen und dadurch eine Mitgenossenschaft mit ihm* begründen soll. In diesem Sinne ist nach der hl. Schrift und den VV. Christus *unser* Bruder geworden, damit wir *seine* Brüder werden, damit er in seiner Eigenschaft als Sohn Gottes der *Erstgeborene sei unter vielen Brüdern* (Röm. 8, 29), die ihm *eingegliedert* sind und kraft dieser Eingliederung ihm *gleichförmig* und seine *Miterben* werden sollen. Weil nun aber die Gleichförmigkeit der übrigen Glieder mit Christus eine Wiedergeburt zu einem höheren Leben bedingt, und Christus, wie er kraft seines höheren Wesens dieses Leben vermitteln kann, so auch kraft seiner Verbindung mit dem Geschlechte dasselbe vermitteln soll: so ist Christus *in der Weise Menschensohn*, daß er als Sohn Gottes ein innerhalb des Geschlechtes stehender *geistlicher Vater* des Menschen sein soll, und *in der Weise* eine *Frucht und ein Zweig* der Menschheit, daß er als Sprosse Gottes für die Menschheit der *Same und die Wurzel* göttlichen Lebens sein soll, und daß folglich die Menschheit zu ihm sich verhält wie die Rebe zum Weinstock, oder der wilde Oelzweig zu dem edlen Oelbaume, dem er eingepflanzt ist (Joh. 15, 1; Röm. 11, 16 ff.).

Die Lehre, daß Gott Mensch, der Sohn Gottes Menschensohn geworden sei, damit 874
wir „Götter“ und Kinder Gottes würden, wird im Anschluß an Gal. 4, 4: Misit Deus Filium suum factum ex muliere, ut nos adoptionem filiorum reciperemus, unzählige Male von den VV. wiederholt; so schon von Iren. praef. ad l. 5 adv. haer., s. viele

Stellen in meinen Mysterien § 57. Ueber Christus als geistliche Wurzel des Geschlechtes s. u. A. *Cyrill. Alex.* thes. p. 238: Est igitur *unigenitus* quidem secundum naturam, quippe qui solus existit e Patre, Deus ex Deo, lumen e lumine; *primogenitus* autem propter nos, ut tanquam immortali cuidam radici creatura insita et infixa ex eo etiam, qui semper est, germinet; omnia enim per ipsum facta sunt et subsistunt et per ipsum servantur. Aehnlich de recta fide p. 17.

875 II. Die Stellung Christi als des übernatürlichen Familienhauptes der ihm zugesellten Menschheit erscheint in besonders kraftvoller, tiefer, allseitiger und harmonischer Weise nach Grund, Form und Wirkung ausgesprochen unter dem Gesichtspunkte des bräutlichen Verhältnisses der Menschheit zu Christus und in Christus zu Gott, unter welchem sie im Hohenliede vorgebildet war und von dem Apostel (bes. Eph. 5) ausdrücklich vorgestellt wird. Denn wenn auch der Apostel nicht die Menschheit, sondern die aus der Menschheit herausgestaltete Kirche Braut Christi nennt, dann beruht doch die Brautschaft der Kirche auf der Vermählung Christi mit der eben durch diese Vermählung zur Kirche gestalteten Menschheit, wie denn auch die vom Apostel hervorgehobene Einheit des Fleisches mit Christus und die darauf gegründete erlösende Liebe Christi zunächst auf die Menschheit bezogen wird.

876 In der That führen die VV. constant das bräutliche Verhältniß der Kirche zu Christus darauf zurück, daß der Logos bei und in seiner Menschwerdung im Schooße der Jungfrau die ganze Menschheit mit sich vermählt habe, indem er durch die hypostatische Annahme Eines Fleisches als des „Erstlings" mittelbar alles Fleisch mit seiner Person vereinigt und derselben zu eigen gemacht und so auch nicht bloß in jenem Erstling, sondern in der ganzen Menschheit als in seinem eigenen Fleische zu wohnen begonnen habe. Sie fanden diesen Gedanken schon angedeutet in dem Prolog des Johannesevangeliums, indem sie das „habitavit in nobis" nicht bloß auf das äußere und lokale Wohnen und Verkehren des menschgewordenen Logos unter uns bezogen, sondern zugleich und an erster Stelle auf die Einwohnung seiner Gottheit im Innern der gesammten Menschheit. Sie führten sodann diesen Gedanken dahin aus, daß die menschliche Natur in den menschlichen Personen, vermittelst der hypostatischen Union des aus Maria genommenen Fleisches mit dem Logos, mit diesem in einer der hypostatischen Union analogen Weise geeinigt werde — nämlich durch „Eingießung und Einmischung" der Gottheit in die Menschheit, und durch wechselseitige Einpflanzung (insertio) resp. wechselseitiges Zusammenwachsen — daß sie folglich mit dem Logos in analoger Weise Eine moralische Person oder „Einen Christus" im weiteren Sinne ausmachen solle, wie das vom Logos unmittelbar in seine Hypostase aufgenommene Fleisch mit ihm eine physische Person und den Einen Christus im strengen Sinne ausmacht. Diese Einheit aber gestaltet sich näher so, daß das in die Hypostase des Logos aufgenommene Fleisch mit diesem der übrigen Menschheit gegenüber in concreto den Bräutigam selbst mitconstituirt, resp. diesen als Haupt seines Leibes darstellt, daß mithin die übrigen Menschen mit dem Menschen Christus vermählt und, wie mit dem Logos in sich als dem Geiste seines Leibes, so mit dem Menschen Christus als dem Haupte dieses Leibes verbunden sind. Auf Grund dieser Einver-

leibung oder Angliederung in den Logos und Christus lehren denn auch die VV., daß die Erhöhung der Menschen zur Mitgenossenschaft des Logos in Christus und zur Theilnahme an der Fülle seiner göttlichen Vorzüge, insbesondere seiner Würde, Heiligkeit, Herrlichkeit und Seligkeit, in analoger Weise geschehe, wie die Erhöhung einer Braut durch die Gemeinschaft mit dem Bräutigam und insbesondere die Erhöhung der Menschheit Christi durch die hypostatische Union, aber eben darum auch nach Analogie der Gemeinschaft zwischen Leib und Geist, Glied und Haupt, also durch organische Theilnahme an der Salbung Christi, wodurch sie selbst Gesalbte werden.

Vgl. *August.* in I Joan. tr. 1 und 2: Illius sponsi thalamus fuit uterus Vir- 877
ginis, quia in illo utero virginali conjuncta sunt duo, sponsus et sponsa, sponsus Verbum et sponsa caro, quia scriptum est: Erunt duo in carne una, et Dominus dicit in Evangelio: Igitur jam non duo, sed una caro. Et Isaias optime meminit unum esse ipsos duos; loquitur enim in persona Christi et dicit: sicut sponso imposuit mihi coronam, et sicut sponsam ornavit me ornamento. Unus videtur loqui; et sponsum se fecit et sponsam se fecit, quia non duo, sed una caro, quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis. Illi carni adjungitur ecclesia, et fit Christus totus, caput et corpus. — *Greg. M.* hom. 38 in Ezech.: Tunc enim Deus Pater Deo Filio suo nuptias fecit, quando hunc in utero Virginis humanae naturae conjunxit, quando Deum ante saecula fieri voluit hominem in fine saeculorum. Sed quia ex duabus personis fieri solet ista conjunctio, absit hoc ab intellectibus nostris, ut personam Dei et hominis Redemptoris nostri Jesu Christi ex duabus personis credamus unitam. Ex duabus quippe atque in duabus hunc naturis existere dicimus, sed ex duabus personis compositum credi ut nefas vitamus. Apertius ergo atque securius dici potest, quia in hoc Pater regi Filio nuptias fecit, quo ei per incarnationis mysterium sanctam ecclesiam sociavit. — *Leo M.* serm. 16 in Nat.: *Verbum caro factum est et habitavit in nobis.* In nobis utique, quos sibi Verbi divinitas coaptavit, cujus caro de utero Virginis sumpta nos sumus. Quae si de nostra, id est vere humana, non esset, Verbum caro factum non habitasset in nobis. In nobis autem habitavit, qui naturam corporis suam fecit, *aedificante sibi Sapientia domum* non de quacumque materia, sed de substantia proprie nostra, cujus assumpta est manifestata cum dictum est: *Verbum caro factum est et habitavit in nobis.* Huic autem beatissimae praedicationi etiam B. Pauli Apostoli doctrina concordat, dicentis: *Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi et non secundum Christum, quia in Christo inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, et estis repleti in illo* (Col. 2, 8—10): Totum igitur corpus implet tota divinitas, et sicut nihil deest illius majestatis, cujus habitatione repletur habitaculum, sic nihil deest corporis, quod non suo habitatore sit plenum. Quod autem dictum est: *et estis repleti in illo,* nostra utique est significata natura, ad quos illa repletio non pertineret, nisi Dei Verbum nostri sibi generis et animam et corpus assumpsisset. (Vgl. *Fulgent.* l. 1 ad Thrasim. c. 10: Naturae primitias suscipiens Dominus, sicut in suo corpore cunctorum fidelium corpus, sic in una anima universorum fidelium animas per naturae unitatem et gratiam justificationis accepit; per hanc omnem ecclesiam in conjugium sibi perpetuae incorruptibilitatis accepit.) *Id.* serm. 14 de passione Dom. Non ergo est dubium, naturam humanam in tantam connexionem a Filio Dei esse susceptam, ut non solum in illo homine, qui est primogenitus omnis creaturae, sed etiam in omnibus sanctis suis unus idemque sit Christus. — Aehnlich wie Leo in der ersten Stelle, erklärt Joh. 1, 14 *Hil. Pict.* in Psalm. 51: Dei Filius naturam in se universae carnis assumpsit, per quam vera effecta vitis naturam in se universae propaginis tenet . . . Universis enim patet, ut consortes sint corporis Dei atque regni, quia Verbum caro factum est, naturam scilicet in se totius humani generis assumens. — Id. lib. 2 de Trin. n. 25: Non ille eguit homo effici, per quem homo factus est, sed nos eguimus

ut Verbum caro fieret et habitaret in nobis, id est, *assumptione carnis unius interna universae* carnis incoleret. — Desgl. *Cyr. Al.* Com. in Joan. 1, 14: *Et habitavit in nobis* . . . ut intelligas eum habitare in carne, ut proprio utentem corpore, templo nimirum illo, quod est ex sancta Virgine. Quin et in nobis habitasse Verbum, utiliter asserit (Evangelista), altissimum nobis revelans mysterium. Sumus enim omnes in Christo, et communis humanae naturae persona in ipsum reviviscit. Nam et novissimus Adam idcirco nuncupatus est, qui naturae communione omnia locupletat in felicitatem et gloriam, sicut primus Adam in corruptionem et ignominiam. In omnibus itaque Verbum habitavit per unum, ut, uno *constituto Filio Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis* (Rom. 1, 3), in universam humanitatem dignitas illa redundaret adeoque per unum ex nobis in nos quoque perveniret illud: *Ego dixi, dii estis et filii Excelsi omnes.* Siehe auch in Joan. l. 5 cap. 2. Ferner Thesaur. assert. 20 p. 197: Exaltatur autem et ungitur et sanctificatur Christus propter nos, ut per ipsum gratia in omnes derivetur, ut jam naturae collata et toti generi elargita; sicut Servator ipse in Evangelio Joannis ait: *Pro iis sanctifico meipsum,* ut sint et ipsi sanctificati. Quaecumque enim Christo insunt, eadem in nos quoque derivantur . . . Idcirco etiam ait: *Ego sum via,* per quam divina gratia quodammodo in nos decurrit, exaltans et sanctificans et glorificans adeoque deificans naturam humanam in primo Christo. — Dieselben Gedanken finden sich häufig bei *Athan.* und bei *Gregor. Nyss.*, z. B. de verbis I Cor. 15, 8: Ex omni autem natura, cui admixta fuit divinitas, velut primitiae conspersionis is, qui in Christo est, homo constitit, per quem divinitati universa adnata (προςεφύη) et conjuncta sunt. Demgemäß stellt er co. Eunom. l. 12 folgenden Canon auf: Quod in humanitate a Christo assumpta factum est, communis hominum fidei gratia est. Quemadmodum enim quum illud, quod natura sua deorsum tendit, per aërem ad coelos ferri corpus videmus, secundum verba Apostoli credimus, nos raptum iri obviam Christo in aëra: sic quum audivimus, quod nostrarum primitiarum Pater et Deus factus est, qui vere est Deus et Pater, non amplius ambigimus, eundem et Patrem et Deum factum esse nostrum, qui didicimus, quod eandem viam ingrediemur. — Die Idee der Annahme des ganzen aus Adam hervorgegangenen Geschlechtes vermittelst der Annahme eines Sprößlings desselben drückt *Method.* (Convic. decem virg. or. 3 n. 4 sqq.) plastisch dadurch aus, daß der Logos den gefallenen Adam angenommen oder sich in ihn gesteckt habe, indem er Adam als Typus und Repräsentant der gesammten menschlichen Natur und des ganzen Geschlechtes auffaßt. (Vgl. Möhler, Patrol. S. 689 f.)

878 III. Das zuletzt Gesagte bahnt den Weg, um die dem Apostel so geläufige Bezeichnung Christi als des Hauptes der zu seinem Leibe gestalteten resp. zu gestaltenden Menschheit in ihrer ganzen Tiefe, Kraft und Tragweite zu erfassen. Dieselbe findet nämlich auf Christus noch in einem stärkeren und volleren Sinne Anwendung, als die Analogie des menschlichen Familienhauptes es veranschaulichen kann, indem das Verhältniß Christi zu seinen Gliedern eben wegen seines übernatürlichen Charakters in ganz besonderer Weise die wesenhafte Kraft und Bedeutung des entsprechenden Verhältnisses im animalischen Organismus des Menschen besitzt (vgl. oben n. 718 f.). Obgleich daher der Apostel zuweilen die Stellung Christi als Haupt mit ausdrücklicher Beziehung auf das sociale Verhältniß des Familienhauptes erklärt: so hat er doch an andern Stellen direct das substanzielle Verhältniß im Organismus des Menschen im Auge und verwendet dasselbe in unbeschränkter Weise. Gerade so gefaßt, ist die Bezeichnung Christi als Haupt zwar der Form nach, ebenso wie der Name Christus, nur ein bildlicher Ausdruck, aber gleichwohl ebenso, wie der Name Christus, ein dogmatischer Terminus von der tiefsten Bedeutung, und ist als solcher von den VV. stets ex professo behandelt worden. Ebenso

hat man von den Zeiten der VV. her stets anerkannt, daß der Begriff des Hauptes auch innerlich mit dem Begriffe des Menschen Christus als solchen zusammenhange, indem er durch diesen begründet und erklärt werde, und dieser gerade in ihm seine ganze Kraft und Bedeutung entfalte; denn wie schon der Apostel den Begriff des Hauptes mit der Christo einwohnenden Fülle der Gottheit in Verbindung bringt, so die VV. und TT. mit der ihm eigenen Fülle der Heiligkeit und Gnade.

Die wichtigsten Stellen des Apostels über Christus als Haupt sind die nach Gedanken 879
und Ausdruck parallelen Eph. 1—2, resp. 4 und 5, und Col. 1—2; daneben 1 Cor. 12. Im Epheserbriefe heißt es: Deus *benedixit* nos in omni benedictione spiritali *in Christo* (Cap. 1 v. 3) . . . *gratificavit* nos *in dilecto Filio* suo (v. 6) . . . ut notum faceret sacramentum voluntatis suae . . . *instaurare* (ἀνακεφαλαιώσασθαι = *recapitulare*) *omnia in Christo*, quae in coelis et quae in terris sunt, in ipso (v. 9—10) . . . . . Suscitans illum a mortuis et constituens illum ad dexteram suam in coelestibus: supra omnem principatum et virtutem et dominationem, omnia subjecit sub pedibus ejus; et ipsum dedit *caput supra omnem ecclesiam* (gr. super omnia ecclesiae τῇ ἐκκλησίᾳ), *quae est corpus ipsius et plenitudo* (πλήρωμα) *ejus*, *qui omnia in omnibus adimpletur* (v. 20—23). *Convivificavit* nos in Christo . . . et *conresuscitavit* et *consedere fecit* in coelestibus in Christo Jesu (Cap. 2, 5—6). Jam estis cives sanctorum et domestici Dei, superaedificati . . . ipso summo angulari lapide Christo Jesu, in quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino (v. 20—21). Crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus, ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem juncturam administrationis, secundum operationem in mensuram uniuscujusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate (4, 15—16). In Cap. 5 endlich wird die Stellung Christi als Haupt der Kirche zugleich mit der des Mannes dem Weibe gegenüber nach Analogie der Einheit des animalischen Organismus dargestellt. Im Colosserbriefe lesen wir: [Deus Pater] . . . transtulit [nos] in regnum Filii dilectionis suae . . qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae: quoniam in ipso condita sunt universa in coelis et in terra . . . et ipse est caput corporis ecclesiae, qui est principium (aut principium omnium creatorum, ut supra, aut principium ipsius ecclesiae), primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens, quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare (sc. vel omnem plenitudinem divinitatis, ut infra 2, 9, vel omn. plenit., quae in „imagine Dei“ s. in capite desiderari et inveniri potest), et per eum omnia reconciliare in ipsum, pacificans per sanguinem crucis ejus, sive quae in terris sive quae in coelis sunt (1, 13—20) . . . . Cujus factus sum ego Paulus minister, qui nunc gaudeo in passionibus meis pro vobis et adimpleo (ἀνταναπληρῶ) ea quae desunt passionum Christi pro corpore ejus, quod est ecclesia (v. 23—24) . . . Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam . . . secundum elementa mundi et non secundum Christum, quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter et estis in illo (tanquam membra in capite) repleti, qui est caput omnis principatus et potestatis (2, 8—10) . . . Nemo vos seducat . . non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum crescit in augmentum Dei (v. 18—19). — 1 Cor. 12, 12: Sicut corpus unum est et membra habet multa, omnia autem membra corporis, cum sint multa, unum tamen corpus sunt: *ita et Christus*. Aus diesem Prinzip wird dann die Gemeinschaft der Güter, des Mitgefühls und der wechselseitigen Fürsorge der Glieder abgeleitet.

Die Darstellung Christi als des Hauptes eines mystischen Leibes ist dem N. Test. 880
eigenthümlich. Wie sie aber hier vielfach sich berührt mit der Idee Christi als des Grund- und Ecksteines eines lebendigen Hauses oder Tempels Gottes (vgl. bes. Eph. 2, 19—20; 1 Petr. 2, 4 ff.), welche aus den Propheten (bes. Is. 28, 16 und Zachar. 3, 9 f. über Christus als den lapis [בֹּחַן] pretiosus) herübergenommen wurde: so ist sie auch nur als eine vollkommenere Ausführung dieses alttestamentlichen Bildes anzusehen. Beide Vorstellungsweisen hängen um so mehr zusammen, weil in der alttestamentlichen Sprache die menschliche Familie als ein nicht bloß durch den Vater, sondern auf ihn, resp. aus ihm

heraus (Js. 51, 1 mit Bezug auf Abraham und Sara: Attendite ad petram, unde excisi estis et ad cavernam laci, de qua praecisi estis) gebautes Haus betrachtet, und andererseits Gott in seinem väterlichen oder Patronatsverhältnisse zu Israel der Felsen (צור) Israels genannt wurde (Deuteron. 32, 18 und öfters in den Psalmen). Christus wird dabei zugleich als Grundstein und Eckstein in's Auge gefaßt, um zugleich seine fundamentale Stellung und Kraft, und seine hervorragende Schönheit und Vollkommenheit, resp. seinen Charakter als verbindendes, schmückendes und vollendendes Glied des Baues auszudrücken.

881 Im Einzelnen läßt sich der Charakter des Hauptes der Menschheit bei dem Menschen Christus nach der Analogie des Hauptes im animalischen Organismus bestimmen wie folgt.

1) Dieser Charakter kommt spezifisch Christo als Menschen zu, insoweit derselbe nur als solcher das erste Glied an dem Körper der Menschheit ist, und hat zu seiner Voraussetzung die Art- und Stammeseinheit der einzelnen Menschen sowohl unter sich, wie mit dem Menschen Christus, entsprechend der materiellen Homogeneität und dem materiellen organischen Zusammenhang der Glieder eines animalischen Körpers. 2) Indem aber beim Menschen Christus der Charakter des Hauptes positiv durch seinen Charakter als Christus oder durch seine wesenhafte und constitutive Salbung mit dem Logos begründet wird: ist jener Mensch das Haupt der übrigen Menschen nicht durch eine beliebige accidentelle Vollkommenheit, Funktion oder Bestellung, sondern, wie das natürliche Haupt, vermöge seines substanzialen Seins, d. h. seiner substanzialen Vollendung durch den Geist; er ist mithin wahrhaft substanziales Haupt. 3) Da aber das substanziale Sein bei Christus nicht, wie beim animalischen Haupte, durch ein in seiner Natur eingeschlossenes oder überhaupt durch ein geschöpfliches Prinzip, sondern durch ein übernatürlich mit seiner Menschheit verbundenes göttlich-geistiges Prinzip bestimmt wird: so ist Christus in der Weise substanziales Haupt, daß er den übrigen Menschen gegenüber supersubstanzial (ὑπερούσιος) ist. Er ist mithin schlechtweg das übernatürliche substanziale Haupt der Menschheit; und wie er dieß vermöge der in seiner Eigenschaft als Christus enthaltenen Eigenschaft des wesenhaft himmlischen, geistlichen und heiligen Menschen ist, so ist er auch schlechthin als himmlisches, geistliches und heiliges Haupt der Menschen zu bezeichnen. Hieraus ergeben sich dann alle einzelnen auszeichnenden Charaktere des Hauptes in Christus, so zwar, daß die Eigenschaften und Funktionen des animalischen Hauptes Christo als dem übernatürlichen Haupte der Menschen in eminent-äquivalenter Weise zukommen.

882 4) Zunächst ist der Mensch Christus vermöge seiner Salbung mit der Fülle des „Geistes" wesenhaft, und ohne Vergleich mehr, als das animalische Haupt, über seine Glieder erhaben, und zwar so erhaben, daß er, wie der Apostel wiederholt hervorhebt, nicht bloß die Menschen, sondern auch die höchsten Engel überragt. Er ist mit andern Worten das erste Glied a) nach seinem Range und seiner Würde, b) nach seiner substanziellen Vollkommenheit und Kraft, und c) nach seiner Herrschaft über die Glieder, die ihrem ganzen Sein nach ihm angehören und ihm dienen müssen. 5) Sodann besitzt der Mensch Christus in seinem persönlichen Prinzip gegenüber seinen Gliedern ein inneres Prinzip der Einheit, kraft dessen er

dieselben in eminent-äquivalenter Weise ebenso wirksam und innerlich mit sich zu einem Ganzen, als eine Erweiterung und Ergänzung seiner selbst oder als sein πλήρωμα, zusammenfassen kann, wie im animalischen Organismus das Haupt vermöge der gemeinsamen Seele die übrigen Glieder mit sich zusammenfaßt. Zwar geschieht diese Zusammenfassung bei Christus nicht, wie im animalischen Organismus, dadurch, daß sein persönliches Prinzip ebenso, wie ihn selbst, auch die übrigen Glieder wesenhaft informirt; aber diese wesenhafte Information ist ein Umstand, der im animalischen Organismus nicht zu den Vorzügen des Hauptes gegenüber den Gliedern gehört, da er die wesentliche Erhabenheit des Hauptes über die Glieder abschwächt. Vielmehr geschieht jene Zusammenfassung bei Christus gerade darum in eminenter Weise, weil der einigende Geist allein sein eigener Geist ist, weil ferner dieser Geist als Schöpfer seiner Glieder deren innerstes Sein begründet und ihrem Innersten einwohnt, und weil endlich durch die Kraft dieses Geistes nicht bloß die Leiber, sondern auch die Seelen und die Personen erfüllt und umspannt und mit dem Haupte als ihm angehörig verbunden werden. 6) Zu dieser inneren und geistigen Einheit des mit dem Haupte vereinigten Leibes gesellt sich bei Christus weiter die Eigenschaft des Hauptes, daß es kraft seines eigenen Geistes seine Glieder nicht bloß äußerlich regieren, sondern auch innerlich beeinflussen kann; denn Christus ist in ebenso realer, nur weit höherer Weise das Prinzip und die Quelle des geistlichen Lebens seiner Glieder, insbesondere ihres geistlichen sensus und motus, d. h. der übernatürlichen Erkenntniß und Liebe, wie das animalische Haupt vermittelst der von ihm ausgehenden Nerven Prinzip der animalischen Empfindung und Bewegung ist. Sonach kann und soll sich die Einheit der Glieder mit dem Haupte bei Christus auch zu einer wahrhaft lebendigen Einheit und einer inneren Lebenseinheit gestalten in dem Sinne, daß die Glieder aus und in dem Haupte leben und das Haupt in den Gliedern lebt.

Aus der so gestalteten Einheit der Glieder mit einem solchen Haupte, 883 welche nach dem Apostel gestattet, jene mit diesem als Einen oder als den ganzen Christus zu betrachten, erklärt sich dann weiter, warum hier eine tiefere und innigere Gemeinschaft oder communicatio idiomatum zwischen dem Leibe und dem Haupte stattfinden kann, als in allen analogen Verhältnissen zwischen verschiedenen Personen. 7) Zunächst ist, weil durch den den Gliedern einwohnenden Geist des Hauptes vermittelt, die Redundanz der Würde des letzteren auf die ersteren als eine wahre innere Adelung derselben zu betrachten, und ebenso sind die Güter des Hauptes in höchst vollkommener Weise Gemeingut des ganzen Leibes. 8) Sodann erscheint hier das Haupt in vollkommenster Weise als der geborene Repräsentant des ganzen Leibes in der Weise, daß nach dem Apostel seine Zustände, Handlungen und Leiden naturgemäß dem Ganzen angehören und die Zustände, Handlungen und Leiden der Glieder ergänzen und ersetzen, resp. vertreten und vorbilden oder virtuell einschließen können. 9) Endlich begreift sich auch, wie nach dem Apostel umgekehrt die Zustände, Thätigkeiten und Leiden der Glieder in einer Weise und in einem Umfange, wie sonst nirgend, als dem Haupte angehörig betrachtet werden können. Ueberhaupt erscheint bei Christus den Menschen

gegenüber das Haupt in eminenter Weise als die *plenitudo — formalis — corporis* (Col. 2, 10), d. h. als ein höheres, den ganzen Leib krönendes, vollendendes und beherrschendes, in sich zusammenfassendes und belebendes Prinzip. Ebenso erscheint hier umgekehrt der Leib in eminenter Weise als die *plenitudo — materialis — capitis* (Eph. 1, 23), d. h. als eine materielle Erweiterung und Ergänzung des Hauptes, worin dasselbe seine Herrlichkeit und Kraft, sein Leben und seine Macht so entfalten und offenbaren kann und soll, daß es in der Vollendung des Leibes seine eigene äußere Vollendung oder die Fülle seiner äußeren Herrlichkeit findet.

884 Der eminente Charakter des Hauptes in Christo wird sehr treffend dadurch ausgedrückt, daß man Christus das mystische Haupt der Menschheit nennt. Denn dadurch wird angedeutet, daß Christus kraft seines mystischen, d. h. übernatürlichen Wesens auch in einem mystischen, d. h. übernatürlichen Verhältnisse zu seinen Gliedern stehe und folglich in höherer Weise Haupt sei, als jedes menschliche Haupt. Jener Ausdruck ist mithin viel prägnanter als der Name „moralisches Haupt", wodurch bloß gesagt wird, daß Christus in der Weise Haupt sei, wie eine Person der andern gegenüber es sein kann; denn er besagt eben, daß Christus nicht bloß im gewöhnlichen moralischen Sinne, sondern diesem gegenüber in eminent physischem Sinne Haupt der Menschheit sei. Selbstverständlich wird umgekehrt ebenso prägnant das begnadigte Menschengeschlecht der mystische Leib Christi genannt. Zwar soll durch diesen Ausdruck, namentlich dann, wenn der mystische Leib dem „wahren" Leibe Christi, d. h. dem in seiner Constitution einbegriffenen Leibe, als bloß mystischer Leib gegenübergestellt wird, auch speziell hervorgehoben werden, daß die Einheit dieses Leibes mit Christus nicht schlechthin eine physische, sondern eine moralische sei. Wie jedoch hier kaum jemals der Ausdruck „moralischer Leib Christi" gebraucht wird: so kann und soll der Name „mystischer Leib" immer mehr besagen, als jener, indem er die Beziehung der übrigen Glieder zum Haupte Christus unter einem Namen und Begriffe vorstellt, welcher denselben mit dem wahren Leibe Christi, der ebenfalls und gerade vorzüglich auf eine mystische Weise sein Leib ist, zusammenstellt.

885 Die Idee der Einheit des mystischen Leibes Christi mit Christus hat besonders Aug. mit Vorliebe behandelt an vielen Stellen, z. B. in Psalm. 62 n. 2. Psalmus ergo iste dicitur ex persona Domini nostri Jesu Christi, et capitis et membrorum. Ille enim unus, qui natus est de Maria et passus est et sepultus est et resurrexit et ascendit in coelum et modo ad dexteram Patris sedet et interpellat pro nobis, caput nostrum est. Si ille caput est, nos membra sumus; tota ecclesia ejus, quae ubique diffusa est, corpus ipsius est, cujus est ipse caput. Non solum autem fideles, qui modo sunt, sed et qui fuerunt ante nos, et qui post nos futuri sunt usque in finem saeculi, omnes ad corpus ejus pertinent: cujus corporis ipse caput est, qui ascendit in coelum. Quia ergo jam novimus caput et corpus, ille est caput, nos corpus. Quando audimus vocem ipsius, et ex capite debemus audire, et ex corpore, quia quidquid passus est in illo, et nos passi sumus, quia et nos, quod patimur in nobis, et ipse patitur. Quomodo si aliquid patiatur caput, numquid potest dicere manus, quia non patitur? aut si aliquid patitur manus, numquid potest caput dicere, quia non patitur? Quando aliquid patitur unum membrum nostrum, omnia membra currunt, ut subveniant membro, quod patitur. Si ergo, ille cum passus est, nos in illo passi sumus, et ille jam ascendit in coelum et sedet ad dexteram Patris: quidquid patitur ecclesia ipsius in tribulationibus hujus saeculi, in tentationibus, in necessitatibus, in angustiis (quia sic illam oportet erudiri, ut igne tamquam aurum purgetur), ipse patitur. Probamus hoc, quia nos in illo passi sumus, dicente Apostolo: *„Si autem mortui estis cum Christo, quid adhuc velut viventes de hoc mundo decernitis?"* Item dicit: *„Quia vetus homo noster simul crucifixus est cum illo, ut evacuaretur corpus peccati."* Si ergo in illo mortui sumus, in illo etiam resurreximus. Dixit enim ipse Apostolus: Si autem resurrexistis cum Christo, quae sursum sunt sapite, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens. Si ergo in illo mortui sumus et in illo resurreximus, et ipse in nobis moritur et in nobis

resurgit; — ipse est enim unitas capitis et corporis — non immerito vox ipsius etiam nostra est, et vox nostra etiam ipsius est. Audiamus ergo Psalmum et in eo Christum loquentem intelligamus.

Im Gegensatz zu den VV. gründen die Scholastiker den Charakter des Hauptes 886
in Christo als Menschen nicht so direkt auf die Salbung Christi durch die gratia unionis, sondern formell auf die Fülle der habituellen Gnade; und damit steht in Verbindung, daß sie auch nicht so sehr das durch die Incarnation an sich begründete substanziale Verhältniß zur gesammten Menschheit in den Vordergrund stellen. Siehe darüber Näheres unten § 252. Während im Uebrigen die Scholastik, bes. der hl. Thomas, die Idee des Hauptes zum Ausgangspunkte der ganzen Lehre von der Rechtfertigung und den Sakramenten machte: wurde jene Idee von den Reformatoren ganz in den Hintergrund gedrängt und zugleich in den wichtigsten Momenten verstümmelt, weil dieselbe mit ihrer Lehre von der Rechtfertigung und den Sakramenten nicht stimmte. Ihnen gegenüber hat daher die Idee des Hauptes auch eine eminente dogmatische und praktische Bedeutung erlangt, und eine solche Bedeutung hat sie auch heutzutage gegenüber dem Naturalismus und Liberalismus. Denn gerade sie zeigt in ganz vorzüglicher Weise, daß der ganze Mensch gänzlich in die auf Christus ruhende übernatürliche Ordnung hineingestellt ist, daß er also sich nicht auf sich selbst stellen oder sich als sein eigen betrachten darf, sondern in Allem und durch Alles Christo dienen muß, und daß er endlich, wie er in der Verbindung mit Christus Alles findet, so in der Trennung von ihm das Schicksal abgehauener Glieder oder Zweige zu erwarten hat.

IV. In seiner Eigenschaft als Haupt der gesammten Menschheit 887
tritt Christus insbesondere in Parallele und Gegensatz zu Adam als dem ursprünglichen Haupte der Menschheit. Er tritt in Parallele zu Adam und ist durch diesen vorgebildet, inwiefern dieser in seiner Weise Prinzip des natürlichen Lebens ist, auch thatsächlicher Vermittler des übernatürlichen Lebens sein sollte, und endlich in Beziehung auf den Besitz dieses Lebens in seinem Handeln das ganze Geschlecht vertrat. Er tritt in Gegensatz zu Adam, weil und inwiefern er diesem als dem irdischen, animalischen, sündenfähigen und wirklich der Sünde verfallenen Menschen gegenüber der himmlische, geistliche und wesenhaft heilige Mensch ist. Als solcher ist er nämlich Prinzip einer geistlichen Einheit der Menschen, wie Adam einer materiellen, und ist noch mehr Prinzip des übernatürlichen Lebens, als Adam des natürlichen; er ist ferner nicht bloß einfach thatsächlicher und darum prekärer Vermittler, sondern wesenhafter und unwandelbarer Vermittler des übernatürlichen Lebens, so daß, wie die VV. sagen, in ihm das Prinzip dieses Lebens im Geschlechte eingewurzelt und mit demselben unauflöslich verwachsen ist. Demgemäß ist Christus als Haupt der Menschheit nicht bloß ein Supplement für ihr ursprüngliches Haupt, indem er alles das leistet, was dieses leisten sollte und nicht geleistet hat, und das ersetzt, was durch dieses verloren worden; er ist zugleich ein Complement des ursprünglichen Hauptes, indem er, durch sich selbst das Geschlecht in übernatürlicher Weise vollendend, unendlich mehr leisten kann und leistet, als dieses. Im Hinblick hierauf läßt sich das Verhältniß des ursprünglichen Hauptes zum zweiten organisch dahin bezeichnen, daß das erstere Haupt an sich nur die materielle Wurzel des Christo als dem Haupte schlechthin einzuverleibenden und durch ihn wiederherzustellenden und zu vollendenden Geschlechtes ist; daß hingegen das zweite Haupt, wie das Prinzip der Vollendung, so auch das Endziel bildet, auf welches das ganze Geschlecht bezogen wird, und mithin im vollsten Sinne des Wortes das τέλος des Geschlechtes ist (vgl. u. § 267).

888 Aus dieser Charakteristik der Stellung Christi zu Adam ergibt sich von selbst, daß darum, weil Christus nicht auch die Functionen des natürlichen Hauptes versieht, vielmehr dieses voraussetzt und sogar selbst materiell aus demselben hervorgeht, sein Charakter als wahres und vollkommenes Haupt der Menschheit nicht verdunkelt oder beschränkt, sondern vielmehr gehoben und erweitert erscheint. Denn schon im animalischen Organismus ist nicht das Haupt die materielle, zeugende Wurzel der Glieder, sondern das Herz; vielmehr setzt das Haupt für seinen spezifischen Einfluß die Glieder des Leibes als anderswoher gebildet voraus und ist sogar selbst ein Erzeugniß des leiblichen Organismus. Christus aber braucht um so weniger materielle Wurzel seiner Glieder zu sein, da er seinem persönlichen Prinzip nach Schöpfer und als solcher absoluter Herr derselben ist, sowie aus eigener Macht dieselben zu sich aufnehmen und sich angliedern kann. Er bewährt sich ferner gerade dadurch als Prinzip geistlicher Vollendung oder als „der himmlische und geistliche Mensch“, daß der durch ihn zu vollendende „irdische und animalische Mensch“ dem Apostel (1 Cor. 15, 46 f.) zufolge nach Ursprung und Zeit früher ist, als er. Daß endlich bei ihm das Haupt nach seiner materiellen Seite ein Produkt des Leibes ist, gehört eben zur allseitigen Vollendung des organischen Wechselverhältnisses zwischen Leib und Haupt und damit auch zur allseitigen Charakteristik und Bedeutung des Hauptes selbst.

889 In der That: wenn es einerseits zum Charakter „des Hauptes schlechthin“ gehört, daß ihm als dem ersten Repräsentanten, Sitze und Organe des Geistes der Leib angegliedert ist, daß folglich die Glieder des Leibes ihm als seine Glieder angehören und als seine Organe ihm dienen: dann gehört es doch mit zur allseitigen Vollendung des Hauptes, daß dasselbe zugleich „Hauptglied des Leibes“ ist, inwiefern es, materiell aus dem Leibe hervorwachsend, seinerseits dem Leibe so angehört, daß dieser durch dasselbe als seinen natürlichen Repräsentanten und sein Organ thätig sein kann. In der Stellung und Funktion des Hauptgliedes des Leibes hat das Haupt Analogie mit einem Schößling oder vielmehr mit der Blüthe einer Pflanze, und nach dieser Analogie läßt sich besonders bei Christus seine Stellung und Funktion als Hauptglied des von Adam abstammenden Geschlechtes veranschaulichen. Wie nämlich die Blüthe so aus der Pflanze hervorgeht, daß sie vermöge der verklärend und veredelnd einwirkenden himmlischen Einflüsse (des Lichtes, des Regens, der Luft) zum idealen Bilde der Natur der Pflanze, sowie zum Organe derselben in der Bereitung ihrer Frucht und ihres Duftes gestaltet wird, und wie sie darum als das dem Himmel zugekehrte Antlitz der Pflanze und insbesondere als deren Mund betrachtet werden kann, wodurch dieselbe Licht und Thau und Lebensluft einsaugt und ihren Duft ausströmt: so hat alles dieses sein sprechendes Gegenbild bei Christus in seiner Stellung und Funktion als Hauptglied des Menschengeschlechtes, wie sie namentlich bei seinem stellvertretenden Verdienen und Genugthun und bei seinem Opfer als einer von und aus der Menschheit Gott dargebotenen Gabe, und bei seinem Gebete, als dem Ausdrucke der aus dem Herzen der Menschheit aufsteigenden Sehnsucht in Betracht kommt. (Vgl. die theilweise Anwendung dieses Vergleiches durch *Cyrill. Alex.* oben n. 245.) Daher auch die theologische Bedeutung der Empfängniß Christi

und seines Aufwachsens zu Nazareth und seines aus Jes. 11, 1 (Nezer = flos) abgeleiteten Namens Nazaräus (Matth. 2, 23), welche mit der Bedeutung seiner Geburt zu Bethlehem (Haus des Brodes) und seines Namens „hohe Frucht der Erde" (Jes. 4, 2) correspondirt.

Naturgemäß ist die Stellung und Funktion des Hauptgliedes oder der mystischen 890
Blüthe der Menschheit Christi nicht so eigenthümlich, wie die Stellung des Hauptes schlechthin, und wird daher von den VV. in der Regel auch zur Charakteristik der Stellung und Funktion der Mutter Christi angewandt; ja, wo und inwieweit die Blüthe nicht zugleich mit der Frucht identificirt, vielmehr von dieser als Prinzip derselben unterschieden, und zugleich deren natürlicher Ursprung aus der Pflanze festgehalten wird, ist sie gerade spezifisch der Typus der Mutter Christi, welche denn auch, wie die Braut des Hohen Liedes, in der Sprache der VV. und der Kirche so gerne mit den edelsten und kostbarsten Blumen, namentlich mit der zwischen Dornen aufgesproßten Lilie verglichen wird. — Nicht nur hinsichtlich des substanziellen Charakters des Hauptes in Christus, sondern auch hinsichtlich seines Einflusses auf die Glieder ist die Funktion des übernatürlichen Hauptes Christi so eigenthümlich, daß sie keiner bloßen Creatur auch nur durch Gnade, geschweige von Natur eigen sein kann und thatsächlich zu Theil wird; denn der Einfluß des Hauptes auf das übernatürliche Leben der Glieder charakterisirt sich als eine durchaus selbständige und vollkommene Begründung desselben, weßhalb denn auch weder Maria als mater gratiae, noch die Spender der Sakramente als ministri Christi in Bezug auf die Mittheilung der Gnade als Häupter der Menschen bezeichnet werden. Nur hinsichtlich der äußeren Repräsentation Christi in seiner Jurisdictionsgewalt, und dem entsprechend als sichtbare, leitende Spitzen der Kirche, werden die ministri Christi, und zwar nur diejenigen, welche in relativ selbständiger Weise einem kirchlichen Gemeinwesen vorstehen — auch Häupter der Kirche genannt. Vgl. *Thom.* 3. p. q. 8 a. 6).

Der hl. Thomas erörtert l. c. a. 1 ad 3 auch die Frage, warum Christus nicht eher 891
Herz, statt Haupt der Kirche, genannt werde, und löst dieselbe damit, daß das Herz eben ein verborgenes Glied des Körpers sei, also mehr den heiligen Geist repräsentire, während Christus als ein äußerlich hervortretendes sichtbares Glied charakterisirt werden müsse. Indeß steht von dieser Seite gar nichts im Wege, Christum speziell in seiner eucharistischen Verborgenheit als Herz der Kirche zu bezeichnen, namentlich da er hier seinen Leib mit der Substanz seines Fleisches und Blutes speist. Der entscheidende Grund aber, weßhalb Christus nicht schlechthin Herz, sondern Haupt der Kirche genannt wird, liegt darin, daß das Herz darum, weil es, wie die vom hl. Thomas beantwortete Einrede sagt, materielles Prinzip des ganzen Leibes und auch des Hauptes selbst ist, keineswegs dem ganzen Leibe übergeordnet ist, daß es vielmehr schlechthin dem Haupte untergeordnet und selbst in seiner eigenen Funktion als Centralorgan des vegetativen Lebens vom Haupte durch das Nervensystem abhängig ist. Das Haupt dagegen ist nach innen wie nach außen das oberste Glied des Körpers und als solches namentlich auch Prinzip des höheren Lebens im menschlichen Leibe, des animalischen, und der bewegenden Leitung seiner Glieder. Inwiefern jedoch in mehrfachen Beziehungen die Stellung Christi zu seinen Gliedern auch der des Herzens analog ist und durch dieselbe zum Theil in einer Weise repräsentirt wird, die beim animalischen Haupte kein Analogon hat (z. B. darin, daß die Glieder auch mit der Substanz Christi gespeist werden und von ihm nicht bloß das übernatürliche Leben als solches, sondern auch die demselben entsprechende Gestaltung und Organisation, resp. die Angliederung des zu belebenden Substrates an das Haupt, bewirkt wird): wird sie von Christus selbst und in der Sprache der Kirche als die des Weinstockes zu den durch ihn veredelten Reben charakterisirt. Dieser Name bezeichnet zwar Christus ebenfalls als Wurzel, aber nicht als verborgene Wurzel, sondern als äußerlich hervorragenden Wurzelstamm, auch nicht als ein materielles Prinzip der Zweige, welches den Stoff zu denselben liefert, sondern als ein den Stoff desselben gestaltendes, veredelndes und mit höherem Leben erfüllendes, dabei in seiner Art selbständiges Prinzip der Vollendung; so fügt er sich harmonisch mit dem Namen des Hauptes zusammen, weßhalb denn auch das *Trid.* sess. 6 cap. 14 den übernatürlichen Einfluß Christi auf

die Menschheit zugleich durch das Bild des Hauptes und des Weinstockes versinnbildet. Uebrigens begreift sich leicht, warum von den VV. der Name des mystischen Weinstocks und von manchen TT. des M.A. der des mystischen Herzens der Kirche auf Maria angewandt werden konnte, während der Name Haupt niemals auf sie angewandt wird, als etwa nur mit einer ausdrücklichen Einschränkung (wie caput mulierum, virginum, matrum).

892 V. Wo der Apostel Christus als Haupt der Menschen darstellt, recurrirt er wiederholt darauf, daß Christus auch **das Haupt der Engel** sei, indem er dadurch hervorheben will, wie sehr dieses Haupt über seine menschlichen Glieder erhaben sei, und wie sehr daher letztere durch die Verbindung mit einem solchen Haupte sich geehrt und beglückt fühlen müßten. Und in der That, obgleich bei den Engeln die allseitige Gleichförmigkeit der Natur und ebenso auch die leibliche Verwandtschaft mit Christus fehlt: so ist doch bei ihnen die Gleichförmigkeit der geistigen Natur und die Zusammengehörigkeit in dem Einen Universum vorhanden. Andererseits besitzt Christus als Christus den Engeln gegenüber dieselbe Erhabenheit und dieselbe einigende und auf ihr Inneres einwirkende Kraft, wie gegenüber den Menschen: und so führt ihn denn auch die hl. Schrift thatsächlich als Haupt der Engel vor sowohl in seiner Herrschaft über dieselben und seiner Anbetung durch dieselben, wie darin, daß sie durch ihn Gott dienen und anbeten. Wie jedoch die materiellen Bedingungen der Verbindung mit dem Haupte hier theilweise andere sind, als bei den Menschen: so ist hier auch wenigstens thatsächlich das Bedürfniß sowie der Spielraum für den Einfluß des Hauptes weniger ausgedehnt. Insbesondere ist es fraglich, ob Christus als Haupt der Engel ebenso oder in ähnlicher Weise das Prinzip ihres ganzen übernatürlichen Lebens sei, wie gegenüber den Menschen (Näheres darüber unten § 266 f.). Jedenfalls aber sind auch die Engel in ihrem übernatürlichen Leben dem Menschen Christus als der imago Dei schlechthin und dem primogenitus omnis creaturae und mithin als ihrem Ideale und Endziele zu- und untergeordnet, und bilden daher wenigstens in dieser Beziehung mit den Menschen einen übernatürlichen lebendigen Leib, dessen ganze Lebensfülle in Christus gipfelt, und der in Christus seine vollkommene Verbindung mit Gott besitzt.

§ 245. b) Christus als substanzialer und geborener übernatürlicher **Mittler** zwischen den Menschen, resp. allen geistigen Creaturen, und Gott.

Literatur: *Lomb.* l. 3 d. 19, dazu *Bonav.; Thom.* 3 p. q. 26; dazu *Suarez* und *Salmant.; Petav.* lib. 2 c. 9 u. lib. 12 c. 1—4; *Thomassin* l. 9 u. 10 passim; *Reynaud,* de attr. Christi sect. 5 cap. 5.

893 Der Charakter des Menschen Christus als Haupt der Menschen und der Engel befähigt ihn dazu und wird hinwiederum dadurch ergänzt und beleuchtet, daß Christus der substanziale und **geborene Mittler** (μεσίτης, mediator) zwischen den Menschen, und in gewissem Sinne auch zwischen den Engeln, und Gott ist. Insbesondere bekundet sich gerade in dieser Mittlerschaft der wesentliche und unendliche Unterschied zwischen Christus und jedem geschöpflichen Haupte der Menschen und der Engel. In der Mittlerschaft selbst aber muß man unterscheiden zwischen der **mittlerischen Funktion** und der **Mittelstellung**, welche die Bedingung und **positive Grundlage** der ersteren bildet.

I. Zum Begriffe der *Mittelstellung* des Mittlers gehört als Be- 894
dingung *seiner mittlerischen Funktion*, daß der Mittler als oder doch wie eine dritte Person *zwischen Zweien als von Beiden verschieden in der Mitte steht* (mediator enim unius non est Gal. 3, 20); und wo, wie hier, diese Zwei sich wie ein Höherer und ein Niederer verhalten, muß die Mittelstellung darin liegen, daß der Mittler *über* dem Einen und *unter* dem Andern steht. Eine solche Mittelstellung nun zwischen den Menschen, sowie allen Geschöpfen, und Gott kommt dem Menschen Christus (mediator homo Christus, sagt der Apostel I Tim. 2, 5) kraft der Constitution seines Wesens und in einer ganz einzigen Weise zu, indem er als wahrer Mensch unter Gott, als der Mensch Christus aber wesentlich über allen Creaturen steht. Freilich ist Christus nach oben hin in Beziehung auf Gott nicht eine schlechthin von Gott verschiedene, außergöttliche Person. Wie er aber Gott Vater gegenüber eine reell verschiedene Person ist und daher in Bezug auf den Vater in speziellerem Sinne, als zu Gott überhaupt, eine Mittelstellung einnehmen kann: so stellt er auch als Mensch eine von dem Logos, soweit derselbe mit dem Vater in der Gottheit subsistirt, virtuell verschiedene Person dar, welche, weil mit einem eigenen, von dem göttlichen verschiedenen Willen begabt, mit Gott als Gott, inwiefern derselbe durch seinen göttlichen Willen handelt, in Verkehr treten kann (vgl. o. § 236).

Damit aber die Mittelstellung auch die *positive Grundlage der* 895
mittlerischen Funktion sei, gehört zu ihrem Begriffe weiterhin, daß der Mittler beiden Theilen *nahe steht* oder mit ihnen *verbunden ist*, was übrigens in der Mittelstellung zwischen einem Höheren und Niederen insofern von selbst gegeben erscheint, als die betr. Person eben durch das, was sie über den Niederen erhebt, dem Höheren nahesteht, und umgekehrt. Dieses positive Moment der Mittelstellung kommt in Bezug auf die Vermittlung zwischen den Menschen und Gott dem Menschen Christus ebenfalls wesenhaft und in eminenter Weise zu. Denn wie er einerseits seiner menschlichen Natur nach mit den Menschen verwandt und als ihr wesenhaftes Haupt mit ihnen verbunden ist: so ragt er andererseits seinem persönlichen Prinzip nach in Gott selbst hinein und hat daher Gott in der Weise zu seinem Haupte, daß er mit Gott Ein Wesen bildet und selbst Gott ist, speziell zu Gott dem Vater aber in dem Verhältnisse des natürlichen Sohnes steht; in dieser Weise bestimmt auch der Apostel die Mittelstellung Christi (I Cor. 11, 2) mit den Worten: caput viri Christus, caput autem Christi Deus.

Der Unterschied und die Verbindung des Mittlers gegenüber denjenigen Personen, 896
zwischen denen er vermittelt, läßt sich in einem beiderseits gleichförmigen, der Schrift- und Kirchensprache entsprechenden Ausdruck dahin formuliren: Christus sei, als *Menschensohn und Gottessohn zugleich*, den Menschen und Gott Vater consubstanzial und stehe darum nicht bloß beiden Theilen von Natur nahe, sondern sei ihnen beiden zugleich in der vollkommensten Weise verwandt. Weil Christus als Sohn Gottes und dem Vater consubstanzial auch selbst Gott ist, sagt man vielfach, die wesenhafte Mittelstellung Christi *beruhe* darauf, daß er Gott und Mensch zugleich sei. Damit soll und darf aber keineswegs gemeint sein, daß Christus *ebenso als Gott, wie als Mensch*, oder in beiden Naturen *zugleich* eine Mittelstellung zwischen Gott und den Menschen einnehme, wie schon daraus hervorgeht, daß er als Mensch eine von der der übrigen Menschen individuell verschiedene Natur besitzt und ein von ihnen verschiedener Mensch ist, als Gott aber mit dem Vater dieselbe Natur besitzt und mit ihm Ein Gott ist. Vielmehr muß jene Mittel-

stellung ausschließlich als dem Menschen Christus inhärirend aufgefaßt werden, in der Weise wie oben n. 609 überhaupt das Subjekt der gemischten Prädikate bestimmt wurde, d. h. Christo in seiner Menschheit vermöge seiner Gottheit und speziell vermöge seiner göttlichen Sohnschaft in der Gestalt, wie dieselbe ihm als Menschen zukommt (s. oben § 141 b). In diesem Sinne kann man auch mit dem hl. Augustinus im Hinblick auf den betr. Ausspruch des Herrn sagen, der Mensch Christus sei deßhalb der vollkommene Weg zur Wahrheit und zum Leben, weil er die Wahrheit und das Leben selbst sei.

897 Hiernach nimmt Christus nicht nur eine durch höhere accidentelle Vollkommenheit oder durch irgendwelche höhere Aehnlichkeit mit Gott, resp. durch Deputation von der einen oder andern Seite, begründete Mittelstellung zwischen den Menschen oder vielmehr allen Creaturen und Gott ein. Er ist vielmehr ein wahres Mittelwesen, welches kraft seiner Constitution zwischen allen bloßen Creaturen und Gott steht und dabei Gott nicht bloß nahesteht, sondern substanziell Eins mit ihm ist. Wegen dieser seiner wesenhaften Mittelstellung nennen die VV. Christus *mediator naturalis*, d. h. wesenhafter Mittler, Mittler von Natur oder auch geborener Mittler, im Gegensatz zu allen übrigen Mittlern, welche entweder gar nicht von Natur, sondern bloß accidentell oder durch Gnade eine Mittelstellung zwischen andern Wesen und Gott einnehmen, oder doch nicht von Natur eine solche Mittelstellung zwischen den Creaturen und Gott einnehmen, daß sie diesem ebenso nahestehen wie jenen, und welche darum auch nicht alle diejenigen Funktionen der Mittlerschaft auszuüben vermögen, die zwischen den Creaturen und Gott stattfinden können und sollen. In der Eigenschaft als Mittler von Natur ist Christus selbstverständlich ebenso in seiner Art der einzige Mittler zwischen der Creatur und Gott, als er der einzige Christus ist. Ebenso ist er darum allein Mittler schlechthin und im absoluten Sinne des Wortes. Er ist dieß um so mehr, weil er allein durch sich selbst Mittler der übernatürlichen Vereinigung mit Gott sein kann, und weil überdieß seine Mittlerschaft nicht bloß von Natur in vollkommenster Weise alle Funktionen der Mittlerschaft umfaßt, sondern auch naturgemäß sich auf alle Creaturen ohne Ausnahme erstreckt. Insbesondere aber ist er thatsächlich in Bezug auf die Menschen darum der einzige Mittler schlechthin (unus mediator Dei et *hominum* homo Christus *Jesus* I Tim. 2, 5), weil er allein kraft seiner wesenhaften Einheit mit Gott die Grundbedingung ihrer Vereinigung mit Gott, die volle Genugthuung für die Sünde und das Verdienst der Gnade, verwirklichen konnte und verwirklicht hat, alle weitere Mittlerschaft aber von Seiten der Menschen und selbst der Engel die seinige zur Voraussetzung hat oder geradezu in seinem Namen und in seiner Kraft geübt wird, also nicht nur irgendwie der seinigen untergeordnet, sondern innerlich von ihr abhängig ist.

898 II. Die mittlerische Funktion Christi besteht zunächst, wie bei allen übrigen Mittlern, in einer mittlerischen Thätigkeit. Als eine dem Mittler eigenthümliche kann diese Thätigkeit von Christus nur durch seine menschliche Natur ausgeübt werden, mag dieselbe in der Richtung von den Menschen auf Gott oder umgekehrt stattfinden; und in diesem Sinne lehren die TT. einstimmig, daß Christus nicht bloß als Mensch überhaupt, sondern seiner menschlichen Natur nach als dem princip. quo operandi seine Mittlerschaft ausübe. Damit soll jedoch keineswegs ausgeschlossen werden,

daß die mittlerische Kraft und Wirksamkeit dieser Thätigkeit von der göttlichen Person, resp. von der göttlichen Natur, entlehnt werde. Im Gegentheil entsteht die mittlerische Kraft der menschlichen Thätigkeit Christi in der Richtung auf Gott gerade aus der göttlichen Person als dem principium quod operandi; und ebenso beruht die eigenthümliche mittlerische Wirksamkeit der Thätigkeit Christi in der Richtung auf die Menschen auf dem Besitze der göttlichen Natur von Seiten des Menschen Christus und ihrer leibhaftigen Einwohnung in seiner Menschheit, welche dadurch zu einem wesenhaft mit göttlicher Kraft und Macht erfüllten Organe Gottes wird.

Bei den Reformatoren des 16. Jahrhunderts hat es bekanntlich bezüglich des 899 Prinzips resp. Subjektes der mittlerischen Thätigkeit Christi zwei extrem entgegengesetzte Ansichten gegeben: die des Stancarus, welche jene Thätigkeit abstrakt der menschlichen Natur Christi zuschrieb, ohne jeden formalen oder virtualen Einfluß der göttlichen Person, und die der meisten anderen, welche jene Funktionen auf beide Naturen vertheilte. Zum Theil dachten die Vertreter der letzteren Ansicht nur daran, daß bei der übernatürlichen Einwirkung Christi auf die Menschen die göttliche Natur wesentlich betheiligt sei, weil nur in Kraft derselben die Menschheit Christi jene Einwirkung bewerkstelligen könne. Zum Theil aber schrieben sie, namentlich die Reformirten, dem Logos in seiner Gottheit, und darum selbst schon vor seiner Menschwerdung, einen mittlerischen Verkehr mit dem Vater in dem sogen. pactum salutis zu, wovon allerdings auch bei kath. TT., bes. im 12. Jahrhundert, aber nur per figuram rhetoricam, die Rede gewesen war. Wiefern mit dieser letzteren Funktion Ernst gemacht werden sollte, mußte sie zu einer realen Unterscheidung der Substanz des Sohnes von der des Vaters führen, und hat auch in der That bei Vielen dahin geführt.

Gewöhnlich wird unter der mittlerischen Thätigkeit Christi zunächst diejenige ver- 900 standen, wodurch er für die Menschen bei Gott die Nachlassung der Sünde und die Verleihung der Gnade erwirkt und so die Herstellung der Freundschaft mit Gott vermittelt. Wie aber die Wirksamkeit dieser Thätigkeit darauf beruht, daß Christus als Haupt der Menschen in ihrem Namen einen nur ihm möglichen unendlich werthvollen Kult Gott darbringt: so ist diese Thätigkeit ihrem Wesen nach überhaupt als Vermittlung des Verkehrs der Creaturen mit Gott, d. h. der Darbringung von Bitten und Huldigungen, und eines dadurch bedingten, unterhaltenen und bethätigten übernatürlichen Bundes mit Gott zu denken. So gefaßt, kann aber Christus ebenfalls als Mittler der Engel aufgefaßt werden, indem auch diese nur durch ihn Gott den vollkommenen Tribut des Dankes und Anbetung darbringen können und, wie die Meßpräfation ausdrücklich lehrt, thatsächlich darbringen. In Hinsicht auf die Form dieser mittlerischen Thätigkeit und den Charakter ihrer Wirksamkeit durch Impetration und Verdienst nennt man die thätige Mittlerschaft Christi für die Creatur bei Gott moralische Mittlerschaft, und Christum selbst mediator *moralis*. Inwiefern aber diese moralische Mittlerschaft ihm von Natur zukommt, ist er auch in Bezug auf sie mediator *naturalis*, d. h. geborener Mittler, und zwar um so mehr, weil er hier die gesammte Menschheit Gott gegenüber repräsentirt als deren höchste Blüthe oder als deren Hauptglied und mithin recht eigentlich der eigene Mund der Menschheit ist, wodurch dieselbe ihr Lob und ihre Wünsche vor Gott bringt.

Zum vollkommenen Begriff des Mittlers gehört aber ferner, daß er durch seine 901 Thätigkeit nicht bloß nach einer Seite, sondern nach beiden Seiten vermittelnd auftritt. Und so ist Christus in der That auch geborener Mittler in der Richtung von Gott auf die Menschen (und theilweise auch auf die Engel), sowohl in der Offenbarung der Wahrheit und des Willens Gottes an die Menschen, wie in der Einwirkung Gottes auf die Menschen durch Mittheilung seiner Gaben und in der Regierung und Leitung der Menschen, und zwar in so vollkommener Weise, wie es keine bloße Creatur sein kann. Denn in der Offenbarung Gottes durch Ansprache an die Creatur und ebenso in der Regierung und Leitung der letzteren repräsentirt Christus Gott nicht als bloßer Stellvertreter, sondern als ihn leibhaftig darstellend; in der Mittheilung der göttlichen

Gaben und in der Einwirkung auf die Creatur aber ist Christus in der Weise Organ Gottes, daß er die Gaben aus der ihm einwohnenden Fülle austheilt und die Einwirkung vermöge der ihm wesenhaft verbundenen Kraft der Gottheit übt. Mit Einem Worte: Christus ist eben darum der geborene vollkommenste Mittler von Seiten Gottes an die Creatur, weil er in seiner Menschheit Gott als dessen Sprosse und wesenhaftes Bild repräsentirt und mithin recht eigentlich der eigene Mund Gottes ist, wodurch Gott persönlich redet und sowohl sein belehrendes und erleuchtendes, als sein belebendes und befruchtendes Wort — sein verbum doctrinae und sein verbum virtutis — an uns richtet.

902 Wie indeß Christus nach der letzteren Seite hin mit der ihm eingeborenen Vollmacht und Autorität Gottes handelt: so handelt er auch nach der ersten Seite hin, soweit bei dem Verkehre der Menschen mit Gott die Schließung eines Bundes durch göttliche Genehmhaltung der menschlichen Anerbietungen und Leistungen in Betracht kommt, nicht einfach als ein Gott höchst wohlgefälliger geborener Vertreter oder Repräsentant der Menschen, sondern zugleich als geborener Vertreter oder Repräsentant Gottes, der durch eigene Machtvollkommenheit den Bund schließt und in seiner Person die Gewähr der Genehmhaltung von Seiten Gottes trägt. Mit andern Worten: die Vermittlung Christi hat durch sich selbst nicht bloß einen einfach moralischen, sondern einen streng rechtlichen Charakter, indem er als Herr und Haupt der Menschen dieselben pleno jure vertritt und als Sohn und Mitgenosse Gottes auch Gott pleno jure repräsentirt.

903 Die zwei Richtungen der mittlerischen Funktion Christi bezeichnet der Apostel treffend, wenn er Hebr. 3, 1 Christum *Apostolus* und *Pontifex* nennt, nämlich Apostolus Dei ad nos, und Pontifex ducens nos ad Deum; und er kennzeichnet zugleich die einzige Erhabenheit des „apostolus und pontifex *confessionis nostrae*“ gegenüber den apostoli und pontifices des alten Bundes dadurch, daß er dem apostolus die vollkommene Repräsentation Gottes und göttliche Herrschaft, dem pontifex die Kraft des Geistes Gottes zuschreibt, wodurch derselbe der ἀρχηγὸς σωτηρίας ist und als solcher uns zu Gott vorangeht, um, auf dem Thron Gottes sitzend, uns den Weg zu Gott zu öffnen. Indeß begreift hier der Apostolat Christi nur diejenige Wirksamkeit Christi auf uns, welche der Mission der Engel und des Moses analog ist, also vorzüglich die Verkündung der Wahrheit, des Gesetzes und der Huld Gottes, während das Priesterthum nicht bloß den mittlerischen Kult Gottes, sondern die ganze die Gnade Gottes erwerbende und zuwendende Wirksamkeit Christi umfaßt.

904 III. Außer seiner mittlerischen Thätigkeit übt aber Christus als substanzialer Mittler eine ihm eigenthümliche mittlerische Funktion allein schon durch sein objektives Dasein, und zwar zunächst als Gegenstand einerseits der creatürlichen, andererseits der göttlichen Thätigkeit. Als Gegenstand der creatürlichen Thätigkeit übt Christus eine solche Funktion, inwiefern er sich selbst den Creaturen darbietet als ein ihnen nahestehendes objektives Mittel zur Anregung der Erkenntniß und Liebe Gottes, sowie auch zur Bethätigung ihrer Verehrung gegen Gott, indem sie nämlich Gott in Christus zum Gegenstande ihrer Anbetung machen und hinwiederum Christum selbst Gott als Opfer der Anbetung darbringen. Als Gegenstand der göttlichen Thätigkeit übt er eine solche Funktion, inwiefern er als Haupt der Creaturen für diese das Vorbild ist, im Hinblick auf welches und um dessen willen seinen Gliedern von Seiten Gottes das übernatürliche Leben mitgetheilt wird; inwiefern er sodann als die Blüthe und das verklärte Bild der Menschheit diese zum Gegenstande des Wohlgefallens und Wohlwollens Gottes macht und hinwiederum von Gott als Unterpfand seiner Liebe den Menschen gegeben wird.

905 Diese Funktionen Christi stützen sich alle darauf, daß Christus in eminenter Weise das äußere Ebenbild Gottes ist. Als solches ist er nämlich einerseits in Wahrheit das Antlitz Gottes, worin Gott uns sichtbar erscheint, seine Herrlichkeit und Liebens-

würdigkeit offenbart und dieselbe zur Anerkennung und Verehrung vorstellt (vgl. II Cor. 4, 4. 6), und welches insbesondere als menschliches Antlitz Gottes uns seine Menschenfreundlichkeit darstellt und verpfändet (Tit. 3, 4). In diesem Sinne deuten die VV., und ebenso auch jüdische Exegeten, manche Stellen des A. T., worin von dem Suchen, Erwarten und Offenbaren des Angesichtes Gottes die Rede ist, auf Christus als das sichtbare Antlitz Gottes (so insbes. auch Malach. 3, 1; vgl. *Reynaud* t. II sect. 2 cap. 3). Andererseits ist Christus als vollkommenstes Ebenbild Gottes sowohl das vorbildliche Haupt wie auch die höchste Blüthe, und als solche das Gott zugewandte Antlitz der gesammten Menschheit, in welchem diese von Gott mit Wohlgefallen angeschaut und aufgenommen wird und die herrlichste Gabe als Unterpfand der von ihr zu leistenden Verherrlichung Gott darbietet.

Ganz besonders aber übt Christus schon durch sein bloßes Dasein, ab- 906
gesehen von seiner Thätigkeit, als substanzialer Mittler eine höchst erhabene und einzige mittlerische Funktion aus, indem er in seinem Wesen selbst ein substanziales Band ist, welches die Creatur mit Gott verbindet und so zwischen beiden eine substanziale Einheit (bei den VV. *physica* oder *naturalis*) begründet, welche die festeste Basis und die herrlichste Besiegelung und Krönung jeder anderen Einheit der Creatur mit Gott ist. Diese Einheit ist daher eine nicht bloß durch Christus vermittelte, sondern auch in Christus vollzogene, analog derjenigen, welche zwischen der Menschheit Christi und seiner Gottheit vermöge der hypostatischen Union besteht, und findet ihren Ausdruck und ihre Vollendung in derjenigen Einheit, welche in der sakramentalen Communion durch den Empfang des Leibes Christi zwischen der Person Christi und seinen Gläubigen vollzogen wird. Sie ist ferner eine Einheit, welche nicht bloß zwischen der Creatur und Gott überhaupt, sondern speziell zwischen jener und Gott Vater begründet wird, indem sie darin besteht, daß wir in Christus sind und Christus im Vater ist (Joh. 17, 23 ego in eis *et* tu in me), und so auch der Einheit Christi selbst mit dem Vater nachgebildet und von derselben getragen wird (V. 21 et omnes unum sint, *sicut* tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi *in* nobis unum sint). Zwar beschränken sich diese Worte der hl. Schrift nicht auf die substanziale Einheit an sich, sondern schließen auch die Lebenseinheit ein; aber eben diese ist nur als eine von jener getragene und gekrönte wirklich das, als was sie dort geschildert wird.

Vgl. *Cyrill. Alex.* dialog. I de Trinitate pag. 404 sq. (Interlocutor B): An 907
ergo eam solam ob causam unigenitus mediator esse censebitur, quod peccatum, quod nos a Dei caritate et consortio arcebat, procul repulit et in pristinum statum nos reduxit, inimicitia deleta? Aut si alia ratio quaedam est, sciscitandi et discendi cupido dicere profecto non gravaberis. — (A:) Faciam, neque id cunctanter. Dicam vero: abolevisse quidem illum inimicitiam dubio procul in carne sua, sicut scriptum est, et, sequestrem veluti quendam ac mediatorem inter nos factum, nos a Dei caritate quam longissime seclusos ob mundanae voluptatis amorem, et quod creaturam prae creatore coleremus, per se ipsum obtulisse Deo ac Patri, et fide justificatos lucrifecisse. Neque tamen asserimus, ipsum ob hujusce rei dispensationem *solam* nuncupatum esse mediatorem, sed *ei porro aliam hujusce rei rationem arcanam et mysticam ad mediationis nomen et rem suppetere* . . . . Cum enim esset ipse Dei ac Patris illibata pulchritudo et forma ac species, ex ipso et in ipso Deus Verbum ad inanitionem se demisit, non ab ullo ad hoc adactus, sed beneplacito Patris secundum suam voluntatem, et factus est homo, illaesam prorsus et integram in se naturae suae retinens dignitatem, sed humanitatem assumens ratione incarnationis, et unus e duobus Filius intellectus, concurrentibus et collatis

in unum natura divina et humana, modo quodam ineffabili et arcano, qui mente capi nequit, in unitatem conjunctis . . . . Mediator igitur hoc pacto etiam censetur esse, *ea, quae natura multum sunt dissita et immenso disjunguntur intervallo, deitatem nimirum et humanitatem, conjuncta et unita ostendens in se ipso et nos per seipsum Deo et Patri conjungens.* Ejusdem enim est cum Deo naturae, quia ex ipso est, et in ipso; et ejusdem quoque nobiscum est naturae; nam ex nobis etiam est in nobis. Non enim quod ad humanitatem attinet, diversus est a nobis, sed per omnia similis, excepto solo peccato, Emmanuel. Bei einigen Alten, wie *Iren., Tert.* und *Paulin. Nol.*, wird die in Christus vermittelte substanziale Einheit und Verbindung der Menschen mit Gott auch in der Form einer wechselseitigen substanzialen Verpfändung des Bundes der Menschen mit Gott dargestellt, im Anschluß an die Stelle des Apostels, worin dieser den uns geschenkten hl. Geist ἀῤῥαβών, pignus oder vielmehr arrha nennt (*Iren.* l. 5 c. 1 n. 2; *Tertull.* de resurr. carnis. ö.; *Paulin. Nol.* ep. 33). — Im Sinne des hier gebrauchten Bildes der Brücke zwischen Gott und den Creaturen deuten einige VV. auch den Ausdruck, daß Christus der Weg zum Vater sei, und heben dabei hervor, daß hierin weit mehr liege, als wenn Christus Führer auf dem Wege zu Gott heiße. Dagegen ist es ein etymologisch verfehlter Versuch, diesen Gedanken oder überhaupt den förmlichen Begriff der Mittlerschaft in den Namen Pontifex hineinzutragen, als ob dieser so viel heiße, wie opifex pontis. Denn pontifex ist im klassischen Latein gleichbedeutend mit opifex, wie pontificium mit officium, da in demselben pons nicht in der spezifischen Bedeutung von Brücke, sondern in der allgemeinen einer res posita oder ponendo facta genommen wird. — Das Nähere über die Mittlerschaft Christi folgt unten in der Lehre vom Werke und den Aemtern Christi.

908 Wie Christus in seiner Eigenschaft als substanziales übernatürliches Haupt der Menschheit mystisches Haupt genannt wird: so muß auch die Mittlerschaft Christi, sowohl als Stellung wie als Funktion, mystische Mittlerschaft genannt werden. Auf diese Weise wird von vornherein die in den Ausdrücken mediator naturalis und mediator moralis liegende Zweideutigkeit vermieden, indem die mystische Mittlerschaft als eine in dem mystischen, d. h. übernatürlichen Wesen Christi begründete sich darstellt und auch nicht bloß eine moralische Intervention in irgend welchem Verkehr mit Gott, sondern eine organische Vermittlung eines übernatürlichen Verkehrs der Creatur mit Gott und zugleich eine übernatürliche organische Verbindung der Creatur mit Gott anzeigt. Ueberhaupt läßt sich der übernatürlich-realistische Charakter der Relationen Christi, den wir oben n. 718 hervorgehoben haben, am einfachsten dadurch bezeichnen, daß man sie mystisch-organische Verhältnisse nennt. Und gerade unter diesem Namen erscheinen sie auch sofort als Reflexe und Ausläufer der im Wesen Christi selbst bestehenden Perichorese oder Gemeinschaft der Naturen, welche eben auch — ganz im Sinne der Väter, welche die hypostatische Union gewöhnlich eine mystische Union, und die Menschheit in ihrem Verhältnisse zur Gottheit deren Organ nennen — ein mystisch-organisches Verhältniß ist.

909 Der mystisch-organische Charakter der Mittlerschaft Christi tritt besonders hervor unter dem Namen und in der Funktion des sacerdos. Denn der sacerdos hat als geheiligter und heiligender Mittler eine übernatürliche mystische Stellung, und ebenso weist das sacrificium sacerdotale mit seinem ganzen Apparat auf einen übernatürlichen mystischen Verkehr mit Gott hin. Wie aber die durch Christus bewirkte Heiligung eine übernatürliche geistige Umwandlung der Seelen enthält und von ihm kraft seiner wesenhaften Salbung mit dem heiligen Geiste und seines Ursprunges aus Gott herbeigeführt wird; wie ferner Christus in seinem sacrificium in sich selbst zugleich victima und sacerdos ist, ersteres kraft seiner organischen Verbindung mit den Menschen, letzteres kraft seiner organischen Verbindung mit Gott; und wie er endlich als Priester sein Opfer durch sich selbst vollkommen heiligt, indem er es nicht bloß in die Hand nimmt und auf einen äußeren Altar in ein äußeres Feuer legt, sondern es in seine göttliche Person aufnimmt und in und kraft dieser selbst Altar und Altarfeuer ist: so ist sein sacerdotium durchaus ein mystisch-organisches Verhältniß und nur als solches in der ihm eigenen Vollkommenheit denkbar. Näheres darüber unten § 270.

Zweite Abtheilung.

Die übernatürlichen Attribute der Menschheit Christi, namentlich die übernatürliche Vollkommenheit ihrer inneren und äußeren Thätigkeit.

§ 246. Die *gratia unionis* oder *unctionis substantialis* und die in ihr gegebene substanziale Vergöttlichung und Heiligung der Menschheit Christi, als Kern und Wurzel aller übernatürlichen Vorzüge derselben.

Literatur: *Petav.* l. 4 c. 15 u. l. 11 c. 5 sqq.; *Thomassin* l. 4 c. 14 sq. u. l. 6 c. 1 sqq.; *Suarez* u. *Salmant.* in 3 p. q. 7 a. 1; *Gonet,* Clypeus de inc. disp. 11; *Berulle,* Grandeurs disc. 8; Kleutgen Abh. 11 Cap. 4 § 1—2; *Franzelin* thes. 41.

Wie die übernatürlichen Vorzüge der begnadigten Creaturen, insbesondere 910 die des ersten Menschen, ihren Kern und ihre Wurzel in der heiligmachenden Gnade haben: so und noch viel mehr haben die übernatürlichen Vorzüge der Menschheit Christi Kern und Wurzel in der gratia unionis oder unctionis substantialis, durch welche jene Menschheit eben zur Menschheit Christi wird; denn dieselben sind nichts Anderes als der Abglanz oder Ausfluß der den Menschen Christus constituirenden Salbung, wie er an seiner Menschheit als dem Substrate dieser Salbung hervortritt. Demgemäß muß, bevor die einzelnen aus dieser Gnade abgeleiteten Vorzüge näher erklärt werden, das Verhältniß derselben zur gratia unionis ins Auge gefaßt und zugleich gezeigt werden, daß diese letztere in ganz eminenter Weise das leistet, was in den geschaffenen Personen die heiligmachende Gnade leistet, sowohl unmittelbar in sich selbst, wie in Bezug auf die in ihrem Gefolge stehenden Wirkungen. Dabei ist zu beachten, daß die in Rede stehende Bedeutung und Wirksamkeit der gratia unionis weit sicherer und augenscheinlicher ist, als die entsprechende Bedeutung und Wirksamkeit der heiligmachenden Gnade; gleichwohl ist erstere mit der letzteren auch darin verwandt, daß dieselben TT., welche die letztere beeinträchtigten, auch die erstere verdunkelt haben.

Bei den älteren Scholastikern ist der Gegenstand dieses § weniger hervorgehoben, 911 und namentlich nicht ausdrücklich bei der Lehre von den Vorzügen der Menschheit Christi als grundlegend an die Spitze gestellt. Bei Vielen war dieß nur ein methodischer Mangel, der damit zusammenhing, daß man diese Vorzüge nicht geradezu als Folgen der Union, sondern zum großen Theil eben so, wie die Mängel, unter dem Titel de *coassumptis* a Verbo behandelte. Bei manchen TT., bes. den Skotisten und Nominalisten, kam es aber auch daher, daß sie kraft ihrer Prinzipien die Bedeutung und Wirksamkeit der gratia unionis allzusehr abschwächten. Bei den VV. hingegen bildet die substanzielle „Vergöttlichung und Heiligung der caro Christi“ einen Hauptpunkt ihrer Christologie, den sie im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Namen Christus behandelten. In Folge dessen haben auch die tieferen TT. seit dem 16. Jahrh. wenigstens die sanctificatio substantialis der Menschheit Christi an die Spitze der Lehre von den übernatürlichen Vorzügen der Menschheit Christi gestellt, indem sie dieselbe vor die q. 7 in der Summa einschoben, und dabei gegen die Skotisten und Nominalisten energisch Front gemacht.

I. Da alle übernatürlichen Vorzüge der Creatur in der einen oder 912 anderen Weise durch eine Vergöttlichung derselben, d. h. durch Vereinigung und Verähnlichung mit Gott begründet werden: so ist insbesondere, wie bei der heiligmachenden Gnade, so auch bei der gratia unionis das übernatürliche Sein der Creatur, worauf alle weiteren Vorzüge sich gründen,

als eine Theilnahme am göttlichen Sein, als ein Göttlichsein und ein göttliches Sein zu bestimmen (s. B. III n. 799). In der That wird daher die Menschheit Christi auf Grund der Union in einem eminenten Sinne göttlich oder vergöttlicht (θεωθεῖσα, deificata, siehe bes. Conc. VI in defin.) genannt. Während aber bei der heiligmachenden Gnade dieses göttliche Sein nur auf einer accidentellen qualitativen Assimilation der geschöpflichen Geistesnatur mit der göttlichen und in einer dadurch bedingten accidentellen Verbindung mit der der Seele einwohnenden göttlichen Substanz beruht und darum nur ein accidentelles ist: ist das göttliche Sein der Menschheit Christi unmittelbar auf die substanzielle Vollendung oder die übernatürliche „Information und Formation" derselben durch die göttliche Substanz des Logos (s. n. 399) gegründet und darum ebenso ein substanzielles göttliches Sein, wie beim menschlichen Leibe das auf der Verbindung mit der geistigen Seele beruhende menschliche Sein desselben kein accidentelles, sondern ein substanzielles ist.

913 Das substanzielle Göttlichsein der Menschheit Christi ist selbstverständlich kein Gottsein: aber ebenso wenig geht es in dem bloßen Gottes-Sein, d. h. Gott angehörig sein auf, es sei denn, daß man mit den VV. das proprium Dei esse in ähnlichem Sinne nimmt, wie wenn man das Menschlichsein des menschlichen Leibes dadurch bestimmt, daß es der Leib einer geistigen Seele ist. Nach dieser Analogie schließt das Dei esse als ein wahres Eingegottetsein auch ein wahres Durchgottetsein der Menschheit Christi ein, d. h. mit der wahren Einverleibung in eine göttliche Person auch eine leibhaftige Einwohnung dieser Person in der Menschheit; und gerade dieses letztere Moment heben die VV. vorzüglich hervor, indem sie die Vergöttlichung der Menschheit auf die salbende Einmischung des Logos gründen, sie als ein wesenhaftes Durchtränktsein (imbui) mit der Gottheit betrachten und unter diesem Gesichtspunkte die weiteren Folgen und Offenbarungen jener Vergöttlichung ableiten (s. o. n. 401). Wie nun aber im natürlichen Menschen das menschliche Sein des Leibes nichts Anderes ist als die Theilnahme an dem geistigen Sein der Seele: so ist auch bei Christus das göttliche Sein seiner Menschheit oder seines „Fleisches" nichts Anderes als eine Theilnahme an dem reinsten und höchsten geistigen und eben darum auch eminent himmlischen Sein des Logos. Wie daher der Apostel Christum, im Gegensatz zum ersten Menschen als einem animalischen und irdischen, den geistlichen und himmlischen Menschen nennt: so nennen die VV. im Anschluß hieran das Sein der Menschheit Christi ein pneumatisches, spirituelles, geistliches[1] oder auch himmlisches Sein, und beschreiben dasselbe zugleich als Eingegeistet- und Durchgeistetsein oder m. E. W. als Vergeistlichtsein, analog dem Beseeltsein des animalischen Leibes durch die Seele (vgl. *Athan.* o. n. 163), weßhalb *Hil. Pict.* die Gottheit die virtus corporis Christi nennt. Um nun aber die Vergeistlichung der Menschheit

---

[1] Wir sagen „geistlich", nicht „geistig"; denn letzteres Wort bezeichnet mehr die geistige Wesenheit einer Sache, ersteres aber umfaßt jede Beziehung auf eine geistige Sache, insbesondere die Verbindung mit einem Geiste, namentlich mit dem Geiste Gottes als dem Geiste schlechthin.

Christi deutlicher von denjenigen Unvollkommenheiten zu befreien, welche der Beseelung des menschlichen Leibes durch ein geistiges Prinzip anhaften, d. h. um in dem göttlichen Geiste die ihm eigenthümliche Unabhängigkeit und Energie hervorzuheben, versinnbilden die VV. die θέωσις oder das Göttlichsein des Fleisches Christi durch die πύρωσις oder das Feurigsein des glühenden Eisens (o. n. 419). Freilich werden diese Ausdrücke, ebenso wie die Vergöttlichung selbst, oft auch auf das mit bloßer Einwohnung Gottes verbundene übernatürliche Sein der reinen Creaturen angewandt, und überdieß umfassen sie bei Christus außer dem göttlichen Sein alle Eigenschaften, worin die Menschheit der Gottheit ähnlich wird. Bei der Menschheit Christi aber haben sie eine ganz spezifische Bedeutung, wonach die Menschheit im strengsten Sinne das eigene Fleisch des „Geistes" und der „Geist" der eigene Geist des Fleisches, d. h. der dasselbe durch seine geistige Substanz selbst innerlich vollendende Geist ist; und in dieser spezifischen Bedeutung läßt sich dann die Vergeistlichung der Menschheit Christi ebenso von den geistlichen Eigenschaften derselben unterscheiden, wie die Erfüllung des Eisens mit Feuer von den Wirkungen des Feuers im Eisen.

Nach dem früher n. 662 ff. über das göttliche Sein des Menschen 914
Christus Gesagten schließt auch das durch jene Salbung begründete göttliche, resp. geistliche und himmlische, Sein seiner Menschheit eine wesenhafte Theilnahme an der spezifischen Herrlichkeit und Kraft der Gottheit oder des göttlichen „Geistes" ein, wodurch diese Menschheit wesenhaft geadelt und bereichert wird. Weil nun aber die spezifische Herrlichkeit des göttlichen Geistes gegenüber allen geschaffenen Geistern in seinem Charakter als heiliger Geist liegt, und deßhalb jede durch Aneignung an Gott, resp. durch Einwohnung Gottes, bewirkte Theilnahme an seiner Herrlichkeit und Kraft als Weihe (consecratio oder auch sanctificatio im weiteren Sinne) bezeichnet wird: so wird in der Regel die Vergöttlichung oder Vergeistlichung der Menschheit Christi nach Wesen, Grund und Wirkung schlechthin als wesenhafte Weihe oder Heiligung derselben charakterisirt. Insbesondere aber wird mit diesem Namen die nächste und wichtigste formale Wirkung bezeichnet, in welcher sich das göttliche Sein der Menschheit Christi betheiligt und offenbart.

II. In der That: wie in den begnadigten Creaturen die spezifische formale 915
Wirkung der durch die accidentelle geschaffene Gnade und die Einwohnung der ungeschaffenen Gnade bewirkten Vergöttlichung in der Heiligung, d. h. dem Heilig- oder Geheiligtsein des Begnadigten besteht: so bewirkt die gratia unionis formell durch sich selbst in der mit ihr ausgestatteten Menschheit in noch weit höherer und vollkommenerer Weise eine Heiligung, d. h. ein Heilig- oder Geheiligtsein, und zwar eine wesenhafte oder substanzielle Heiligung. Denn das formale Prinzip dieser Heiligung ist keine geschaffene Qualität der Menschheit Christi, sondern die Substanz des Logos, welche wesenhaft heilig und die Heiligkeit selbst ist; und diese heiligt die Menschheit Christi nicht durch eine accidentelle Verbindung mit ihr oder Einwohnung in ihr, sondern indem sie dieselbe durch sich selbst substanziell vollendet und in eminenter Weise informirt, so daß dieselbe in die Substanz der Heiligkeit wesenhaft eingetaucht und von ihr wesenhaft durchtränkt wird. Diese sub-

stanzielle Heiligung aber ist ihrem Begriffe nach nicht bloß die denkbar höchste, die bei einer geschaffenen Natur möglich ist, sondern auch eine unendliche Heiligung, weil die unendliche Heiligkeit des Logos selbst das formale Prinzip derselben ist und in derselben so vollkommen mitgetheilt wird, als sie überhaupt mitgetheilt werden kann.

916 Um diese substanzielle Heiligung der Menschheit Christi besser zu verstehen und namentlich zu begreifen, warum unter den übrigen göttlichen Attributen die Heiligkeit als ein unmittelbar übertragbares Attribut eine Ausnahmestellung einnehme, ist Folgendes zu bemerken. 1) Die Heiligkeit Gottes, wie sie hier in Betracht kommt, ist nicht die formelle Heiligkeit = höchste Rechtheit und Gerechtheit des göttlichen Lebens, welche allerdings von den Creaturen nur durch accidentelle Assimilation der Beschaffenheit ihrer geistigen Kräfte mit Gott participirt werden kann, sondern die objektive Heiligkeit der Substanz Gottes, nämlich die auf der reinsten, unendlichen und unwandelbaren Vollkommenheit beruhende Hoheit Gottes. 2) Soweit bei der Heiligkeit zunächst die Würde Gottes in Betracht kommt, theilt sich die Heiligkeit Gottes Allem mit, was für ihn in Besitz genommen oder durch seine Einwohnung ausgezeichnet und so ihm oder durch ihn geweiht oder consekrirt, d. h. zu einem Heiligen im Sinne von sacrum = ἱερόν gemacht wird; um so mehr kann und muß also diese Heiligkeit der Weihe der Menschheit Christi zukommen, welche in eminentester Weise von Gott in Besitz genommen ist und in welcher er als in seinem eigensten Tempel wohnt. 3) Die Heiligkeit als Würde kann aber auch so mitgetheilt werden, daß der reale Grund dieser Würde, die spezifische Vollkommenheit der Substanz Gottes, mitgetheilt und mithin das Geheiligte innerlich nicht bloß sacrum und ἱερόν, sondern auch sanctum und ἅγιον wird. Dieß geschieht in unvollkommener Weise schon durch die heiligmachende Gnade (s. B. III n. 809), in schlechthin vollkommener Weise durch die hypostatische Union; denn vermöge dieser wird die ganze Vollkommenheit Gottes durch Insubsistenz oder durch übernatürliche Information zur Vollkommenheit der Menschheit, so daß letztere jene Vollkommenheit als das formale Prinzip ihrer eigenen substanziellen Vollendung ebenso wahrhaft in sich trägt, wie die bloßen Creaturen die ihrer Substanz inhärirende accidentelle Gnade als Prinzip ihrer accidentellen Vollendung in sich tragen, und zwar noch in dem Maaße mehr, in welchem die substanziale Form einem Substrate mehr innerlich ist, als dessen accidentelle Formen. A fortiori ist die Vollendung der Menschheit Christi durch die Gottheit ohne Vergleich mehr eine förmliche Heiligung, als die Adelung des menschlichen Leibes durch eine geheiligte Seele, aus dem doppelten Grunde, weil in letzterem Falle das den Leib heiligende substanzielle Prinzip nicht wesentlich heilig und nicht die Heiligkeit selbst ist. 4) In demselben Maaße, wie die substanzielle Vollendung durch die göttliche Substanz erhaben ist über die accidentelle Vollendung durch die heiligmachende Gnade, ist sie auch in den zum Vollbegriffe der objektiven Heiligkeit gehörigen Wirkungen nicht bloß der heiligmachenden Gnade äquivalent, sondern unendlich über dieselbe erhaben. Denn sie begründet a) eine unverlierbare und zugleich unendlich höhere Wohlgefälligkeit und Liebenswürdigkeit vor Gott, resp. Verehrungswürdigkeit von Seiten der Creaturen.

Sie ist b) nicht nur mit der schweren Sünde so unverträglich, daß sie mit derselben nicht zusammenbestehen kann, sondern fordert und sichert unbedingt den Ausschluß jeder, auch der kleinsten Sünde von der Menschheit Christi. Sie fordert und sichert c) für diese Menschheit den Besitz alles dessen, was zum vollkommensten heiligen Leben nothwendig ist. Sie begründet d) unmittelbar durch sich selbst, unabhängig von der geschaffenen Gnade, die höchste Würdigkeit und den unbedingtesten Anspruch auf das glorreiche und selige Leben in der Anschauung und dem Genusse Gottes, und ist endlich e) nicht bloß ein sicheres Unterpfand dieses Genusses, sondern enthält schon in sich selbst und auf eminenteste Weise diejenige innerste objektive Gegenwart der göttlichen Substanz im geschaffenen Geiste, welche bei den bloßen Creaturen erst mit der Vollendung der heiligmachenden Gnade im lumen gloriae eintritt. 5) Hiernach besitzt die Menschheit Christi unmittelbar in und vermöge der hypostatischen Union nicht nur, wie etwa der Christ im sakramentalen Charakter, eine Disposition und Anwartschaft auf eine erst zu gewinnende Heiligkeit, sondern eine förmliche Heiligkeit, welche in eminenter Weise alles das ist und leistet, was eine durch eine forma inhaerens begründete Heiligkeit leisten kann. Und zwar besitzt sie diese Heiligkeit vermöge einer förmlichen Theilnahme an der Heiligkeit Gottes in sich selbst, so daß die causa formalis der letzteren durch sich selbst auch die causa formalis der Heiligung der Menschheit Christi ist und diese Heiligung zum denkbar vollkommensten Abglanz der eigenen Heiligkeit Gottes macht.

Ueber die Grundgedanken dieser Lehre sind die meisten TT. gegen die Skotisten, welche 917
nur eine gewisse consecratio humanitatis vermöge ihrer Angehörigkeit an ein heiliges suppositum zulassen, einig; selbst einige der Letzteren, wie *Vulpes* und *Frassen*, konnten sich der Evidenz nicht verschließen, während Andere, wie *Henno*, noch später sich mit aller Gewalt dagegen sträubten. Indeß hat man hier viele spitzfindige Controversen erhoben, namentlich 1) über den Grund, warum die Heiligkeit Gottes formell der Menschheit mitgetheilt werden könne, während die übrigen Attribute nicht formell mitgetheilt werden könnten, sowie 2) über das formale Prinzip der substanziellen Heiligung, ob dasselbe bestehe in der hypostatischen Union in sich (d. h. als in einem Bande zwischen Menschheit und Gottheit) oder in dem göttlichen Terminus derselben, und hier wiederum, ob es bestehe in der Persönlichkeit des Logos oder in der göttlichen Natur desselben, inwieweit die eine von der anderen virtuell verschieden ist. Die VV. lösten diese Frage sehr einfach. Zu 1. Sie subsumirten die Mittheilung der Heiligkeit unter den Begriff der Mittheilung der Herrlichkeit und Kraft Gottes, nach Analogie der Mittheilung der Herrlichkeit und Kraft der Salbe an das mit ihr geschmückte und getränkte Substrat, sowie der Herrlichkeit und Kraft der geistigen Seele an den durch sie geadelten und veredelten Leib. Zu 2. Als formales Prinzip der Heiligung aber bezeichneten sie die der Menschheit eingegossene göttliche Salbe, die „natura“ oder „substantia divina Verbi“ im Cyrill'schen Sinne, oder das göttlich geistige Wesen des Logos, ohne die Persönlichkeit und die Natur des Logos von einander zu abstrahiren, vielmehr beides in Eins zusammenfassend, so daß beide ineinander und durch einander die Menschheit heiligen.

Auch über die Unendlichkeit der substanziellen Heiligkeit der Menschheit Christi 918
hat man controvertirt, indem Einige dieselbe als schlechthin (simpliciter), Andere als beziehungsweise (sec. quid) unendlich bezeichnet wissen wollten. Jedenfalls ist die Menschheit Christi in sich nicht so heilig wie Gott oder die Gottheit, welche die Heiligkeit selbst ist, auch nicht wie der Mensch Christus oder der Geheiligte Gottes, der die Gottheit als persönlicher Inhaber derselben in sich einschließt. Aber innerhalb des Gebietes der participirten

Heiligkeit oder der Heiligung ist sie doch in der Weise unendlich, daß keine größere gedacht, daß sie auch durch größte Steigerung geschaffener Heiligkeit nicht erreicht werden kann, vielmehr im Vergleich mit allen in sämmtlichen Creaturen denkbaren Graden der Heiligkeit diesen gleichwerthig und überwerthig ist.

919 Daß in der Vergöttlichung der Menschheit Christi die substanzielle Heiligung derselben besonders hervorgehoben wird, hat zum Theil dieselben Gründe, welche im analogen Falle bei der heiligmachenden Gnade obwalten (s. oben B. III n. 816). Es hat aber noch seinen besonderen Grund darin, daß die in der Vergöttlichung liegende Theilnahme an der spezifisch göttlichen Herrlichkeit und Kraft der geistigen Substanz des Logos in keinem anderen Momente so klar als eine göttliche Verklärung und Veredlung erscheint und auch nach keiner Richtung so unbedingt und allseitig sich geltend macht, wie in der Heiligung der Menschheit. Im Uebrigen ist die substanzielle Heiligung der Menschheit Christi nur ein hervorstechendes Moment in der Theilnahme an der substanziellen Herrlichkeit und Kraft des ihr leibhaftig einwohnenden göttlichen Geistes, wie sich bald zeigen wird.

920 III. Während die Vergöttlichung der Menschheit Christi, soweit dieselbe in der objektiven Heiligung besteht, unmittelbar schon durch die gratia unionis an sich und darum in der Form der Unendlichkeit bewirkt wird: verhält es sich selbstverständlich anders bei solchen übernatürlichen und göttlichen Vorzügen, die ihrem Begriffe nach diejenige Substanz, welcher sie angehören, als Qualitäten afficiren und daher einer Substanz nicht unmittelbar durch die Inexistenz einer anderen in ihr mitgetheilt werden können. Diese Vorzüge werden der Menschheit Christi nicht unmittelbar durch die hypostatische Union, sondern, soweit jene für dieselben empfänglich ist, durch eine sie mit der Gottheit assimilirende übernatürliche Einwirkung oder durch aktiven Einfluß der letzteren hervorgebracht und werden ihr darum auch effektiv nicht in der Form der Unendlichkeit mitgetheilt, ganz so, wie dieß auch bei den übrigen Creaturen bez. ihrer qualitativen Vergöttlichung durch die geschaffene Gnade der Fall ist; und dahin gehört auch die Heiligkeit der Menschheit Christi, soweit dieselbe eine heilige Beschaffenheit derselben bezeichnet. Aber vor allen andern Creaturen hat die Menschheit Christi nicht nur das voraus, daß ihr diese qualitative Vergöttlichung durch übernatürliche Einwirkung faktisch in einem ganz eminenten Grade und Umfange zu Theil wird; auch nicht bloß dieß, daß ihr als der Menschheit des Logos kraft ihres substanziellen göttlichen Seins diese göttliche Qualität nicht aus Gnade zu Theil wird, sondern im strengsten Sinne des Wortes gebührt und ihr als angeborenes Recht zukommt. Vielmehr besitzt diese Menschheit in der mit ihr verbundenen Gottheit, wie das Eisen in dem Feuer, worin es liegt, oder der Leib in der ihm verbundenen Seele, das aktive Prinzip jener Assimilation als ein ihr substanziell immanentes, d. h. in der Vollendung ihres substanziellen Seins eingeschlossenes und so mit ihr verwachsenes und ihr „eingemischtes“ Prinzip; und in ihm besitzt sie denn auch schon kraft ihres substanziellen göttlichen Seins virtuell oder wurzelhaft die ganze Gottähnlichkeit, welche sie durch dessen Einwirkung empfangen kann und soll. In diesem Sinne ist der Menschheit Christi als solcher, d. h. inwiefern sie eben Christi ist, die qualitative Vergöttlichung von Natur und nicht durch bloße Gnade, ja selbst nicht einmal dem bloßen Rechte nach, sondern physisch und wesenhaft und zugleich in ihrer ganzen Fülle schon sofort seit ihrem ersten Ursprunge

eigen. In diesem Sinne besaß daher die Menschheit Christi von Natur und von Anfang an nicht nur ihre geistige Aehnlichkeit mit Gott, sowie die darin enthaltene qualitative Heiligkeit ihrer Seele, sondern auch die Unsterblichkeit des Leibes, sowie eine Theilnahme an der göttlichen Allgegenwart, inwiefern ihr Leib vermöge der ihr innewohnenden Kraft der Gottheit vor dem Tode bewahrt werden und, ähnlich wie Gott, in geistiger Weise existiren und an vielen Orten zugleich gegenwärtig sein konnte.

Dagegen kann man nicht ebenso sagen, daß auch der effektive und 921
förmliche Besitz der ganzen, in der hypostatischen Union moralisch und physisch begründeten oder wurzelhaft enthaltenen, qualitativen Gottähnlichkeit der Menschheit Christi nothwendig von Anfang an im Gefolge der hypostatischen Union eintrete. Es wäre dieß nur dann der Fall, wenn die Kraft der göttlichen Natur in der Menschheit Christi, wie das Feuer im Eisen, mit physischer Nothwendigkeit wirkte, oder doch durch die Würde und das Recht der Menschheit Christi, resp. seiner Person, eine unbedingte moralische Nothwendigkeit jener sofortigen und vollen Einwirkung begründet würde. Beides trifft aber nicht zu; denn die göttliche Macht wirkt nach Außen nicht per modum naturae, sondern per modum consilii; die Würde und das Recht Christi verlangt aber nicht unbedingt sofort den ganzen Besitz seiner Gottähnlichkeit, weil er unter Wahrung seiner Würde auf einen Theil derselben, nämlich auf die äußere Herrlichkeit und Seligkeit, freiwillig verzichten resp. sich derselben entäußern und sich gleichsam entleeren kann. Soweit dagegen die Gottähnlichkeit Christi in der Vollendung des inneren Ebenbildes Gottes in ihm besteht, namentlich in der vollkommenen Ordnung seines Lebens zu Gott hin und in der lebendigen Vereinigung mit Gott durch Erkenntniß und Liebe, oder sonst irgendwie unter den Begriff der Heiligung seines Lebens fällt: muß man allerdings sagen, dieselbe werde nothwendig und unbedingt sofort mit der hypostatischen Union vollendet und stehe mit derselben unbedingt und naturgemäß in Verbindung. In dieser Beziehung ist daher die substanzielle Verbindung der Gottheit mit der Seele Christi nothwendig auch wirksam in der Verklärung, Erleuchtung und Erwärmung derselben durch das göttliche Feuer und in der Mittheilung des Glanzes, des Duftes und der Kraft der göttlichen Salbe, so daß das substanzielle und das wirksame Erfüllen der Menschheit von Seite der Gottheit hier ebenso zusammenfällt, wie bei den Begnadigten die Erfüllung mit dem hl. Geiste stets Beides zugleich umfaßt.

Es verhält sich mit jenem zweifachen Einflusse der Gottheit auf die Menschheit 922
ähnlich, wie mit dem zweifachen Einflusse der Seele auf den Leib. Wie im letzteren Falle durch den aktuellen Einfluß der Seele das vegetative Leben des Leibes nothwendig sofort mit der Union beginnt, während das sensitive erst später eintritt: so beginnt im ersteren Falle umgekehrt sofort mit der Union durch aktuellen Einfluß der Gottheit das geistig-göttliche Leben der Menschheit Christi, während die Verklärung des sinnlich-körperlichen Seins und Lebens erst später eintritt. Es hängt dieß damit zusammen, daß, wie dort durch den Einfluß der Seele auf das vegetative Leben des Leibes die Union beider selbst unterhalten und zu einer lebendigen gestaltet wird: so hier durch den Einfluß der Gottheit auf die geistige Aehnlichkeit der Seele Christi mit ihr die Union selbst gewissermaßen vollendet und zu einer lebendigen ausgestaltet wird, indem dadurch die Menschheit in ihrer

höchsten Spitze, in welcher sie der Gottheit am nächsten steht, auch in Lebensgemeinschaft mit derselben tritt und die mit ihr vereinigte göttliche Person auch ihrerseits in Erkenntniß und Liebe erfaßt, ihr anhängt und sich in sie versenkt.

923 Den engen organischen Zusammenhang zwischen der qualitativen übernatürlichen Gottähnlichkeit der Menschheit Christi und ihrer Salbung durch die Gottheit haben nach dem hl. Thomas manche TT. so ausgedrückt, daß sie sagten, jene verhalte sich zu dieser analog, wie die natürlichen spezifischen Qualitäten oder „Proprietäten" eines Wesens zu dem constitutiven Prinzip desselben (ut proprietates consequentes essentiam), inwiefern jene aus diesem „per naturalem resultantiam" hervorgehen. Dieser sehr berechtigte und zutreffende Vergleich wurde jedoch stets nur in dem oben erklärten Sinne der wurzelhaften Begründung der übernatürlichen Beschaffenheit der Menschheit Christi durch die gratia unionis verstanden. In ähnlichem Sinne betonte Thomassin (l. 4 c. 15—16) auf Grund der Väterlehre über die „Einmischung" der Gottheit in die Menschheit und die dadurch herbeigeführte „Umwandlung" und Verklärung der letzteren, daß man sagen könne: durch die hypostatische Union entstehe nicht bloß eine moralische und dynamische, sondern eine physische und substanzielle Theilnahme der Menschheit an allen Attributen der Gottheit, soweit erstere dafür empfänglich sei, also nicht bloß eine Theilnahme an der objektiven Heiligkeit und Herrlichkeit, sowie an der spezifischen Macht Gottes, sondern auch an seiner Allgegenwart, Unsterblichkeit u. s. w. — Die Skotisten hingegen verwarfen nicht bloß diese Form, sondern auch die Substanz der obigen Lehre, indem sie meinten, die hypostatische Union mache nicht nur nicht die göttliche Natur der Menschheit Christi als physisches Prinzip ihrer übernatürlichen Gottähnlichkeit immanent, sondern begründe auch kein absolutes Recht auf die Erlangung jener Gottähnlichkeit, und fordere selbst nicht den sofortigen und steten Besitz der geistigen Gottähnlichkeit; sie sei vielmehr nur eine ratio de congruo und dispositiva für diesen Besitz. — Vielleicht hat die Dürftigkeit der damals durch die Nominalisten in Deutschland weitverbreiteten skotistischen Auffassung mit den Anlaß dazu gegeben, daß die Lutheraner „zur Wahrung der Ehre Christi" in ihrer Ubiquitätslehre eine höhere „mystische Auffassung" der Vergöttlichung und Majestät der Menschheit Christi aufstellten. Diese Lehre ist in der That nur eine phantastische Entstellung der Lehre der VV. und der Thomisten über die Gemeinschaft Christi und seiner menschlichen Natur mit Gott. (S. oben n. 622 u. n. 673.)

924 IV. Wie die hypostatische Union überhaupt analog ist der Vereinigung des Fleisches mit der geistigen Seele im Menschen: so ist sie derselben besonders auch analog in Bezug auf die beiden eben erklärten Folgen, die Theilnahme der niederen Natur an dem Sein und der Würde der höheren und den assimilirenden Einfluß der letzteren auf die erstere. In letzterer Beziehung ist sie es um so mehr, als die Assimilation der Menschheit mit der Gottheit vorzüglich auf die übernatürliche Gottähnlichkeit ihres Lebens sich bezieht, und daher der Einfluß der Gottheit als ein belebender, und die Gottheit selbst als ein der Menschheit innerlich und substanziell verbundenes oder ihr eingepflanztes Lebensprinzip erscheint. Demgemäß besteht oder vielmehr offenbart sich auch die θέωσις der Menschheit Christi besonders darin, daß letztere die Gottheit selbst oder den „Geist Gottes" als ihr immanentes Lebensprinzip oder vielmehr als eine das *esse viventis* constituirende Wesensform besitzt, welche auf eminente Weise in ihr das leistet, was die geistige Seele im Körper leistet.

925 Wegen der Verschiedenheit der Naturen kann allerdings die Gottheit nicht, wie die geistige Seele im Leibe, in dem Sinne immanentes Lebensprinzip sein, daß sie zugleich formales Lebensprinzip wäre oder mit der Menschheit ein Prinzip ausmachte, wodurch die Lebensthätigkeit unmittelbar und förmlich geübt würde, da sie die

Menschheit als ein in sich vollendetes natürliches Lebensprinzip neben sich voraussetzt. Eine derartige Belebung in Form der eigentlichen Beseelung (oder der animatio), in welcher der belebende Geist von dem belebten Subjekte so abhängig wird, daß er erst in demselben und durch dasselbe seine eigene Lebensfülle erlangt, widerspricht ebenso sehr der Integrität der göttlichen wie der menschlichen Natur. In Folge dessen kann man nicht sagen, daß die Menschheit Christi formell durch die Weisheit der Gottheit weise oder durch die Heiligkeit des göttlichen Willens heilig sei in der Weise, wie das Auge sehend wird durch die Sehkraft der Seele. Die Gottheit belebt die Menschheit Christi nur durch ihren aktiven Einfluß auf die qualitative Verklärung, Erhöhung und Bereicherung ihrer natürlichen Lebenskraft, wodurch sie dieselbe mit ihrer eigenen Lebenskraft assimilirt. Sie belebt die Menschheit nach dem Ausdrucke der hl. Schrift eben als lebendigmachender Geist, im Gegensatz zur „anima vivens", worin ebenso die Selbstständigkeit der Gottheit in ihrer Einwirkung, wie das Ziel der letzteren, die Verähnlichung mit dem absolut geistigen Leben der Gottheit, ausgesprochen ist.

Aber darum ist das Verhältniß der Gottheit zum Leben der 926
Menschheit und ihr Einfluß auf dasselbe nicht weniger innig, als der Einfluß der geistigen Seele auf das Leben des Leibes, sondern noch inniger und überdieß voller und reicher. Denn die geistige Seele kann nicht von Natur den Leib und sein leibliches Leben mit ihrem geistigen Leben assimiliren, während die Gottheit gegenüber der Menschheit Christi dieß im vollsten Maaße vermag und wirklich leistet. Sodann wird der Leib von der Seele nicht so belebt, daß die Seele selbst den Inhalt und den Gegenstand dieses Lebens bildete, weil das sinnliche Leben nicht auf die Seele selbst gerichtet ist, geschweige diese in sich selbst erfassen kann. In der Belebung der Menschheit durch die Gottheit bildet dagegen die letztere den ersten, fundamentalen und centralen Inhalt und Gegenstand dieses Lebens. Denn die Seele Christi wird durch die Einwirkung der Gottheit nicht bloß irgendwie befähigt, die letztere in sich selbst zu erkennen und zu lieben. Weil nämlich die Gottheit eben die Person constituirt, in welcher die Seele Christi subsistirt: so ist diese von jener vermöge der hypostatischen Union so erfüllt und durchdrungen, daß deren Erkenntniß und Liebe bei ihr dieselbe Stellung einnimmt, wie bei geschöpflichen Personen die Erkenntniß und Liebe ihrer selbst, und daß mithin das ganze bewußte Leben der Menschheit Christi wesentlich sein Fundament und sein Centrum in dieser lebendigen Vereinigung mit Gott besitzt. Diese Lebensgemeinschaft mit Gott hat ihr Gleichniß nur in ihrem innergöttlichen Vorbilde, in der Lebensgemeinschaft des Sohnes Gottes seiner Gottheit nach mit seinem Vater, in welcher er, wie aus dem Vater, so auch in ihm und für ihn lebt. Mit ihrem innergöttlichen Vorbilde hat die Lebensgemeinschaft der menschlichen Natur Christi mit der göttlichen auch das gemein, daß die Menschheit Christi den Inhalt und Gegenstand, welcher dem göttlichen Leben seine unendliche Herrlichkeit und Seligkeit verleiht, nämlich die unendliche Wahrheit und das unendliche Gut, nicht als etwas Fremdes, sondern als etwas substanziell mit ihr Verbundenes in sich selbst besitzt.

V. Wie die Gottheit des Logos für die Menschheit Christi das im- 927

manente Prinzip ihres gottähnlichen heiligen Lebens ist: so hat sie überdieß in der Weise eines informirenden Prinzips einen ihr naturgemäß zustehenden Einfluß nicht nur auf die Beherrschung der menschlichen Thätigkeit, sondern auch auf den Werth und die Wirksamkeit derselben, und zwar in doppelter Weise: einerseits, indem sie das nächste und formale Prinzip dieser Thätigkeit, und damit auch diese Thätigkeit selbst, als einer göttlichen Person angehörig, adelt und heiligt, und wiederum indem sie dem Prinzipe dieser Thätigkeit als ihrem Sitze und Organe innewohnt und dadurch ihre eigene Kraft und Wirksamkeit in dieselbe hineinlegt. Auf diesem doppelten Wege wird die Menschheit Christi auch insofern vergöttlicht, geheiligt und von Gott belebt, daß sie von Natur und in ganz eminenter Weise, nächst Gott und durch Gott, durch ihre Thätigkeit das Prinzip der Vergöttlichung, Heiligung und übernatürlichen Belebung der übrigen Creaturen werden und so als deifica, sanctificatrix und vivifica, wie sie von den VV. genannt wird, an der eigensten Wirksamkeit Gottes oder an der spezifisch göttlichen Macht theilnimmt.

928 Es ist leicht einzusehen, wie treffend und anschaulich alle diese Folgen der hypostatischen Union im Namen Christus oder in der Salbung der Menschheit mit der Gottheit ausgesprochen sind und durch die sinnliche Salbung versinnbildet werden. Die Salbe wird mit dem von ihr durchtränkten Körper so Eins, daß ihr Glanz und ihre Herrlichkeit sein Glanz und seine Herrlichkeit wird; sie wirkt in demselben ebenso stärkend resp. belebend, als verklärend, und theilt ihm insbesondere ihren Duft mit, wodurch er eben so, wie sie selbst, nach außen wirken kann. Inwiefern das Salböl Feuerstoff ist, versinnbildet es auch die umgestaltende Kraft der der Menschheit einwohnenden Gottheit, welche in dem Stande der Niedrigkeit Christi als ein latentes Feuer der Menschheit innewohnt, aber im Stande der Herrlichkeit sie nach allen Seiten hin überfluthet und gleichsam absorbirt, um sie ganz mit sich zu assimiliren und nach Außen hin als ihr vollkommenes Bild darzustellen.

929 Die hier in Uebersicht vorgeführten Vorzüge der Menschheit Christi werden wir sofort näher ausführen unter folgenden Hauptgesichtspunkten. 1) Die innere geistige Beschaffenheit derselben als des lebendigen Tempels der göttlichen Person und der Gottheit (Gnade, Weisheit, Gerechtigkeit); 2) die Wirksamkeit derselben als eines Organes der göttlichen Person und der Gottheit; und endlich 3) die äußere Verherrlichung und Beseligung derselben zur vollendeten Herstellung und Darstellung des sichtbaren Ebenbildes Gottes in ihr. Das letztgenannte Moment gehört jedoch, weil nicht unmittelbar mit der hypostatischen Union vollzogen, in den nächstfolgenden Abschnitt von den Ständen Christi.

§ 247. Die aus der substanzialen Salbung resultirende Fülle der übernatürlichen Vollkommenheit des geistigen Lebens in der Menschheit Christi im Allgemeinen, und speziell die Fülle der geschaffenen Gnade als des inhärenten Prinzips derselben.

Literatur: *Lomb.* l. 3 d. 13; dazu *Bonav.; Thom.* q. 7 disp. de ver. 29; compend. theol. cap. 224 sq. 3 p. q. 7; dazu *Tolet., Val., Suarez, Vasquez, Salmant., Gonet; Gotti* tr. 3 q. 3; *Cacherani* tr. 7 c. 7; die Skotisten *Frassen* disp. 2 a. 2 und *Henno* disp. 14; Kleutgen Bd. III S. 223 ff.; „Katholik“ 1874. I. S. 30 ff., 129 ff., 265 ff.

930 I. Obgleich die Menschheit Christi, wie sie ihrem Wesen nach der unsrigen gleich ist, so auch nach der hypostatischen Union hinsichtlich ihrer Beschaffenheit für die Zeit ihres irdischen Lebens der unsrigen ähnlich

geblieben ist und bleiben sollte: so darf man doch diese Aehnlichkeit mit uns in mehrfacher Beziehung nicht auch auf ihre geistige Unvollkommenheit ausdehnen. Die Aehnlichkeit Christi mit unserer Niedrigkeit und Armuth, welche durch die Zwecke der Incarnation erfordert wurde, betrifft bloß die äußere Unscheinbarkeit und innere Leidensfähigkeit seiner Menschheit, nicht aber auch den Mangel an geistiger Vollkommenheit. Während in ersterer Beziehung die hl. Schrift von einer Erniedrigung und Entleerung des Sohnes Gottes redet, spricht sie in letzterer Beziehung von einer Erfüllung der Menschheit Christi mit Gnade und Wahrheit.

Demgemäß ist es ausdrückliche Glaubenslehre, daß die Menschheit Christi 931
dem geistigen Leben nach wenigstens nicht vollständig in der uns natürlichen Weise, in allmäliger Entwicklung aus einem dem unsrigen gleichen Zustande der Unvollkommenheit, ihre Vollkommenheit erlangt habe. Der Umstand, daß Christus in leiblicher Beziehung einer solchen natürlichen Entwicklung unterworfen war, und daß er überhaupt durch die Unterwerfung unter das Gesetz der Entwicklung seine wahre Menschheit bekunden und uns ein Vorbild auch des geistigen Fortschrittes sein wollte, fordert nur, daß er in Bezug auf die äußere Bethätigung seiner geistigen Vollkommenheit sich der natürlichen Enwicklung seines leiblichen Lebens anbequemte. Der Grund dieses Unterschiedes zwischen geistiger und leiblicher resp. animalischer Unvollkommenheit liegt darin, daß die letztere an sich weder schimpflich noch unnütz, im Gegentheil, frei übernommen und verwendet, höchst ehrenvoll und nützlich sein kann, während die erstere, indem sie eine Unvollkommenheit der geistigen Thätigkeit und speziell der lebendigen Verbindung mit Gott involvirt, der göttlichen Person unwürdig und auch in keiner Beziehung von Nutzen ist, vielmehr dem Zweck der Menschwerdung nur nachtheilig sein kann.

Die Schriftstellen, welche die Aehnlichkeit des Zustandes der Mensch- 932
heit Christi mit dem der unsrigen betonen, reden ausdrücklich nur, wie Phil. 2, 7, von der Unscheinbarkeit in Folge des Mangels der allseitigen, besonders der äußeren, göttlichen Herrlichkeit, oder von der Aehnlichkeit im Leiden und den im Leiden enthaltenen Prüfungen der Geduld und des Gehorsams, wie Hebr. 2, 17. 18: Debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret et fidelis Pontifex ad Deum, ut repropitiaret delicta populi; in eo enim, in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis, qui tentantur, auxiliari; und in der Parallelstelle 4, 15: Non enim habemus Pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, *tentatum* autem per omnia (dieses per omnia bestimmt den Sinn desselben Ausdrucks in der ersteren Stelle) pro similitudine absque peccato [ohne daß er in der Prüfung durch Begehung einer Sünde unterlegen wäre]. Im Zusammenhange gibt namentlich die letztere Stelle offenbar nicht den Sinn, daß Christus mit einziger Ausnahme der Sünde uns in Allem schlechthin ähnlich geworden wäre, zumal da gegenüber dieser Aehnlichkeit mit unseren Schwachheiten oder den infirmitates carnis Paulus ebenso, wie Johannes, die Erfüllung Christi mit den Reichthümern Gottes betont (s. unten n. 925).

Das Dogma ist fixirt vom Conc. V. can. 12 gegen Theodor. Mops.: Si quis 933
defendit Theodorum impiissimum Mopsuestenum, qui dixit, alium esse Deum Verbum, et alium Christum, passionibus animae et concupiscentiis carnis molestatum, et a deterioribus paullatim sese separantem et ita ex profectu operum melioratum et ex vitae conversatione irreprehensibilem constitutum, ut purum hominem baptizari etc. Noch eingehender ist es gegenüber dem abendländischen Nestorianismus formulirt in der *confessio Leporii* (Hardouin I. col. 1267): De eo autem, quod stultissime proposuimus, quodque nunc execrabile confitemur, id est, aptantes ad Christum laborem,

devotionem, meritum, fidem [alles dieß im Sinne des Strebens und Ringens nach sittlicher Vollendung, s. unten], in tantum haec inconvenientia Dei Filio reputamus, ut .... ex aperto cernamus, quam vera quidam sint adversum nos ratione commoti, tanquam qui unicuique sanctorum paene Christum similem fecerimus. Licet enim dicatur et vere sit *ecclesiae corporis caput* ... non tamen, qui singularis est, inter caeteros computandus est, nec illa ad ipsum referenda sunt, quae possunt habere mensuram ... Nescit labore, devotione, fide, merito finem adprehendere meritorum, qui infinitus et sine terminis omnia agit potestate. Den nestorianischen Irrthum hat in neuerer Zeit Günther in seinem ganzen Umfange erneuert, ebenfalls im Zusammenhange mit einem falschen Begriffe von der hypostatischen Union. Vgl. Kleutgen a. a. O.

934 II. Die hl. Schrift bezeichnet die geistige Vollkommenheit Christi nicht als eine bloß irgendwie erworbene oder empfangene, oder auch nur relativ volle; sie charakterisirt dieselbe vielmehr als eine mit der Constitution Christi *ipso facto* gegebene ganz einzige Fülle, die das vollkommenste Abbild der ursprünglichen und höchsten Fülle der Gottheit selbst ist. Einerseits nämlich stellt sie diese Fülle dar als eine der Einkehr Gottes in das Fleisch und der Erfüllung des Fleisches mit der Fülle der Gottheit entsprechende Fülle von Gnade, Wahrheit und Weisheit; und andererseits verbindet sie damit den Gedanken, daß diese Fülle von Vollkommenheit das Vorbild und die Quelle der geistigen Vollkommenheit der übrigen Creaturen, namentlich der Menschen, sei. Der letztere Gedanke wird von Christus selbst durch das Bild vom Weinstock und den Reben erläutert und vom hl. Paulus dahin gefaßt, daß Christus als das Haupt aller Creaturen Allen an Vollkommenheit vorgehe und namentlich den Menschen als seinen Gliedern von seiner Vollkommenheit mittheile. Beide Gesichtspunkte vereinigten sich darin, daß Christus seiner Menschheit nach als der Mittler der geistigen Vollendung der Creaturen von Seiten Gottes in der erhabensten Weise an der Vollkommenheit Gottes theilnehmen muß, um die Creaturen zur Theilnahme an derselben führen zu können. Dasselbe liegt in der prophetischen Idee von Christus als der aufgehenden Sonne geistigen Lichtes und der Gerechtigkeit, wonach seine Menschheit gleichsam der mit dem Lichte der Gottheit erfüllte Sonnenkörper ist, von dem das Licht der geistigen Vollkommenheit auf die gesammte Menschheit ausstrahlt.

935 Von beiden Seiten betrachtet stellt sich die Fülle der Vollkommenheit Christi 1) darin dar, daß es eine weder ganz noch theilweise erst allmälig zu empfangende oder zu gewinnende, sondern ursprünglich in Folge der Constitution der Person in ganzer Vollendung vorhandene Vollkommenheit ist, und daß folglich die eigene Thätigkeit Christi bezüglich derselben nur in der Bethätigung, sowie in der Offenbarung und Mittheilung derselben an Andere bestehen kann. Nicht minder aber ergibt sich 2), daß die geistige Vollkommenheit Christi an Inhalt und Umfang die Vollkommenheit aller Creaturen überragen muß. In diesem Sinne ist die Schriftlehre von den Vätern mindestens seit der nestorianischen Zeit und mit absoluter Einstimmigkeit viele Jahrhunderte hindurch von der Scholastik verstanden und festgehalten worden. Und es ist in der That der einzig naturgemäße und volle Sinn, wenn schon der bloße Wortlaut in einzelnen Stellen ohne Rücksicht auf Geist und Zusammenhang anders gedeutet werden könnte.

Die betreffenden Schriftstellen sind vorzüglich folgende. Bei Johannes 1, 14 f.: 936
Verbum caro factum est . . . et vidimus gloriam ejus quasi Unigeniti a Patre *plenum gratiae et veritatis* (nach dem Vorherg. vitae, sc. divinae, et lucis vgl. oben n. 127) . . . et de *plenitudine ejus omnes nos accepimus et* gratiam pro gratia. — 3, 34 f.: Quem misit Deus, verba Dei loquitur: non *enim ad mensuram dat Deus* [ei] *spiritum;* Pater diligit Filium et omnia dedit in manu ejus. — Bei Paulus Col. 1, 18 f.: Et ipse est *caput corporis ecclesiae,* qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit *in omnibus ipse primatum tenens,* quia in ipso complacuit *omnem plenitudinem inhabitare* . . . Das. 2, 3: In quo sunt *omnes thesauri sapientiae et scientiae* absconditi. — Das. V. 9 u. 10 (in Ausführung von V. 3): Quia in ipso inhabitat *omnis plenitudo divinitatis corporaliter* et estis *in illo repleti*, qui est *caput omnis principatus et potestatis.* Die Bedeutung dieser Schriftstellen in ihrer gegenseitigen Verbindung ist namentlich von *Fulgent.*, resp. ad tertiam quaest. Ferrandi, entwickelt und (freilich vielleicht etwas zu weit) urgirt worden. Speziell vgl. zu den Stellen aus Johannes *Aug.* u. *Cyr. Al.* in ihren Commentaren.

Diesen Schriftstellen, welche in dogmatischer und prinzipieller Weise die 937
Vollkommenheit Christi aussprechen, kann man in keiner Weise den einfach historischen Bericht Luk. 2, 52 über den „Fortschritt" (nicht Wachsthum oder Zunahme, προέκοπτε, proficiebat) Christi an Weisheit und Gnade in der Weise gegenüberstellen, als wenn er für die Erklärung jener Stellen maßgebend wäre und namentlich eine Einschränkung der Fülle beweisen könnte. Das wäre nur dann zulässig, wenn er ausdrücklich über Wesen und Ursprung der Vollkommenheit Christi handelte. Nun aber berichtet der Evangelist als Historiker zunächst nur über die äußeren Vorgänge, und seiner Intention geschieht mithin vollkommen Genüge, wenn man seinen Bericht von der allmäligen, dem Fortschritte der Jahre entsprechenden äußeren Entfaltung, Bethätigung und Offenbarung der inneren Vollkommenheit versteht; ohnehin darf man ja seine Worte nicht mit Theodor von Mopsuestia in dem gewöhnlichen, bei bloßen Menschen üblichen Sinne verstehen, ohne dem Anathema des Conc. V. zu verfallen. In der That haben denn auch die VV. constant, wenn sie diese Stelle mit den übrigen zusammenhielten, die letzteren als Maßstab zur Erklärung der ersteren angewandt. Wenn einige neuere TT. das umgekehrte Verfahren eingeschlagen haben, so verstößt das nicht nur gegen alle dogmatischen, sondern auch gegen alle exegetischen Regeln. Sie verfahren gerade so, wie wenn man aus dem Berichte eines Historikers, daß die Sonne am Himmel aufgestiegen sei oder daß ihr Licht zugenommen habe, schließen wollte, derselbe habe damit sagen wollen, daß die Sonne sich bewege oder innerlich an Leuchtkraft zunehme. In der Parallelstelle Luk. 2, 40: Puer autem crescebat et confortabatur [ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο, dieselben Worte wie 1, 80 über den Vorläufer Johannes], plenus (πληρούμενον) sapientia, et gratia Dei erat cum illo, wo von dem äußerlich sichtbaren oder in die Augen fallenden Wachsthum des Leibes und der geistigen Kraft die Rede, erscheint ohnedieß die Weisheit und die Gnade gar nicht als Gegenstand des Wachsthums, sondern eher die Fülle der Weisheit und die Huld Gottes als Grund und Ursache des Wachsthums. Speziell über den profectus in gratia einer- und in sapientia andererseits s. unten n. 949 f. u. n. 963 f.

Noch weniger, als diese historischen Stellen, haben mit der allmäligen geistigen Voll- 938
endung Christi die allerdings nicht bloß historischen, sondern zugleich prinzipiellen Aeußerungen des Hebräerbriefes (2, 10; 5, 9; 7, 28) über die erst in und mit dem Leiden Christi eingetretene Vollendung (τελείωσις, consummatio, perfectio) desselben zu thun. Denn diese Vollendung bezieht sich nur darauf, daß Christus durch die Vollendung des ihm aufgetragenen Erlösungsopfers in der von Gott angeordneten Weise das vollendete Prinzip (ἀρχηγός 2, 10; αἰτία 5, 9) des Heiles der Menschen geworden und damit zugleich in Beziehung auf seine eigene äußere Herrlichkeit und Seligkeit vollendet worden sei. Diese Vollendung aber wurde so wenig durch einen geistigen Fortschritt vermittelt, daß vielmehr der Apostel gerade die Tiefe der Herablassung zu unsern Leiden, oder die freiwillige Verkostung des leidensvollen Gehorsams, den Christus als Sohn Gottes nicht hätte zu verkosten brauchen, als Grund und Mittel jener Vollendung angibt. Den Ausdruck hat Paulus wahrscheinlich dem Heilande selbst entlehnt, der Luk. 13, 32 von sich sagt: Ecce ejicio daemonia et sanitates perficio hodie et cras (d. h. noch einige Zeit) et tertia die consummor (τελειοῦμαι, d. h. erreiche ich mein Ende, nämlich den Abschluß meiner

irdischen Laufbahn und damit denjenigen Zustand der Vollendung, den ich durch dieselbe vorbereiten sollte). In ähnlicher Weise wird auch von den Martyrern gesagt, daß sie durch ihren Tod vollendet werden.

939 Die betr. Anschauung der Väter bekundete sich besonders in ihrer Lehre von der ursprünglich vollendeten und allumfassenden Weisheit Christi, und namentlich in der unbedenklichen entschiedenen Verdammung der Agnoeten, welche im Abendlande schon sofort mit der Verwerfung der Irrthümer des Leporius verbunden wurde (s. das Nähere im folgenden §). Vgl. *Greg. Naz.* or. 20 (ed. Bill.): „Ille proficiebat, sicut aetate, ita et sapientia et gratia, non his accipientibus augmentum — quid enim eo, quod ab initio perfectum erat, perfectius fieret — sed eo, quod haec paullatim revelarentur et manifestarentur." Zusammengefaßt ist die Lehre der VV. von Damasc. l. 3 c. 22: Proficere autem sapientia et aetate et gratia idcirco dicitur, quod aetate quidem cresceret, per aetatis vero incrementum sapientiam sibi inexistentem in manifestationem deduceret, ac porro hominum in sapientia et gratia profectum et perfectionem beneplaciti Patris, nec non divinam cognitionem ac salutem hominum sibi proprium profectum reputans, nostraque omnino sua faciens. Qui autem ita sapientia et gratia ipsum proficere dicunt, ut horum additamentum susciperet, non a primo carnis ortu unionem factam esse asserunt neque unionem secundum hypostasim tuentur; sed vanissimo Nestorio auscultantes unionem quandam secundum affectum et respectum ac nudam inhabitationem prodigiose fingunt, nescientes nec quae dicunt nec de quibus affirmant. Nam si caro a prima statim existentia Deo unita est, imo potius in ipso [Deo] existentiam et hypostaticam cum ipso identitatem nacta est: qui fieri potuit, ut non omnibus sapientiae gratiaeque dotibus affluxerit — non quidem gratiam [meram] participans nec secundum gratiam in communionem eorum, quae Verbi sunt, veniens, sed potius per hoc, quod vi unionis hypostaticae quum humana tum divina unius Christi facta sunt . . . . [atque ita] gratiam et sapientiam et omnium bonorum plenitudinem mundo profundens.

Die Lehre der Scholastik ist in unserer Frage viele Jahrhunderte hindurch so absolut einstimmig und entschieden, daß sich darin unzweifelhaft der sensus ecclesiae bekundet. Ein Abweichen von dieser Lehre bei einigen neueren TT. ist daher nur durch Unkenntniß der Sachlage höchstens zu entschuldigen; unmöglich aber darf man sich auf solche TT. als auf Autoritäten berufen, wodurch die alte Lehre zweifelhaft gemacht würde.

940 III. Zur näheren Bestimmung der geistigen Vollkommenheit der Seele Christi muß zunächst hervorgehoben werden, daß dieselbe ebenso, wie die übernatürliche Vollkommenheit der geistigen Creaturen überhaupt, als eine zuständliche und vitale Vollkommenheit eine der Seele Christi eingeflößte, ihr inhärirende accidentelle Gnade einschließt oder vielmehr unmittelbar auf einer solchen Gnade beruht. Vermöge ihrer substanziellen Verbindung mit der Gottheit bedurfte zwar die Seele Christi einer solchen Gnade nicht erst dazu, um überhaupt heilig, Gott wohlgefällig und des ewigen Lebens würdig zu werden, wie denn auch diese Gnade für sie selbst als die Seele des natürlichen Sohnes Gottes nicht eine reine Gnadengabe, sondern eine ihr gebührende Mitgift bildet. Sie bedurfte derselben nur, um ihrer erhabenen Würde gemäß vollständig geschmückt und ausgestattet zu sein, um in ihrer Beschaffenheit das unmittelbare Prinzip eines vollkommen gottähnlichen und gottinnigen und mithin heiligen Lebens zu besitzen, und um dadurch einerseits ein vollkommenes, lebendiges Abbild der Gottheit und andererseits das vollkommene lebendige Vorbild derjenigen Begnadigung zu sein, welche von ihr in die übrigen Creaturen ausgehen soll. In der gratia unionis besitzt sie zwar den Beruf, das Recht und die radikale Macht zu aller übernatürlichen Vollkommenheit ihres Lebens; aber unmittelbar und effektiv wird ihr die letztere doch nur

durch eine von der Gottheit in sie eingegossene geschaffene Gnade zu Theil. Die gratia unionis oder die darin enthaltene ungeschaffene Gnade macht daher die geschaffene Gnade so wenig überflüssig, daß vielmehr gerade sie dieselbe fordert und nach sich zieht und in sich selbst unfruchtbar erscheinen würde, wenn sie sich nicht in der Mittheilung der geschöpflichen Gnade wirksam erwiese. Da nun überdieß die hl. Schrift und die VV. von der Heiligung der Menschheit Christi und der Mittheilung des hl. Geistes bei der Seele Christi gerade so reden, wie bei den übrigen Creaturen, so ist die allgemeine Lehre der TT. von der accidentellen heiligmachenden Gnade Christi über allen Zweifel erhaben. Wie aber nach dem Gesagten die gratia unionis die Wurzel der gratia creata ist: so muß diese auch stets in organischer Einheit mit jener als von ihr getragen und informirt oder beseelt gedacht werden, indem sie nur in dieser Einheit den Charakter, die Bedeutung und die Wirksamkeit der gratia *Christi* besitzt.

Vgl. hiezu *Thomas* 3 p. q. 7 a. 1 und Kleutgen a. a. O. Ueber den Grad 941
der Gewißheit der gratia creata Christi sind die TT. getheilter Ansicht; einige sehen diese Gnade als de fide an; aber alle einstimmig bezeichnen die Läugnung als temeraria. Die ersteren berufen sich auf die Schriftstellen, welche speziell von der gratia Christi reden; aber diese Stellen gehen eben nicht ausdrücklich auf die geschaffene Gnade; ihren bestimmten Sinn und ihre entscheidende Kraft erhalten sie nur durch die in den theologischen Gründen enthaltene Entwicklung.

Unbedingt schließt die heiligmachende Gnade der Seele Christi das ein, was nach 942
allen Theologen mindestens zur heiligmachenden Gnade der Gerechten gehört, nämlich die Erhebung und Verklärung der Seelenkräfte durch übernatürliche Tugenden, besonders die caritas, wie denn auch die geschaffene Gnade in dieser Beziehung gar nicht durch die ungeschaffene ersetzt werden kann. Diejenigen TT., welche die heiligmachende Gnade bei den Gerechten hierauf beschränken, müssen natürlich dasselbe auch bei der Gnade Christi thun. Dagegen könnte man von der Voraussetzung aus, daß die heiligmachende Gnade bei den Gerechten radical in einer Verklärung des Wesens der Seele bestehe, wodurch diese ein höheres Sein und eine Erhöhung und Verklärung ihrer Natur als rechtlichen und physischen Grund der Erhöhung ihres Lebens erlange (s. oben B. III n. 800 ff.), die Gnade in dieser Form bei Christus überflüssig erachten, weil die Funktionen derselben bereits in höherer Weise durch die ungeschaffene Gnade geübt würden. Indeß ist zu beachten, daß die Gnade in dieser Form denn doch mit zur vollen Gottförmigkeit der Seele Christi gehört, und daß diese Seele gerade deßhalb, weil sie ihrem innersten Wesen nach substanziell mit Gott verbunden ist, mehr noch, als jede andere Creatur, den Einfluß Gottes in ihrem innersten Wesen erfahren und dadurch eine Erhöhung und Verklärung ihrer Natur empfangen kann und muß. Ueberdieß wäre die Gnade Christi ja auch nicht das vollkommene Vorbild der Gnade der übrigen Creaturen, wenn ihr etwas abginge, was zum realen Inhalte der letzteren gehört; nur dasjenige, was an letzterer eine unvollkommene Form ihres Bestandes einschließt, ist in der ersteren nicht anzunehmen, wie sogleich gezeigt wird.

IV. Die heiligmachende Gnade Christi ist ihrem Wesen nach der 943
Gnade der übrigen Creaturen gleichartig und hat daher auch alle diejenigen Gaben in ihrem Gefolge, welche sonst naturgemäß und ordentlicher Weise mit der heiligmachenden Gnade verbunden sind, wie namentlich die theologischen Tugenden, in welchen die übernatürliche lebendige Vereinigung mit Gott enthalten ist, sowie die sieben Gaben des hl. Geistes, deren Besitz von Seiten Christi Isaias (11, 2) ausdrücklich ankündigt, und die gerade bei Christus als Zeichen und Folgen seiner vorzüglichen Erfüllung mit dem hl. Geiste aufgezählt und geschildert werden.

Ausgeschlossen ist bei Christus nur diejenige Gestalt der lebendigen Vereinigung mit Gott, welche mit der absoluten Vollendung dieser Vereinigung (s. u. n. 949) unverträglich ist, wie das Dunkel des Glaubens und die Hoffnung, soweit dieselbe sich als Sehnsucht nach dem anschauenden Besitze Gottes darstellt. Auch ist von den Gaben des hl. Geistes die Furcht Gottes bei Christus nur in dem Sinne der Ehrfurcht vor Gott zulässig.

944 Außer den ordentlichen Folgen der heiligmachenden Gnade als solcher, sind aber in Christus mit dieser auch alle weiteren Gnadengaben (gratiae gratis datae) verbunden, die sonst besonders bevorzugten Kindern der Gnade zu ihrer persönlichen Auszeichnung oder zum Besten Anderer, behufs vollkommenerer Ausübung der von Gott ihnen übertragenen Aemter und namentlich zum Beweise und zur Empfehlung der Wahrheit des Glaubens verliehen werden. Weil nämlich Christus auch seiner Menschheit nach der König aller Geschöpfe ist, und ihm zugleich das höchste Amt, namentlich in eminenter Weise das Amt der Predigt des Glaubens übertragen war: so durften seiner Seele keine jener Gnadengaben fehlen, welche irgend einer Creatur verliehen werden. Weil ferner der hl. Geist, aus dem alle diese Gaben stammen, Christi eigener Geist war, so standen dieselben bei ihm mit der heiligmachenden Gnade nicht, wie bei den übrigen Begnadigten, in einer bloß äußeren, moralischen und mehr oder minder zufälligen, sondern in innerer organischer Verbindung als eine die heiligmachende Gnade naturgemäß und nothwendig begleitende Mitgift derselben.

Vgl. das Nähere bei *Thom.* 3 p. q. 7 a. 2—7.

945 V. Vor der Gnade der übrigen Creaturen ist die Gnade der Seele Christi ausgezeichnet 1) dadurch, daß dieselbe nicht nur, wie den Engeln und den ersten Menschen, als thatsächliche Mitgift ihrer Natur mit dieser selbst im Augenblicke ihrer Erschaffung verbunden worden ist (s. o. B. III n. 1130 f. u. 1162 ff.), sondern zugleich als gebührende und nothwendige Mitgift ihr im Augenblicke der Erschaffung mitgegeben werden mußte, um sofort auch eine unverlierbare und unveräußerliche Mitgift zu sein. M. E. W. die geschaffene Gnade ist der Seele Christi auf Grund der gratia unionis eigen nach Art der natürlichen Eigenschaften, welche sich aus der Constitution eines Wesens ergeben (s. oben n. 923), indem sie die gratia unionis begleitet, wie die Strahlen die Sonne. Damit ist jedoch nicht absolut ausgeschlossen, daß, wie der hl. Thomas will (p. 3 q. 34 a. 2), die Seele Christi, ähnlich wie die Engel, im ersten Augenblicke ihres Daseins durch einen Akt der Freiheit die Gnade entgegengenommen resp. sich auf dieselbe disponirt habe. Dieß vorausgesetzt, glauben einige TT. weiterhin sagen zu können, daß die Seele Christi, im Gegensatz zu den Engeln, kraft ihrer unendlichen Würde durch den disponirenden Akt die Gnade auch de condigno verdient habe.

946 Vermöge ihres Zusammenhanges mit der gratia unionis ist die Gnade Christi 2) dadurch ausgezeichnet, daß sie schlechthin eine Fülle von Gnade ist. Bei den übrigen Creaturen kann von einer Gnadenfülle nur in einem relativen Sinne die Rede sein, nämlich insofern, als das betr. Subjekt (daher plenitudo ex parte subjecti) die ganze Gnade besitzt,

welche ihm seinem Berufe nach zukommt, oder auch im Vergleich mit anderen Subjekten einen besonderen Reichthum von Gnade besitzt, vermöge dessen es irgendwie mit dazu beitragen kann, daß Andere die Gnade erlangen. Die Seele Christi besitzt dagegen die Gnadenfülle schlechthin (die plenitudo ex parte formae, d. h. ipsius gratiae), inwiefern die Gnade ihr innewohnt in dem höchsten und reichsten Maße, in welchem sie nach der von Gott festgestellten Ordnung überhaupt verliehen werden kann und soll, und darum auch in der Weise, daß die Gnadenfülle jeder andern Creatur sich zu ihr als eine bloße Theilnahme an ihrer Fülle verhält, ähnlich wie die Fülle eines Baches, eines Zweiges, eines Gliedes zum Reichthum der Quelle, des Stammes, des Hauptes. Zwar ist die Gnade Christi selbst nur eine Theilnahme an der absoluten Fülle des Reichthums Gottes. Weil sie indeß eben darauf gegründet ist, daß die ganze Fülle der Gottheit der Seele Christi innewohnt, und die letztere das lebendige Organ der Gottheit zur Mittheilung der Gnade an die übrigen Creaturen sein soll: so nimmt sie an der absoluten Fülle der Gottheit in der Weise Theil, daß sie gegenüber jeder anderen Theilnahme an derselben zugleich an der ungemessenen quellenhaften Fülle derselben theilnimmt und die Seele Christi zu einer Sonne im Lichtreiche der Gnade macht.

Der Begriff der Gnadenfülle schlechthin und besonders die in der heil. 947
Schrift selbst ausgesprochene Ungemessenheit der Gnade Christi führt von selbst zu der Frage, ob man sagen könne, daß die geschaffene Gnade Christi unendlich sei. Als etwas Geschaffenes und als inhärirende Form eines endlichen Subjektes kann sie selbstverständlich nicht schlechthin ein unendliches Wesen (infinitum in ratione entis) sein. Wenn sie unendlich ist, kann sie dieß höchstens sein innerhalb einer bestimmten Art des Seins, näher in ihrer eigenen Art als eine unendliche Gnade (infinitum in ratione gratiae), und so wird die Unendlichkeit in der einen oder andern Form allgemein von den TT. behauptet. Diese Unendlichkeit wollen einige TT. (bes. Skotisten) darin finden, daß die Gnade Christi die höchste und reichste sei, für welche die Creatur überhaupt empfänglich sei, und welche Gott überhaupt vermöge seiner absoluten Macht hätte verleihen können. Und in der That, wenn es einen bestimmten höchsten Grad der Gnade gäbe, über welchen hinaus kein weiterer denkbar wäre, müßte man diesen der Seele Christi zuschreiben; aber eben diese Voraussetzung leidet an erheblichen metaphysischen Schwierigkeiten. Nach der gewöhnlichen Lehre ist vielmehr die geschaffene Gnade Christi unendlich 1), abstrakt in sich selbst oder in ihrem physischen Wesen betrachtet, insofern, als ihr Maß, weil von der Weisheit Gottes nach der unendlichen Würde der Person Christi und der substanziellen Verbindung seiner Seele mit der unendlichen Quelle der Gnade zugemessen, ein solches ist, über welches hinaus in der einmal festgestellten Ordnung kein höheres und reicheres Maß denkbar ist, und welches das Gnadenmaß aller übrigen Creaturen so weit überragt, daß es nicht nur alle Vollkommenheit in sich vereinigt, welche in diesem sich findet, sondern auch nicht von ferne mit ihm in Vergleich kommen kann. Der hl. Thomas vergleicht die Gnade Christi auch in dieser Hinsicht mit dem Sonnenlichte im Verhältniß zu allem anderen Lichte innerhalb des von der Sonne beherrschten Planeten-

systems. Ueberdieß ist 2) die Gnade Christi, konkret in ihrer organischen Einheit mit der *gratia unionis* betrachtet, als von dieser getragen und gleichsam beseelt und informirt, auch insofern unendlich, als sie den durch sie gesetzten Handlungen Christi einen unendlichen Werth verleiht und die Seele Christi zum Prinzip der Gnadenmittheilung an unendlich viele Subjekte macht, oder m. a. W. als sie eine unendliche Würde und eine unerschöpfliche Kraft besitzt. Man könnte diese doppelte resp. dreifache Unendlichkeit eine comparative, moralische und virtuelle nennen.

948 Vgl. *Thom.* 3 p. q. 7 a. 11; de ver. q. 29 a. 3 u. Comp. theol. c. 215; zuweilen scheint auch er sich im Sinne der absoluten physischen Unvermehrbarkeit auszusprechen; seine Erklärer verstehen ihn jedoch allgemein im oben erklärten Sinne; s. dazu *Joh. a S. Thoma, Salm., Gonet, Suarez.* Ueber die skotistische Ansicht s. *Frassen* l. c.; die Skotisten mußten diese nach ihren philosophischen Prinzipien zulässige Ansicht vom theologischen Gesichtspunkte um so mehr festhalten, weil sie die andere Form der Unendlichkeit bestritten und daher für diese einen Ersatz schaffen mußten. Manche TT. unterscheiden hier die infinitas *negativa* als magnitudo, qua non est major, und die *positiva* als magnitudo major omni alia adeoque non admittens parem, und geben die erstere zu, während sie die letztere läugnen. Indeß ist dieser Unterschied nicht von wesentlichem Belange. Andere fassen die infinitas positiva in dem Sinne, wie bei der Unendlichkeit Gottes, als eine magnitudo, quae per infinitam additionem finitorum aequari non potest, und alsdann geht der Begriff derselben allerdings wesentlich über den der inf. negativa hinaus.

949 VI. Die sofort mit dem Ursprunge der Seele Christi ihr ertheilte Gnadenfülle schließt wesentlich ein, daß diese Seele gar nicht, wie die übrigen Creaturen, in der Gnade wachsen oder zu einer höheren Stufe fortschreiten konnte. Denn 1) jene Fülle war von Anfang an die höchste, welche in der von Gott festgestellten Ordnung denkbar ist. Ueberdieß findet 2) bei den bloßen Creaturen nur deßhalb ein Wachsthum in der Gnade statt, weil sie die Gnade von Außen empfangen und durch ihre eigene Mitwirkung mit der empfangenen Gnade wenigstens der höheren Gnade selbst sich würdig machen sollen, während sie an sich gar keine Gnade beanspruchen können; die Seele Christi hingegen war kraft der unendlichen Würde seiner Person von vornherein aller Gnade würdig, so würdig, daß sie durch keine eigene Thätigkeit würdiger werden konnte, und mit dieser Würde verträgt es sich gar nicht, daß ihr das Vollmaß der Gnade erst nach und nach durch das Verdienst ihrer Werke zu Theil würde. Sodann würde 3) das Wachsthum Christi in der Gnade zur Folge haben, daß seine Seele allmälig heiliger, gottwohlgefälliger und inniger mit Gott vereinigt werden könnte und müßte, als sie es von Anfang war, was an dem, der auch als Mensch der Heilige der Heiligen ist, sofort jedem christlichen Sinne absurd erscheinen muß. Endlich 4) fordert auch die Stellung Christi als des Hauptes und der Gnadenquelle für die übrigen Creaturen, daß er, der berufen ist, Anderen die Gnade zu erwerben und mitzutheilen, dieselbe nicht für sich selbst zu erwerben oder zu erschwingen habe, sondern im Gegentheil in der ganzen ihm zugedachten und gebührenden Fülle von Anfang an besitze.

950 Vgl. *Thom.* 3 p. q. 7 a. 12. Aus der Stelle Luk. 2, 52 über den Fortschritt Christi kann schon nach dem oben n. 937 Gesagten, was den Fortschritt in der Gnade betrifft, unmöglich ein eigentliches Wachsthum in der inneren Gnade seiner Seele gefolgert werden. Ueberdieß bedeutet hier „Gnade“ nur Wohlgefälligkeit und zwar speziell diejenige

Wohlgefälligkeit, welche dem Handeln und Wirken zu Gunsten resp. vor den Augen dessen, dem man wohlgefällig wird, anhaftet. Es ist also nur gesagt, daß der Knabe Jesus mit dem Fortschritte der Jahre immer mehr Gott und den Menschen Wohlgefälliges gethan habe. Bezüglich seiner inneren Gnade und der Gottwohlgefälligkeit seines Innern kann dieser Fortschritt in gottwohlgefälligem Wirken nur eine successiv größere Offenbarung und Bethätigung derselben darstellen. Gleichwohl ist es exegetisch nicht ganz zutreffend, dieses Letztere als den formellen Sinn des proficere gratia zu betrachten, da die gratia ebensowohl als eine Gnade vor den Menschen wie vor Gott bezeichnet wird. Vielmehr erscheint im Contexte als das Prinzip, durch dessen Bethätigung und Offenbarung der profectus *gratiae* erfolgte, die sapientia, deren Fortschreiten ganz naturgemäß, ähnlich wie das Wachsthum des Sonnenlichtes, als ein stets stärkeres Aufleuchten und Hervorleuchten, nämlich durch ihre Bethätigung in Worten und Handlungen, sich auffassen läßt. Dagegen bezeichnen allerdings in der Parallelstelle Luk. 2, 40 die Worte: gratia Dei erat cum illo (ἐπ' αὐτό sc. παιδίον) einen fortschreitenden Einfluß der Gottheit auf das Leben und Wirken der Menschheit Christi, aber nur einen solchen, welcher sich in dem äußeren Handeln und Wirken Christi zeigte.

VII. Aus denselben Gründen, aus welchen bei Christus der Fortschritt 951 von Gnade zu Gnade, wie er bei den bloßen Creaturen innerhalb des status viae stattfindet, ausgeschlossen ist, trifft bei ihm auch der Fortschritt von der gratia viae zur *gratia termini, patriae* oder *comprehensoris* nicht zu; m. a. W. die Gnade Christi war in keiner Weise eine noch keimartige und unvollendete, sondern schlechthin eine vollkräftige und vollendete Gnade (gratia consummata), und das lumen gratiae war bei ihm zugleich schon zum lumen gloriae vollendet. Da nämlich der Seele Christi die Gnade als die dem natürlichen Sohne Gottes gebührende Mitgift und vermöge der in ihm wohnenden Fülle der Gottheit zufloß: so mußte jene Seele naturgemäß die Vollkraft des durch die Gnade zu begründenden göttlichen Lebens besitzen. Eine Beschränkung dieser Vollkraft ist überdieß in vielfacher Hinsicht unwürdig und zweckwidrig. Denn ohne diese Vollendung hätte die Gnade Christi 1) nicht jene Fülle besessen, kraft deren sie von Anfang an das vollkommenste Abbild des göttlichen Lebens und das vollkommenste Vorbild alles übernatürlichen Lebens in den übrigen Creaturen darstellen sollte. Sodann wäre 2) in diesem Falle die Seele Christi von Gott wie ein Fremdling behandelt worden, der erst den Zutritt zu seinem Schooße verdienen muß, und sogar noch schlechter gestellt als die Engel, welche sofort nach ihrer Entscheidung für Gott vollendet wurden. Ferner 3) widerspricht es allen christlichen Begriffen, daß der Sohn Gottes auch seiner Menschheit nach nicht von vornherein so vollkommen durch Erkenntniß und Liebe mit Gott vereinigt gewesen sei, wie die übrigen Creaturen vereinigt werden sollen, und ein großer Theil derselben damals bereits vereinigt war. Endlich 4) ist die Gnade Christi ihm als dem Haupte der Menschheit verliehen worden, um diese zu ihrem übernatürlichen Endziele zu führen; als Führer der Menschen durfte er aber nicht erst selbst mit ihnen nach dem Endziele streben, sondern mußte sogleich an und in diesem Endziele stehen, um die Menschheit dorthin nach sich zu ziehen. Uebrigens ergibt sich dieser vollendete Charakter der Gnadenfülle Christi zugleich direkt und formell daraus, daß die hl. Schrift und die VV. mit ihr auch die Fülle der Wahrheit verbinden, wie unten gezeigt werden soll, und ist daher seine Gewißheit nicht bloß nach den hier angeführten theologischen Gründen zu bemessen.

952 Gegenüber dem einzigen etwas speciösen Argumente gegen die gratia consummata bemerkt *Thom.* 3 p. q. 19 a. 3: Ille, qui habet aliquid per meritum proprium, habet illud quodammodo per seipsum; unde nobilius habetur illud, quod habetur per meritum, quam id, quod habetur sine merito. Quia autem omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda, consequens est, quod ipse per meritum habuerit id, quod alii per meritum habent — *nisi sit tale aliquid, cujus carentia magis dignitati Christi et perfectioni praejudicet, quam per meritum accrescat.* Unde nec gratiam nec scientiam, nec beatitudinem animae nec divinitatem meruit; quia, quum meritum non sit nisi ejus, quod nondum habetur, oporteret, quod Christus aliquando istis caruisset, quibus carere magis diminuit dignitatem Christi, quam augeat meritum. Sed gloria corporis, vel si quid est hujusmodi aliud, minus est quam virtus merendi, quae pertinet ad virtutem caritatis.

§ 248. Die ursprüngliche Fülle der intellektuellen Vollkommenheit, oder der Wahrheit und Weisheit in der Seele Christi, insbesondere die Anschauung Gottes.

Literatur: *Lomb.* l. 3 dist. 13—14; dazu *Thom.*, *Bonav.*, *Scotus*, *Dion. Carth.*; *Thom.*, Comp. theol. c. 216; 3 p. q. 8—12 u. 15 a. 2; dazu *Val.*, *Suarez*, *Salm.*; *M. Canus*, de locis l. 12 cap. 13; *Petav.* l. 1 c. 1 sqq.; *Thomassin* l. 7; *Legrand*, de inc. diss. 9. c. 2; *Gotti* tract. 2; Kleutgen Abs. 11 Kap. 4 § 4—5; v. Schäzler im Katholik 1872. Bd. I.; Berlage § 33; Oswald, Christol. I. § 9; Kirschkamp, Das menschliche Wissen Christi, Würzb. 1873; *Morris*, Jesus the son of Mary, chap. 2. 11—15.

953 I. Aus der Integrität der beiden Naturen ergibt sich, daß Christus ebensowohl eine geschöpfliche Erkenntnißkraft wie einen geschöpflichen Willen gehabt hat; und obgleich jenes nicht so ausdrücklich definirt ist, wie dieses, ist es doch nicht weniger förmliches Dogma. Aus der Natur der Sache folgt aber auch mit Evidenz, daß alles Erkennen der Menschheit Christi durch einen Akt seiner menschlichen Erkenntnißkraft vollzogen werden mußte. Zwar kann und muß man von dem Menschen Christus sagen: er sei weise durch die ungeschaffene Weisheit Gottes; nicht aber ebenso: die Menschheit Christi erkenne durch den Akt der göttlichen Erkenntniß, wie alle TT. gegen Hugo v. St. Viktor lehren. Die Theilnahme der Seele Christi an der göttlichen Erkenntniß kann daher, wie bei allen geschaffenen Geistern, nur darin bestehen, daß diese Seele durch Einflößung göttlichen Lichtes zu einer gottähnlichen Erkenntniß erhoben wird.

954 II. Bezüglich der Wirkung des göttlichen Lichtes steht nun vor Allem fest, daß die Seele Christi vor allen übrigen Menschen wenigstens den Vorzug haben mußte, welchen die ersten Menschen und noch mehr die Engel besaßen, daß nämlich die Bethätigung ihrer Erkenntniß und ihres geistigen Lebens überhaupt, mit andern Worten der sogenannte Vernunftgebrauch und das darin enthaltene Selbstbewußtsein, nicht nach dem natürlichen Gesetze menschlicher Entwicklung erst allmälig und geraume Zeit nach der Geburt, sondern unmittelbar mit ihrem Ursprunge eintrat. Die hl. Schrift lehrt dieß ausdrücklich, und es folgt überdieß evident, wie aus dem Charakter des Ursprungs Christi als des Anfangs einer neuen geistigen Schöpfung, so auch aus der Würde der Person Christi und seiner Stellung als Haupt aller Creaturen. Wie aber zum Selbst-

bewußtsein Christi wesentlich das Bewußtsein von seiner göttlichen Persönlichkeit gehört, so muß auch dieses Bewußtsein von Anfang in ihm vorhanden gewesen sein.

Hebr. 10, 5: *Ingrediens mundum dicit:* hostiam et oblationem noluisti; corpus 955
autem aptasti mihi . . . . tunc dixi, ecce venio. — *Hieron.* in Jerem. 34, 22 deutet hierauf auch die Worte dieses Propheten: femina circumdabit *virum:* Juxta incrementa quidem aetatis per vagitus et infantiam proficere videbitur sapientia et aetate, sed perfectus vir in ventre femineo solitis mensibus detinebitur. — Innere Gründe. 1) Wie der Ursprung Christi auch dem Leibe nach in der von Gott selbst ausgehenden, sofort im Wesentlichen vollendeten Gestaltung desselben nicht minder den Charakter der Schöpfung hatte, als der Ursprung Adams: so konnte und mußte noch weit mehr sein Geist in seiner Vollkraft geschaffen werden, da in ihm noch weit mehr, als im Geiste Adams, der Grundstein und der Ausgangspunkt des geistigen Lebens der Menschheit gelegt werden sollte. — 2) Vollends ist es mit der göttlichen Würde der Person Christi absolut unverträglich, daß sie nicht sofort auch in ihrer Menschheit das Bewußtsein ihrer selbst gehabt, daß die mit der Weisheit selbst vereinigte Seele geraume Zeit nur ein vegetatives resp. animalisches Leben gelebt habe, und so die hypostatische Union nur eine rein physische und gleichsam mechanische gewesen sei, daß endlich die göttliche Person in ihrer Menschheit geraume Zeit nicht im Stande gewesen sein sollte, menschlich zu handeln und mithin für den Zweck ihrer Sendung thätig zu sein. Demgemäß denkt sich schon der allgemeine sensus fidelium Christus auch im Schooße und auf den Armen der Mutter nicht anders als im vollsten Gebrauche der Vernunft und schaudert mit Recht zurück vor dem Gedanken, daß es anders gewesen sein könnte. — 3) Noch mehr tritt der Widersinn dieses Gedankens hervor, wenn man Christus in seiner Eigenschaft als Haupt aller Creaturen mit den geistigen Geschöpfen vergleicht, welche von Anfang an den Gebrauch ihrer Vernunft hatten. In der That ist die entgegengesetzte Lehre wohl kaum Jemanden in den Sinn gekommen, der nicht (wie neuerdings Günther) das ganze Wesen der hypostatischen Union verkannte; und wenn der „Agnoetismus" überhaupt nach den VV. den Namen einer Häresie verdient, dann a fortiori dieser „Alogismus". — Vgl. zum Ganzen *Euseb. Caes.* dem. ev. l. 2 c. 8, wo er die Worte Ps. 21: *Ab utero matris meae Deus es tu,* also umschreibt: Tibi confisus sum, qui meus Deus et Dominus et Pater es; et confisus sum, non nunc primum in te sperare incipiens, sed tunc quoque, cum ab uberibus matris meae infantilem alimoniam accipiens putabar, ut reliqui hominum infantes, imperfectus esse et absque usu rationis. Non enim eram talis, licet mihi caeteris hominibus simile esset corpus. Sed neque item vi neque substantia plerisque eram similis, verum potius liberae solutus, tanquam agnus tuus, qui Deus es, cum ab illa usque aetate laete nutrirer, dico autem ab uberibus matris meae. Caeterum hoc nondum quispiam magnum arbitrabitur, si intelliget, quemadmodum prius quoque *in te projectus sum ex utero, et de ventre matris meae Deus meus es tu.* Cum enim adhuc intra cellam gestantis me in utero laterem, te tamen Deum meum videbam. Freilich meint *Petav.*, daß Eusebius hier nicht von der menschlichen Seele, sondern in arianisirendem Sinne von der Gottheit Christi rede, worauf eben der Ausdruck caeteris neque vi neque substantia similis hinweise.

Die angeführten inneren Gründe sprechen größtentheils auch dafür, daß bei Christus 956
im weiteren Verlaufe seines Lebens der Vernunftgebrauch nicht denselben Bedingungen unterlag, wie bei den übrigen Menschen, daß er also z. B. durch den Schlaf nicht unterbrochen wurde, indem von Christus ganz vorzüglich gelten muß, was die Braut im Hohen Liede (5, 2) von sich sagt: Ego dormio et cor meum vigilat.

III. Durch den mit der hypostatischen Union verbundenen Einfluß der 957
Gottheit wurde aber die Seele Christi nicht nur irgendwie über die natürlichen Bedingungen der menschlichen Erkenntniß hinausgehoben und so den ersten Menschen resp. den Engeln gleichgestellt. Sie wurde dadurch zu einer Erkenntniß erhoben und befähigt, welche die natürliche und übernatürliche Erkenntniß aller geschaffenen Geister ohne Vergleich übertrifft

und das vollkommenste Bild der Allweisheit und Allwissenheit Gottes ist. Demgemäß umfaßte sie in vollkommenster Weise nebst Gott die ganze wirkliche Welt und den Weltlauf, wie alles Gegenwärtige, so auch alles Vergangene und Zukünftige. Denn nur so läßt sich die „Fülle der Wahrheit“ oder „aller Schätze der Weisheit und der Wissenschaft“ und die „ungemessene Zutheilung des Geistes“ der Weisheit und der Wissenschaft (Joh. 3, 34 vgl. mit Is. 11, 2), wovon die hl. Schrift redet (s. oben n. 936), gebührend verstehen. Eine solche Erkenntniß gebührte dieser Seele als der Seele der ewigen Weisheit selbst, zumal dieselbe vermöge der hypostatischen Union mit dem Sohne Gottes zur Königin alles Geschaffenen bestellt war; sie gebührte ihr insbesondere auch als dem Haupte aller erkennenden Creaturen, denen sie an Weisheit und Wissenschaft so vorgehen mußte, daß sie alle zusammengenommen übertraf, und alle von ihr lernen konnten, wogegen es keine geben durfte, von welcher sie etwas hätte lernen können. Und eine solche Weisheit hat diese Seele nach dem Berichte der Evangelien auch thatsächlich bekundet, indem dieselben von dem menschlich handelnden und redenden Christus berichten, daß er die verborgensten Gedanken der Menschen gewußt und die mannigfaltigsten Geheimnisse der Zukunft vorherverkündet habe, ohne jemals anzudeuten, daß ihm diese Kenntnisse durch eine spezielle Offenbarung ad hoc von Gott mitgetheilt worden seien; im Gegentheil heißt es Joh. 5, 20, Jesus habe von Anfang an gewußt, welche nicht glauben und wer ihn verrathen würde.

958 Diese höchste positive Vollkommenheit bewährt und bekundet sich negativ in dem Ausschlusse jeder intellektuellen Unvollkommenheit. Zunächst ist 1) unbedingt in der Seele Christi das conträre Gegentheil des Wissens, der Irrthum, undenkbar; dieser würde nämlich eine positive Verunstaltung derselben enthalten, die ihrer Würde in ähnlicher Weise widerspricht, wie die Sünde. Aus demselben Grunde ist in Christus 2) keine solche Unwissenheit (oder die eigentliche *ignorantia* im Gegensatz zur einfachen nescientia) denkbar, welche irgendwie eine Makel oder einen Mangel an gebührender Vollkommenheit darstellen würde, wie a) die sogen. ignorantia *pravae dispositionis,* welche aus Schuld oder Irrthum hervorgeht, oder zu schuldbarem Handeln und irrigem Urtheile disponirt (z. B. die Unkenntniß in Bezug auf die Sündhaftigkeit einer Handlung), b) die sogen. ignorantia *privativa* (die als *mere* privativa von error, und als *vere* et *stricte* privativa von der ignorantia negativa = nescientia unterschieden wird), d. h. das Nichtwissen von Dingen, deren Kenntniß dem betreffenden Subjekte nach Stand und Beruf gebührt (z. B. bei einem Richter Unkenntniß in Bezug auf die Gesetze). Dagegen ist 3) nicht ausgeschlossen das Nichtwissen im Sinne der einfachen *nescientia,* nämlich bezüglich solcher Dinge, die das Subjekt nach Stand und Beruf nicht zu wissen braucht; vielmehr folgt ein solches Nichtwissen bezüglich gewisser Dinge nothwendig aus der Endlichkeit der Erkenntniß Christi. Vermöge der Erhabenheit des Standes, sowie der Universalität des Berufes und der Wirksamkeit Christi kann aber der Bereich dessen, was er nicht zu wissen brauchte, nur im Gebiete des Möglichen, nicht in dem des Wirklichen resp. der zur Verwirklichung bestimmten Ideen Gottes liegen. Daher in-

volvirt der Ausschluß der ignorantia bei Christus nicht, wie bei bloßen Menschen und den Engeln, bloß ein relativ vollkommenes und allseitiges Wissen, sondern ein bezüglich des Wirklichen oder zu Verwirklichenden schlechthin universales Wissen, weil für Christus in dieser Beziehung die nescientia zugleich eigentliche ignorantia wäre.

Die ausführliche Entwicklung des Schriftbeweises und der inneren Gründe siehe 959
bei Kleutgen a. a. O. — In der Tradition wurde die obige Lehre seit der nestorianischen Zeit geradezu als ein Corollar des richtigen Incarnationsbegriffes behandelt, indem man nicht bloß die Unwissenheit der Seele Christi in Bezug auf Lehren oder Prinzipien, sondern speziell auch in Bezug auf Thatsachen, namentlich den Zeitpunkt einer zukünftigen Thatsache, d. h. den Tag des Weltgerichtes, von Christus ausschloß und die Behauptung einer solchen Unwissenheit, obgleich gegnerischerseits dieselbe unter Berufung auf Mark. 13, 31 aufgestellt wurde, als Häresie ansah. Und zwar verwarf man das Nichtwissen des Gerichtstages nicht etwa bloß auf einen speziellen Grund hin, aus dem gerade diese Thatsache Christo nicht hätte unbekannt bleiben dürfen, sondern auf den allgemeinen Grund hin, daß in Christus kein Nichtwissen anzunehmen sei. So im Abendlande schon in der conf. Leporii: Dixi, imo ad objecta (sc. Arianorum) respondi, D. n. Jesum Christum *secundum hominem* ignorare. Sed nunc non solum dicere non praesumo, verum etiam priorem *anathematizo* prolatam in hac parte sententiam, quia *dici non licet, etiam secundum hominem* ignorare *Dominum prophetarum.* Als später im Orient die von ihrem Irrthum Agnoeten genannten Themistianer (ein nestorianisirender Zweig der Eutychianer, welcher gegenüber den anderen die Gebrechlichkeit oder Corruptibilität des Leibes Christi betonte und daraus auch die geistigen Schwächen ableitete) auftraten und ebenfalls unter Berufung auf Mark. 13, 31 Christo ein wirkliches Nichtwissen des jüngsten Tages zuschrieben, wurde diese Lehre geradezu als häretisch verworfen. Der erste und bedeutendste Gegner derselben, *Eulogius Alex.*, sagt unter Anderem (bei Phot. cod. 230 n. 10): Quicumque vel divinitati ipsius (Christi) vel humanitati ignorantiam adscribit, nunquam certissimae temeritatis crimen effugiet. Papst *Greg. M.*, der den Eulogius zur Bekämpfung der Irrlehre angetrieben hatte, belobte und bestätigte dessen Lehre in zwei Briefen (l. 10 ep. 35 u. 39); im zweiten heißt es: De doctrina vestra contra *haereticos*, qui dicuntur Agnoitae, fuit valde, quod admiraremur, quod autem displiceret, non fuit; und ferner: Res autem valde manifesta est, quia, quisquis Nestorianus non est, Agnoita esse nullatenus potest. Zugleich constatirt der Papst, daß die von Eulogius mit Stellen der griech. VV. belegte Lehre nicht minder den Zeugnissen der lat. VV. entspreche. Ebenso erscheinen die Agnoeten als Häretiker bei *Sophron.* in der ep. syn. ad Sergium, *Damasc.* de haeres. n. 85. Freilich reden einzelne Berichte davon, daß die Agnoeten, als Monophysiten die Gottheit mit der Menschheit in Eine Natur verschmelzend und darum nur ein Erkenntnißprinzip annehmend, selbst der Gottheit Christi die Unwissenheit zugeschrieben hätten; auch manche gegen dieselben vorgebrachten Argumente der VV. beziehen sich an sich wirklich nur auf die Gottheit, und *Leont. Byz.* scheint die Häresie eben nur in der absoluten, die Gottheit mit einbegreifenden Behauptung des Nichtwissens Christi zu finden (s. *Nat. Alex.* in saec. 6 diss. 7). Indeß wurde andererseits, besonders von *Sophron.* l. c. (*Hard.* III. 1190), an den Themistianern gerade die Monstrosität gerügt, daß sie, obgleich Monophysiten, von Christus als Menschen etwas behaupteten, was nur ein Nestorianer vernünftiger Weise behaupten könne; überdieß wurde, wie oben von Eulogius, so auch von *Greg. M.*, die katholische Antithese dahin formulirt, daß Christus wie der Gottheit nach, so auch der Menschheit nach nicht unwissend gewesen sei (s. bes. *Morris* l. c. cap. 13—14). Es ist jedoch nicht zu läugnen, daß der Vorwurf des Nestorianismus auch darum schon gerechtfertigt wäre, weil die Themistianer Christo schlechthin die Kenntniß des jüngsten Tages absprachen, indem sie dieß, wenn sie nicht geradezu der Gottheit die Unwissenheit zuschreiben wollten, nur durch Läugnung der hypostatischen Union thun konnten.

Allerdings scheinen manche VV. vor Nestorius, welche im Kampfe mit den 960
Arianern den von diesen aus dem „Nichtwissen des Sohnes" entnommenen Einwand gegen die Gottheit des Sohnes zu widerlegen hatten, zuweilen die betreffende Schriftstelle

auf ein Nichtwissen des Sohnes Gottes in seiner menschlichen Natur zu deuten und damit ein Nichtwissen der letzteren zuzugestehen. Indeß im schlimmsten Falle ist das keine dogmatische, sondern nur eine gelegentliche Aeußerung ad hominem, in dem Sinne nämlich: dato, non concesso, daß das Nichtwissen des Sohnes ein eigentliches Nichtwissen bedeute, so sei dasselbe doch nur der Menschheit zuzuschreiben. Uebrigens erklären und beweisen eben jene VV. zugleich, daß Christus auch als Mensch wirklich den Tag des Gerichtes gewußt habe, und lösen die Schwierigkeit an erster Stelle dadurch, daß das Nichtwissen nur eine scientia incommunicabilis des in die Welt gesandten Sohnes Gottes bedeute. Die betreffenden Aeußerungen der älteren VV. werden überdieß schon von Eulogius und Gregor d. Gr. auch dahin erklärt, daß es sich um ein Wissen nicht in der menschlichen Natur, sondern aus derselben handle; vgl. Kleutgen a. a. O. n. 209 ff. u. *Thomassin* l. c. c. 3—5. (Von den alten Gegnern der Agnoeten hat freilich *Leont. Byz.* die Lehre der älteren VV. preisgegeben und *Petav.* stellt dieselbe theilweise als unentschieden dar.) Die Anschauung der älteren VV. erhellt ferner daraus, daß sie die Berufung der Arianer auf die von Christus gestellten Fragen, welche nach ihnen Unwissenheit oder Ungewißheit bekunden sollten, durch den Hinweis auf die von Gott selbst an Adam und Kain gestellten Fragen abwiesen (s. Kleutgen n. 208).

961 Am schärfsten hat unter den VV. die Gleichförmigkeit des Wissens Christi mit dem göttlichen *Fulgent.* (resp. ad quaest. tertiam Ferrandi) betont, so daß er sie fast zur Gleichheit steigerte. Im Anschluß an ihn hat dann im M.A. *Hugo Vict.* (liber de sapientia animae Christi), freilich unter Beimischung des oben sub I erwähnten Irrthums, ausdrücklich von einer Gemeinschaft der göttlichen Allwissenheit gesprochen, und diese Ausdrucksweise wurde so allgemein, daß man in der ersten Zeit der Scholastik ernstlich die Frage behandelte, warum die Allwissenheit Gottes mittheilbar sei, während die Allmacht es nicht sei (vgl. *Lomb.* l. 3 d. 14). Man antwortete, die Allmacht fordere wesentlich die Identität mit dem unendlichen Wesen Gottes, die Allwissenheit aber fordere dieß nicht, sondern bloß eine Empfänglichkeit für den erleuchtenden Einfluß Gottes, resp. für seine intelligible Gegenwart. Uebrigens gab man immer zu, die Allwissenheit der Seele Christi unterscheide sich von der göttlichen durch ihre geringere Klarheit und endlich auch dadurch, daß sie nicht stets *actu* den ganzen Umfang des göttlichen Wissens umfasse, sondern bloß in der ihr eigenthümlichen intelligiblen Gegenwart des göttlichen Wesens *habitu* Alles erkenne, was Gott actu erkennt, indem sie dadurch unmittelbar und vollkommen in Stand gesetzt sei, in jedem Augenblicke Alles actu zu erkennen, was sie erkennen wolle (*Bonav.* in 3. d. 13 a. 2 q. 3). In der Folge fixirte jedoch die Scholastik allgemein die „Allwissenheit Christi" auf das Gebiet des Wirklichen oder der scientia *visionis*, während sie die erschöpfende Erkenntniß des unermeßlichen Gebietes des Möglichen der göttlichen Erkenntniß vorbehielt, wie denn auch die Gründe für die Fülle der Erkenntniß Christi direkt nur für das erstere Gebiet gelten; aber auch auf diesem Gebiet braucht man gar nicht anzunehmen, daß Christus beständig actu alles Einzelne erkenne.

962 In dieser Beschränkung ist die Lehre Axiom aller TT. geblieben. Dagegen wurde der Agnoetismus erneuert fast von sämmtlichen Reformatoren des 16. Jahrhunderts, welche allerdings für die beschränkte Aufgabe und Wirksamkeit ihres Christus demselben kein bedeutendes Wissen zuzuschreiben brauchten. Vgl. dagegen *Bellarmin*, de Christo l. 4 c. 1—5, der diesen Irrthum als ein Glied der reformatorischen Häresieen eingehend bekämpft. Dieß und vieles Andere haben diejenigen neueren TT., welche etwas dem Agnoetismus zuneigen, nicht gewußt oder nicht beachtet, während ihre Argumente sämmtlich von den älteren TT. wohl gekannt und längst widerlegt waren.

963 IV. Im Hinblick auf die Gründe, worauf die allseitige Vollendung der geschöpflichen Erkenntniß Christi beruht, steht auch fest, daß dieselbe seiner Seele von Anfang an schon seit der Empfängniß mitgetheilt war, und daß folglich später kein eigentlicher Fortschritt, nämlich vom Nichtwissen zum Wissen, stattgefunden, sondern nur ein Fortschritt in der Bethätigung und Offenbarung der ursprünglichen Weisheitsfülle, resp. in der Erwerbung einer neuen Form des Wissens, nämlich des Er-

fahrungswissens oder auch überhaupt des Wissens in der dem Menschen natürlichen Form, nachdem es vorher nur in rein geistiger Form vorhanden gewesen.

Den Ausschluß des eigentlichen Fortschrittes betonen viele VV., indem sie Luk. 2, 52 964 bloß von der Offenbarung des Wissens erklären (s. oben n. 939 u. Kleutgen a. a. O. n. 217). Allerdings argumentiren einige VV., bes. *Ambros.* und *Fulg.*, aus Lukas gegen die Apollinaristen zu Gunsten der Gleichartigkeit der menschlichen Seele Christi mit der unsrigen. Indeß 1. eben die genannten VV., namentlich *Fulg.*, behaupten anderswo die absolute Fülle des Wissens (vgl. *Thomassin.* l. c. c. 5). 2. Ihr Argument ist hinreichend gewahrt, wenn es auf den Fortschritt des Erfahrungswissens, resp. der natürlich-menschlichen Form des Wissens bezogen wird, noch mehr aber dadurch, daß die äußere Offenbarung der verborgenen Weisheit Christi nicht bloß, wie die der Weisheit Gottes, durch sichtbare äußere Werke, sondern durch weisheitsvolle menschliche Handlungen, also nicht bloß außer ihm, sondern an und in ihm stattfand, und mithin ebenso eine menschliche Seele voraussetzt, wie das menschliche Handeln überhaupt. Die Entschiedenheit der VV. in diesem Punkte gibt sich besonders darin kund, daß sie zuweilen den Worten des Evangelisten eine exegetisch nicht zu rechtfertigende figürliche Deutung geben, nämlich die: Christus sei fortgeschritten, indem er uns fortschreiten machte, oder in wiefern er in uns, als seinen Gliedern, fortschreite. Sie gingen indeß dabei von dem an sich ganz richtigen Gedanken aus, daß der äußere Fortschritt Christi das Vorbild unseres inneren Fortschrittes sei, und daß Christus demselben sich nur deßhalb unterworfen habe, weil er im Aeußeren uns vollkommen ähnlich sein wollte. Zur Sache bemerkt sehr schön *Bernard.* (super „Missus est“ serm. 2): Neque enim minus habuit sapientiae, vel potius non minor fuit sapientia Jesus conceptus quam natus, parvus quam magnus. Sive ergo latens in utero, sive vagiens in praesepio, sive jam grandiusculus interrogans doctores in templo, sive jam perfectae aetatis docens in populo, aeque profecto plenus fuit Spiritu Sancto. Nec fuit hora in quacumque aetate sua, in qua de plenitudine, quam in sua conceptione accepit in utero, vel aliquid minueretur, vel aliquid eidem adderetur. Sed a principio perfectus, a principio inquam plenus spiritu sapientiae et intellectus etc. Nam quod de sapientia et gratia hic (Luc. 2, 52) dictum est, non secundum quod erat, sed secundum quod apparebat intelligendum est: non quia videlicet ei novum aliquid accideret, quod ante non haberet, sed quod accidere videretur, quando voluit ipse ut videretur. Tu homo, cum proficis, non quando nec quantum vis proficis; sed te nesciente tuus moderatur profectus, tua vita disponitur. At vero puer Jesus, qui disponit tuam, ipse disponebat et suam et, quando volebat et quibus volebat, sapiens apparebat, quando et quibus volebat, sapientior, quando et quibus volebat, sapientissimus, quamquam in se nunquam esset nisi sapientissimus. — Ueber den inneren Fortschritt s. u. n. 976.

V. Während die VV. in der Regel nur allgemein von der Fülle und 965 Vollkommenheit der geschöpflichen Erkenntniß Christi reden, haben die TT. des Mittelalters auch die Natur und den Organismus derselben in Betracht gezogen und im Wesentlichen mit einer, in theologischen Fragen seltenen, absoluten Einstimmigkeit darüber geurtheilt.

Hiernach bildet den wesentlichsten und auszeichnendsten Theil, gleichsam den Kern und Stern der Weisheitsfülle der Seele Christi die *scientia beata*, oder die ursprüngliche unmittelbare Anschauung Gottes; und wie diese schon ihrem Begriffe nach eine gottförmige Erkenntniß ist, so ist sie das bei Christus um so mehr, als er sie in einem Grade und Maße besitzt, daß sie die Anschauung aller Creaturen in demselben Verhältniß übertrifft, wie die Gnade Christi jede andere Gnade. Abgesehen davon, daß diese Anschauung schon aus den (oben n. 951) für die gratia consummata angeführten Gründen sich ergibt: ist gerade sie vor Allem in der Fülle der

Wahrheit und Weisheit enthalten, welche die hl. Schrift der Menschheit Christi zuschreibt, und noch ausdrücklich in den zahlreichen Stellen hervorgehoben, worin Christus als der Augenzeuge der göttlichen Dinge bezeichnet wird. Ueberdieß steht gerade sie in besonders enger und nothwendiger Verbindung mit der hypostatischen Union, indem durch sie das der letzteren entsprechende gottmenschliche Selbstbewußtsein bedingt wird, und erst in ihr die durch die substanzielle Union begründete und geforderte lebendige Union der Menschheit mit der Gottheit zum Abschluß gelangt. Die Schwierigkeiten, welche aus dieser Lehre für die Erklärung des Erdenlebens und namentlich des Leidens Christi sich ergeben, können die Unantastbarkeit des für sie sprechenden, durch mindestens sechs Jahrhunderte absolut einstimmigen Consensus der TT. nur verstärken, indem das Ringen der TT. mit diesen Schwierigkeiten beweist, wie fest die davon betroffene Lehre im kirchlichen Bewußtsein stand.

966 In neuerer Zeit haben nicht nur die Güntherianer, sondern auch andere, sonst korrekte TT., diese Lehre einfach als „Meinung vieler TT." behandelt und deßhalb geglaubt, von ihr abweichen zu dürfen. Aber diese „Meinung" wurde vor unserem Jahrhundert von allen TT. ohne Ausnahme und zwar als durchaus sichere Lehre vorgetragen, und deren Läugnung von sehr Vielen strenge censurirt (s. bes. *Petav.* l. c. cap. 4 und *Suarez,* disp. 25 sect. 2). *Tolet.* sagt sogar von seiner Zeit, daß alle TT. die Läugnung als häretisch betrachteten.

967 Schriftbeweise in Verbindung mit theologischen Gründen. 1. Zunächst spricht für die visio beata die Schriftlehre von der Fülle der Wahrheit in Christus und zwar in doppelter Weise. Erstens erklärt der hl. Paulus (1 Cor. 13, 9—12) jede andere Erkenntniß Gottes außer der Anschauung als Stückwerk und als Kindesweisheit; als eine solche ist aber die Fülle der Wahrheit und Weisheit in Christus undenkbar. Sodann ist die Fülle der Wahrheit, Weisheit und Wissenschaft in Christus nicht minder der Quell und das Vorbild, woraus alle uns zu Theil werdende Wahrheit stammt, als seine Gnade Quelle und Vorbild all unserer Gnade ist; folglich muß sie auch den Vollbesitz der höchsten Wahrheit enthalten, durch den wir selbst erst die volle Wahrheit erlangen.

968 2. Außerdem wird bei Johannes wiederholt darauf hingewiesen, daß Christus, im Unterschiede von allen andern Zeugen, namentlich von den früheren, den Propheten, ein Augenzeuge der göttlichen Dinge sei; da er aber in seiner Menschheit Zeuge war, mußte er auch in dieser Augenzeuge sein. Zuerst betont dieß der Evangelist schon im Prolog seines Evangeliums, im Anschluß an seine Worte von der Fülle der Wahrheit (V. 18): Deum nemo *vidit* unquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse ennarravit [sc. ut videns]; ferner der Täufer (Joh. 3, 32): Et quod *vidit* et audivit, hoc testatur; sodann Christus selbst (3, 11): Amen, amen dico tibi, quia, quod scimus, loquimur et quod *vidimus* testamur (vgl. 8, 38: Ego, quod *vidi apud Patrem meum,* loquor), et testimonium nostrum non accipitis. Si terrena dixi vobis et non creditis, quomodo, si dixero vobis coelestia, credetis? Et [tamen, quum credatis haec prophetis, mihi multo magis credere deberetis, quia] nemo ascendit (ἀναβέβηκε) in coelum [sc. ad videndum coelestia], nisi qui descendit de coelo, Filius hominis, qui est in coelo. Hier wird als Grund des Christo allein möglichen Schauens sein Aufsteigen in den Himmel angegeben, was ihm nur seiner Menschheit nach zukommt und zwar deßhalb zukommt, weil er mit seiner Gottheit vom Himmel in die Menschheit herabgestiegen ist, ohne den Himmel zu verlassen; demnach erscheint das Sein des Menschensohnes im Himmel nicht bloß auf Christus als Gott, sondern gerade zunächst auf Christus als Mensch bezogen, und dasselbe muß dann auch von dem Sein im Schooße des Vaters Joh. 1, 18 gelten (vgl. *Ribera* in h. l.). Jedenfalls lassen sich alle diese Stellen nur höchst gezwungen auf ein Schauen, das Christo seiner Gottheit nach zukäme, beschränken, weil dann die seelische Erkenntniß Christi, die doch unmittelbar seinem Zeugnisse zu Grunde liegt, übergangen oder gar nicht in Gegensatz zu der Erkenntniß der Propheten gestellt würde. Wird aber eben sie zunächst oder doch einschließ-

lich in ihrer Vollkommenheit betont, dann ist sie auch als Anschauung der göttlichen Dinge und besonders des Vaters um so nachdrücklicher bezeichnet, weil sie als die dem Sohne Gottes im Schooße des Vaters zukommende Anschauung dargestellt wird. Vollends bringt es ja schon die Natur der Sache mit sich, daß der *auctor et consummator fidei* (Hebr. 12, 1) selbst nicht im Dunkel des Glaubens oder einer noch unvollendeten Wissenschaft wandeln durfte, und daß der höchste Lehrer, in dem Gott selbst zu uns redet und uns erscheint, nie von der Anschauung Gottes ausgeschlossen sein konnte; und in diesem Zusammenhange mit dem eminenten Lehramte Christi liegt auch zum großen Theil die Wichtigkeit unserer Lehre für die Auffassung des ganzen Christenthums. Vgl. v. Schäzler a. a. O. S. 530 ff.

3. Auch die wiederholten Aeußerungen Christi, daß er den Vater kenne und 969
wisse, daß er wisse, woher er gekommen, können nur von einer intuitiven Erkenntniß seiner Gottheit, in der er mit dem Vater Eins ist, verstanden werden, und zwar um so mehr, als die Kenntniß des Vaters im Grunde Eins ist mit dem menschlichen Bewußtsein Christi von sich selbst als dem Sohne Gottes oder von seiner eigenen göttlichen Person und so das gottmenschliche Selbstbewußtsein einschließt. Denn es wäre absurd, daß Christus als Mensch von sich selbst als göttlicher Person nur durch den Glauben Kenntniß haben sollte; für ein den Glauben ausschließendes Wissen in dieser Beziehung, das nicht zugleich Anschauung wäre, gibt es in der Offenbarung keinen Anhalt und keine Analogie; ein solches Wissen ist auch überhaupt kaum möglich, und jedenfalls ist für die Seele Christi die intuitive Erkenntniß der göttlichen Person, welcher sie angehört, die einzig sachgemäße und würdige Form des gottmenschlichen Selbstbewußtseins. In diesem Selbstbewußtsein muß nämlich die Seele Christi sich als in der göttlichen Person subsistirend erkennen und mithin diese ebenso unmittelbar und in sich erkennen, wie sie sich selbst erkennt. Es ist daher begreiflich, daß die Güntherianer, indem sie die hypostatische Union zerstörten, auch gegen die Anschauung Gottes in Christus sich ereifern konnten. Aber schwer begreiflich ist es, wie einige neuere TT. bei einem richtigen Begriffe von der hypostatischen Union sich dagegen verwahren konnten, ohne zu bedenken, daß sie dadurch die Union selbst gefährdeten; denn wenn die Seele Christi nicht sich selbst in der göttlichen Person schaut, dann muß sie in ihrem Selbstbewußtsein entweder von ihrer Persönlichkeit abstrahiren oder sich als Person für sich denken. Jedenfalls würde ohne die Anschauung die hypostatische Union nicht diejenige Form der Lebendigkeit erlangen, welche ihr als einer Union von Geist zu Geist zukommt und zwar, wenn schon nicht ebenso wesentlich, so doch eben so naturgemäß zukommt, wie in der Union des Geistes mit dem Leibe letzterem die Gemeinsamkeit der Empfindung zukommt. Wenn ferner der Apostel die uns aus Gnade zu Theil werdende Anschauung dahin formulirt: cognoscam sicut et cognitus sum: dann muß dieses gleichförmige Wechselerkennen unbedingt und nothwendig zwischen der Seele Christi und seiner Gottheit stattfinden. Ohnehin ist ja die Gottheit durch die hypostatische Union schon unendlich inniger mit der Seele Christi vereinigt oder vielmehr in ihr Innerstes eingesenkt (resp. diese in sie eingetaucht), als sie sich mit den Seelen der Heiligen zur Herstellung der Anschauung vereinigt; und sie ist daher nothwendig derselben auch so gegenwärtig, daß sie als forma intelligibilis die Erkenntniß derselben befruchtet und bestimmt. Wenigstens würde unter diesen Umständen der Ausschluß der Seele Christi von der Anschauung Gottes oder ihre Verbannung von dem Angesichte Gottes unendlich schwerer zu begreifen sein, als die allerdings für die Leidensfähigkeit Christi erforderliche Suspension des natürlichen Einflusses der Anschauung auf den gesammten Seelenzustand Christi; und so müßte man a priori die Anschauung unbedingt so lange präsumiren, als nicht die deutlichste Lehre der Offenbarung dagegen spräche. Viele andere mehr oder minder in's Gewicht fallende und mit der Schriftlehre zusammenhängende Gründe s. bei *Canus* a. a. O.

In der Tradition geben zwar die VV. nur wenige spezielle Zeugnisse an die 970
Hand; aber ihre allgemeine Doctrin über die ursprüngliche Vollkommenheit der Erkenntniß Christi enthält implicite auch diese Lehre. Ausdrücklich und nachdrücklich ist die Anschauung gelehrt von *Fulgent.* l. c., der die aus der hypostatischen Union folgende plena notitia divinitatis sogar so sehr betont, daß er dieselbe nahezu mit der eigenen Erkenntniß Gottes gleichstellt. (Seine weitläufig ausgeführte Thesis lautet: Perquam durum est et a sanitate fidei prorsus alienum, ut dicamus, animam Christi non plenam suae dei-

tatis habere notitiam, cum qua naturaliter unam creditur habere personam). Gelegentlich weist auch *August.* (l. 83 qq. q. 65) ziemlich deutlich darauf hin, indem er, die Umstände der Auferweckung des Lazarus und der Auferstehung Christi vergleichend, bemerkt: dort versinnbilde das mit dem Schweißtuche bedeckte Gesicht des Lazarus den irdischen Zustand der Gerechten, die Gott „bloß im Spiegel und Räthsel sehen"; bei Christus bedeute aber die Zurücklassung des Schweißtuches, daß Christus allein im Fleische das geistige Auge ganz frei gehabt, non linteis implicatus, ut eum aliquid lateret.

971 Hiernach stellt sich die allgemeine Lehre der TT. (auf welche das Conc. Prov. Col. p. I cap. 19 hinweist) als konsequente Entwicklung aus den Glaubensquellen dar. Dabei wurden die Schwierigkeiten nicht verkannt, welche sich aus der Lehre in sofern ergeben, als natürlicherweise nicht nur das Leiden der Seele Christi, sondern auch die normale Fortführung ihrer natürlichen animalischen Lebensfunktionen sich mit der Anschauung Gottes nicht verträgt. Aber man löste diese Schwierigkeiten damit, daß eben der ganze Christus als innigste Vereinigung des Höchsten mit dem Niedrigsten das Wunder aller Wunder sei, und daß folglich auch in seinem innern Leben ähnliche Wunder eher zu erwarten als auszuschließen seien — freilich keine solchen Wunder, die etwas innerlich Widersprechendes möglich machen. Um solche handelt es sich aber hier nicht, sondern bloß um die Verhinderung des natürlichen Einflusses eines Seelenzustandes auf den andern, welche bei Christus eben vermöge seiner göttlichen Kraft möglich war. Von der Möglichkeit des Leidens wird später die Rede sein. Ueber die Verhinderung der natürlicherweise aus der Anschauung Gottes entstehenden Verzückung (raptus) sagt *Thom.* de ver. q. 13 a. 3 ad 2: Christus ex hoc, quod erat Deus et homo, habebat plenariam potestatem supra omnes partes animae suae et super corpus. Unde ex virtute Deitatis, secundum quod nostrae reparationi competebat, permittebat unicuique potentiarum animae agere id, quod est ei proprium, ut dicit Damascenus. Et sic non erat necessarium in ipso, quod fieret redundantia ex una potentia ad aliam, neque quod una potentia a suo actu abstraheretur per vehementiam actus alterius. Unde per hoc, quod intellectus ejus videbat Deum, non oportebat aliquam abstractionem a corporeis sensibus fieri. Secus autem est in aliis hominibus, in quibus ex quadam colligantia potentiarum animae ad invicem sequitur de necessitate, quod fiat redundantia vel impedimentum ex una potentia in aliam. — Im Allgemeinen vgl. über die visio von den citirten TT. nebst *Canus* bes. *Suarez, Gotti*, v. Schäzler, Kleutgen.

972 Obgleich die intuitive Gotteserkenntniß der Seele Christi im Verhältniß zu der der Creaturen als eine volle und ungemessene zu bezeichnen ist: so ist doch auch sie, als eine immerhin endliche, der göttlichen Erkenntniß nicht adäquat, und daher nicht, wie diese, eine comprehensive Erkenntniß Gottes. Deßhalb kann sie auch nach der gewöhnlichen Lehre nicht den ganzen Inhalt der göttlichen Macht, mithin nicht alle möglichen Dinge umfassen. Wohl aber umfaßt sie alle Rathschlüsse Gottes in Betreff seines Wirkens nach Außen oder diejenigen göttlichen Ideen, welche zur Verwirklichung bestimmt sind, und in diesen Rathschlüssen und Ideen erkennt sie dann auch die durch dieselben zu verwirklichenden Dinge selbst.

973 VI. Da schon die scientia beata Christi für sich allein die Erkenntniß aller Dinge in sich enthält, und gerade durch sie die Seele Christi der Weisheit Gottes im höchsten Maaße ähnlich wird: so könnte es scheinen, als ob in Christus keine andere Form des eingegossenen, d. h. von Gott durch übernatürliche Erleuchtung mitgetheilten, Wissens anzunehmen sei. Nichtsdestoweniger ist es fast allgemeine Lehre der TT., daß Christus neben der *scientia beata* noch eine andere *scientia infusa* gehabt, durch welche er in der Form des den Engeln eigenthümlichen Erkennens namentlich alle Dinge außer Gott, und zwar nicht bloß die natürlichen, sondern auch die übernatürlichen, in vollkommenster und darum ebenfalls intuitiver, nach Einigen

sogar in comprehensiver Weise erkannt habe. Obgleich aber auch die scientia beata eine sc. infusa und sogar die sc. infusa per exc. ist: so wird doch dieser generische Name (ähnlich wie der Name animal) zugleich als spezifischer für die unvollkommenere Form des Genus gebraucht.

Das Vorhandensein einer solchen scientia infusa neben der beata ist 974
jedoch, wie Suarez bemerkt, entfernt nicht so gewiß wie das der letzteren, da eben in Voraussetzung der letzteren die allgemeinen Ausdrücke der Schrift und der VV. über die Vollkommenheit der Erkenntniß Christi schon einen befriedigenden Inhalt gewinnen. Die Annahme jener scientia infusa stützt sich vielmehr ausschließlich auf theologische Gründe, namentlich darauf, daß die Seele Christi als die Königin aller geschaffenen Geister alle diesen eigenthümliche Formen der Erkenntniß haben müsse, um in jeder Form geistiger Vollkommenheit ihnen vorzugehen. Dazu kommt, daß zwar beim Schöpfer die erschöpfende Erkenntniß seiner Werke einzig in der Erkenntniß seiner selbst enthalten sein kann und muß, bei den geschöpflichen Intelligenzen aber naturgemäß neben der Erkenntniß der Dinge in Gott (der cognitio matutina bei *Aug.*) für eine direkte Erkenntniß der Dinge in sich selbst (die cognitio vespertina) Raum bleibt, und mithin ihre Erkenntniß erst dann schlechthin vollkommen ist, wenn sie auch die letztere Form des Erkennens besitzen. Wie demnach schon bei den seligen Engeln neben der cognitio matutina noch die vespertina fortbesteht, so mußte die letztere auch in Christus der ersteren zugesellt werden. Manche TT. fügen noch hinzu: Christus habe die sc. infusa neben der beata deßhalb besitzen müssen, weil er nicht bloß comprehensor, sondern auch viator gewesen, seine ihm in letzterer Beziehung eigene Willensthätigkeit aber nicht durch die scientia comprehensoris geleitet werden durfte und mithin, da diese das Dunkel des Glaubens ausschloß, durch ein zweites übernatürliches Wissen habe geleitet werden müssen; und diese TT. nehmen dann auch an, daß die scientia infusa in der Seele Christi ihre eigene Aufgabe habe nicht bloß bezüglich der Dinge außer Gott, sondern auch bezüglich Gottes selbst, und nicht bloß bezüglich der natürlichen Dinge, sondern auch der übernatürlichen.

Die vielen Einzelfragen, auf welche die älteren TT. bezüglich der scientia infusa 975
sich einließen, übergehen wir schon deßhalb, weil sie vorherrschend mehr philosophischer als theologischer Natur und zum Theil auch sehr controvers sind. S. darüber *Thom.*, *Suarez*, *Phil. a ss. Trin.*, *Gotti* ll. cc. Jedenfalls muß man annehmen, daß es in Christus außer der scientia beata bezüglich der Geschöpfe eine rein geistige Erkenntniß gab, welche derjenigen der Engel analog war und sogar in ihrer Art dieselbe übertraf, welche daher nicht in der Form des von Sinn und Phantasie abhängigen menschlichen Denkens geübt wurde. Die hier in Rede stehende scientia infusa bezeichnen die TT. ebenso, wie die scientia beata, auch als eine *per se* infusa (im Gegensatz zur infusa per accidens), weil dieselbe nicht bloß bez. ihres übernatürlichen, sondern auch bez. ihres natürlichen Inhaltes, ihrer Art nach so beschaffen ist, daß sie durch natürliche menschliche Thätigkeit nicht erworben werden konnte.

VII. Neben der gottförmigen scientia beata und der engel- 976
förmigen scientia infusa nehmen endlich die meisten TT. noch eine scientia infusa *per accidens* an, worin Christus auch die menschliche Form der Erkenntniß, welche natürlicher Weise erst durch eigene menschliche Thätigkeit erworben wird, ähnlich, wie dieß bei den ersten Menschen an-

genommen wird, von Anfang an durch übernatürlichen göttlichen Einfluß besessen habe. Die ältesten Scholastiker (auch der hl. Thomas in jüngeren Jahren) und später die Skotisten lehrten demgemäß: die eigene menschliche Thätigkeit habe bei Christus gar keine habituelle Erweiterung seines menschlichen Erkennens auch nur bezüglich der Form desselben bewirkt, sondern habe zu der vorhandenen Kenntniß nur die aktuelle Empfindung oder Erfahrung hinzutreten lassen, in der Weise, wie es Hebr. 5, 9 heißt, Christus habe durch sein Leiden Gehorsam gelernt, d. h. gekostet. Der hl. Thomas will hingegen (3 p. q. 1 a. 2) auf diesem Gebiete die naturgemäße Entwicklung der menschlichen Seele Christi gewahrt wissen und lehrt demgemäß, namentlich im Hinblick auf Luk. 2, 52, einen allmäligen inneren Fortschritt des habituellen Wissens Christi in seiner menschlichen Form. Lugo hat beide Ansichten zu vereinigen gesucht durch ein successives Zusammenwirken des göttlichen Einflusses mit der natürlichen Thätigkeit, welches eintrete im Verhältniß zu den Stadien, welche die letztere durchlaufe.

§ 249. Die Fülle der ethischen Vollkommenheit oder der Heiligkeit und Gerechtigkeit des menschlichen Willens Christi, besonders dessen absolute Unsündlichkeit.

Literatur: *Lomb.* l. 3 dist. 12, dazu *Thom.*, *Bonav.*; *Thom.* 3 p. q. 7 und q. 15 ad 1. 2. 4; dazu *Salmant.*, *Gonet*, *Suarez*, *Lugo*; *Petav.* l. 11 l. 5. 10; *Thomassin.* l. 5 c. 10—13 u. l. 6 c. 1 sqq.; *Reynaud* l. 4 sect. 2; Kleutgen Abh. 11 Cap. 5 § 1; *Franzelin* th. 43; Oswald, Erlös. I. § 8.

977 I. Wie die Fülle der Gnade in dem Erkenntnißvermögen Christi sich als eine Fülle übernatürlichen göttlichen Lichtes offenbart: so offenbart sie sich ebenso nothwendig in seinem Willen als eine Fülle himmlischer Gluth, oder übernatürlicher Kraft und Neigung zu allem sittlich Guten, insbesondere zu der erhabensten und glühendsten Liebe zu Gott, welche ihm von Anfang an in solcher Vollkommenheit eingeflößt war, daß seine Heiligkeit und Gerechtigkeit die aller Heiligen und Seligen ohne Vergleich übertraf.

978 Diese ursprüngliche und höchste Vollendung der Heiligkeit und Gerechtigkeit des Willens Christi wird keineswegs dadurch ausgeschlossen, im Gegentheil gefordert, daß Christus in seiner Menschheit für uns sittliches Vorbild sein sollte. Denn er sollte dieß nicht sein, wie eine Creatur für die andere, in Bezug auf die selbstthätige Erwerbung der sittlichen Vollkommenheit, sondern, wie Gott, als Vorbild oder Muster des Inhaltes der sittlichen Vollkommenheit. Sein sichtbares menschliches Wirken sollte nur dazu dienen, diesen Inhalt im Werke zu bethätigen und dadurch uns zur Uebung und Erwerbung jener Vollkommenheit anzuleiten; und die Macht seines Beispieles beruht gerade darauf, daß in der sittlichen Vollkommenheit der Menschheit Christi Gott selbst seine eigene Vollkommenheit darstellt. Inwiefern aber das Beispiel auch die Möglichkeit der Tugend zeigen soll, beweist die Uebung der ursprünglich vollendeten Tugend in Christus nicht weniger, sondern noch mehr, als die Erwerbung der Tugend, die Macht der Gnade Gottes, worauf sich jene Möglichkeit zurückführt. — Ebenso wenig schmälert die Anschauung Gottes von Seiten der Seele Christi die Macht ihres Beispieles, sondern erhöht dieselbe, theils dadurch, daß sie uns die Tugend Christi als Nachbild und Ausdruck des von ihm geschauten göttlichen Vorbildes zeigt, theils dadurch, daß sie uns erst recht die Größe der Herablassung offenbart, womit Christus, um uns ein Beispiel der Selbstverläugnung zu geben, auf den allseitigen Vollgenuß der ihm gebührenden Seligkeit verzichtete.

II. In Hinsicht auf ihre definitive Vollendung war die sittliche 979
Vollkommenheit Christi von Anfang an ebenso abgeschlossen, wie die der Seligen durch die Anschauung Gottes, und mithin ebenso, wie diese, nicht nur keines Wachsthums fähig, sondern auch unverlierbar; sie war überdieß, zumal was die Liebe zu Gott betrifft, nicht nur habituell vollendet, sondern auch in ununterbrochenem Akte thätig. Wenn aber schon bei den Seligen in Voraussetzung ihres seligen Zustandes die höchste sittliche Vollendung, als aus jenem sich nothwendig ergebend, ihnen natürlich ist: dann ist sie das bei der Seele Christi noch weit mehr, aus einem dreifachen Grunde: 1) weil das Prinzip dieses Zustandes, die vollendete Gnade, der Seele Christi vermöge ihres substanziellen Seins zukommt; 2) weil die sittliche Vollkommenheit der Seele Christi nichts Anderes ist als die Heiligkeit und Gerechtigkeit einer göttlichen Person in einer ihr angehörigen Natur; 3) weil diejenige Liebe, welche bei jedem Wesen die natürlichste ist, die Selbstliebe, in der Seele Christi nichts Anderes ist als die Liebe zu seiner göttlichen Person oder vielmehr die Liebe dieser göttlicheu Person zu sich selbst. Da nun alle sittliche Vollkommenheit in letzter Instanz Liebe Gottes ist, so ist dieselbe in ihrer höchsten Form und in höchster Aktualität der Seele Christi in dem Maaße natürlich, daß sie in keiner Weise durch eine ihr vorausgehende freie Selbstentscheidung bedingt werden, oder diese Selbstentscheidung doch nur als die bewußte und sofort absolut vollendete Vollziehung der Liebe zu Gott betrachtet werden kann. Das Verhältniß zwischen der inneren sittlichen Vollkommenheit und dem ihr entsprechenden sittlichen Handeln ist daher bei der Seele Christi ähnlich zu bestimmen, wie bei seiner Gottheit, so daß beiderseits das sittliche Handeln nur die Bethätigung der ihm als dem Sohne Gottes natürlichen Liebe zu seinem Vater darstellt.

Nur wenige TT. nehmen an, daß bei Christus eine freie Entscheidung we- 980
nigstens logisch der Erlangung der *gratia consummata* vorausgegangen sei. Wenn der hl. Thomas zuweilen sagt, die sanctificatio Christi sei secundum modum justificationis adultorum per motum liberi arbitrii in Deum geschehen: dann will er dadurch gewiß nur einen motus *concomitans,* resp. disponens per modum voluntariae *susceptionis* verstehen, und auch unter diesem motus braucht man nicht den Akt der Liebe selbst, sondern nur den aus der Liebe hervorgehenden Entschluß zur Bethätigung derselben in der Erfüllung des göttlichen Willens zu verstehen.

III. Am deutlichsten tritt der Vorzug der angeborenen sittlichen Voll- 981
kommenheit der Seele Christi und deren ganz besondere und einzige Aehnlichkeit mit der Heiligkeit Gottes darin hervor, daß jene Seele dem Dogma zufolge nicht nur thatsächlich von aller Sünde frei war, sondern auch von Anfang an durchaus zu jeder Sünde unfähig, resp. für dieselbe unempfänglich war.

Die thatsächliche Sündenlosigkeit Christi ist in der hl. Schrift vielfach 982
in der formellsten Weise ausgesprochen, namentlich mit Bezug darauf, daß Christus eben durchaus sündenlos sein mußte, um vor Gott der reine Priester und das makellose Opfer für die Sünder zu sein (z. B. Hebr. 7, 26 f.; 9, 14), und daß seine Gemeinschaft mit unserem Elend nicht auch bis auf die Sünde sich erstreckte. Insbesondere ist die ursprüngliche Freiheit von

der Erbsünde dadurch ausgesprochen, daß der Engel die Frucht Maria's als „das Heilige, was aus dir geboren wird", bezeichnete.

983 Die Unfähigkeit Christi zur Sünde, und zwar zunächst zu jeder aktuellen Sünde, ist in der hl. Schrift nicht formell ausgesprochen; sie ergibt sich aber zur Genüge theils schon aus der emphatischen Weise, worin jede aktuelle Sünde von Christus ausgeschlossen und die in ihm vorhandene Fülle von Gnade und Wahrheit betont, theils daraus, daß Christus (Dan. 9, 24) als „der Heilige der Heiligen" bezeichnet wird. Um so deutlicher ist sie Lehre der gesammten Tradition und vom Conc. VI. in der Verdammung des Monotheletismus definirt (s. oben n. 109) durch den Satz, daß der menschliche Wille Christi, weil ganz vergöttlicht und unter der Leitung der Gottheit stehend, mit dem göttlichen Willen nicht in Widerspruch treten könne.

984 Innerlich begründet ist die absolute Unsündlichkeit der Seele Christi schon in ihrer accidentellen Heiligkeit und Vergöttlichung oder in ihrer heiligen und göttlichen Beschaffenheit, welche in der ihr von Anfang an eigenen Fülle der Gnade, speziell in der die Anschauung Gottes in sich schließenden *gratia consummata*, gegeben ist. Wenn dieß indeß der einzige Grund wäre, würde sich die Impeccabilität der Seele Christi formell und der Art nach nicht von der Impeccabilität der Seligen unterscheiden; der Unterschied könnte nur darin bestehen, daß der Grund der Impeccabilität bei Christus von Anfang an vorhanden gewesen ist und zwar als naturgemäße Mitgift zugleich mit der hypostatischen Union seiner Seele verliehen war. Ihrem Wesen nach wäre daher die Unfähigkeit zur Sünde in Christus zwar mehr als eine bloß moralische, welche schon in diesem Leben bei manchen Heiligen bestehen kann in Folge der sogen. confirmatio in gratia; sie wäre zugleich, wie bei den Seligen, eine physische Unfähigkeit. Aber keineswegs wäre sie eine metaphysische, absolute und radicale, wie bei Gott, bei dem der Eintritt und die Existenz der Sünde in innerem Widerspruch zu seinem heiligen Wesen steht und durch dieses Wesen selbst, nicht erst durch eine hinzutretende Beschaffenheit, in der Weise unmöglich gemacht wird, daß eben die Grundbedingungen der Möglichkeit der Sünde mangeln. In diesem höheren Sinne wird die Impeccabilität der Seele Christi begründet durch ihre substanzielle Heiligkeit oder Vergöttlichung oder ihr substanzielles göttliches Sein, d. h. durch ihre hypostatische Einheit mit Gott, der die Heiligkeit selbst ist, indem hierdurch für die Seele Christi die Sünde ebenso unmöglich wird, wie für Gott selbst.

985 Diese wesentliche und radikale Unmöglichkeit der Sünde stellt sich näher in folgenden Momenten dar. 1. Weil alle Handlungen der Seele Christi vermöge der Eingliederung derselben in die göttliche Person nicht bloß nominell, sondern wirklich Handlungen dieser Person sind: so müßte, falls eine dieser Handlungen sündhaft wäre, die göttliche Person Sünderin sein, was ihrer absoluten Heiligkeit schnurstracks widerspricht. Daß die göttliche Person nicht ihrer Gottheit nach den sündhaften Akt setzen würde, macht darin keinen Unterschied. Denn 2., wie im Menschen der Geist als hegemonisches Prinzip auch für alle diejenigen Bewegungen in der menschlichen Natur verantwortlich ist, welche mit seiner Zulassung stattfinden, wo er dieselbe verhindern könnte und sollte: so ist die göttliche Person als das hegemonische Prinzip ihrer menschlichen Natur für alle durch die Menschheit vollzogenen Handlungen ver-

antwortlich; sie kann darum in dieser keine Sünde zulassen, ohne selbst förmlich zu sündigen, also auch ebenso wenig im menschlichen Willen eine Sünde zulassen, als durch ihren göttlichen Willen eine solche begehen. Beide Momente lassen sich dahin zusammenfassen: die Seele Christi subsistirt vermöge der hypostatischen Union in einer Person, welche die Macht hat und durch ihre eigene Heiligkeit wesentlich dazu determinirt ist, in dem Ganzen, dessen hegemonisches Prinzip sie ist, jede Sünde zu verhindern; oder noch besser dahin: die hypostatische Union erfordert, daß alle Akte des menschlichen Willens ebenso unter Inspiration und Bewegung von Seiten des göttlichen Willens gesetzt werden, wie im Menschen alle äußeren Bewegungen der Glieder, so lange sie in naturgemäßer Weise stattfinden, auf Befehl des Willens stattfinden, und mithin würde die Sünde im menschlichen Willen Christi sogar eine positive Inspiration der Sünde von Seiten des göttlichen Willens voraussetzen. Zu diesen beiden gewöhnlich von den TT. beigebrachten Momenten lassen sich noch zwei weitere beifügen, welche noch deutlicher die radikale Unmöglichkeit der Sünde zeigen. 3. Weil die Seele Christi gar nicht in sich selbst subsistirt: so kann sie auch nicht in der Weise, wie die bloßen Creaturen, als ein schlechthin selbstständig außer und neben Gott handelndes Wesen gedacht werden. Da nun gerade diese Selbstständigkeit außer und neben Gott bei den übrigen Creaturen die erste und radikale Bedingung ihrer Sündenfähigkeit, d. h. der Möglichkeit eines von Gott als Norm und Ziel abweichenden Handelns ist: so erscheint bei der Seele Christi vermöge der hypostatischen Union die Möglichkeit der Sünde radikal ausgeschlossen. 4. Um so mehr wird die unordentliche Selbstliebe oder die Zurückziehung auf sich selbst, im Gegensatz zur Hingabe an Gott, was die Grundform aller Sünde ist, bei der Seele Christi radikal und absolut dadurch unmöglich gemacht, daß es für sie kein „Selbst“ außer Gott gibt und ihre Selbstliebe wesentlich Gottesliebe ist. — Wie folglich (gemäß 1 u. 2) die Sündlichkeit der Seele Christi eine Sündlichkeit Gottes selbst nach sich ziehen würde: so ist (gemäß 3 und 4) ihre Unsündlichkeit im Gegensatz zu allen Creaturen auch in ähnlicher Weise begründet, wie die Unsündlichkeit Gottes selbst; denn auch diese beruht in letzter Instanz darauf, daß alles Handeln Gottes durch seine wesentlich heilige Natur geregelt wird und daß seine Liebe zu sich selbst wesentlich Liebe zum höchsten Gute ist (s. B. II. n. 587 f.).

Obgleich hiernach die substanzielle Heiligkeit der Seele Christi schon 986
für sich allein die Unsündlichkeit derselben begründet, und zwar gerade sie dieselbe als eine absolute und radicale bestimmt: so ist darum die Begründung der Unsündlichkeit durch die accidentelle Heiligkeit nicht überflüssig; vielmehr gehört die letztere nicht nur zur allseitigen Begründung der Unsündlichkeit, sondern bildet als Ausfluß der substanziellen Heiligkeit das naturgemäße Organ des Einflusses der letzteren auf die effektive Fernhaltung jeder Sünde von der Seele Christi. Zur allseitigen Begründung der Unsündlichkeit der Seele Christi gehört nämlich, daß dieselbe nicht bloß auf dem substanziellen Sein dieser Seele, sondern auch auf ihrer Beschaffenheit beruhe; sodann muß der leitende Einfluß der Gottheit auf die Menschheit nicht bloß als ein gelegentlicher und nothdürftiger, sondern als ein permanenter und überreicher gedacht werden, wie er eben in der gratia consummata stattfindet; und vollends ist die gottmenschliche Selbstliebe in der Seele Christi naturgemäß durch die Anschauung Gottes vermittelt, welche ebenfalls in der gratia consummata enthalten ist. Weil aber die gratia consummata als eine ursprüngliche und naturgemäße Mitgift der Seele Christi durch die hypostatische Union unter Anderem gerade zu dem Zwecke erfordert und im Gefolge derselben verliehen wird, damit diese Seele jeder Sünde unfähig sei: so führt sich in letzter Instanz die Begründung der Unsündlichkeit in jeder Form auf die hypostatische Union als ihren tiefsten und radikalen Grund zurück.

987 Die Zurückführung der Unsündlichkeit Christi auf die hypostatische Union als ihren tiefsten und wichtigsten Grund ist in der Definition des VI. Concils klar genug angedeutet, und auch die hier hervorgehobene θέωσις des menschlichen Willens bezieht sich nach dem Contexte, worin sie mit der deificatio carnis parallel steht, zunächst und vor Allem auf die Vergöttlichung durch die Union, nicht durch die Gnade. Ebenso betonen die VV. diesen Grund in der Regel (vgl. *Thomassin.* l. 5 c. 10 —11 u. l. 6 c. 1 ff.). Wie die θέωσις überhaupt, so wird namentlich die gegenwärtige Wirkung derselben sehr schön veranschaulicht durch die Salbung der Menschheit mit der Gottheit als eine Durchtränkung der ersteren mit der Salbe und als eine Eintauchung in die Salbe, worauf denn auch die VV. hinweisen. Noch anschaulicher wird der Gedanke, wenn man, statt oder vielmehr zugleich mit der Salbung, die Eintauchung des Eisens in Feuer als Bild nimmt; so schon *Orig.* sehr ausführlich und prächtig de princ. l. 2 c. 6, wobei er auch sehr nachdrücklich das verschiedene Verhältniß betont, welches bei der Seele Christi und bei den begnadigten Creaturen zu der göttlichen Salbe resp. dem göttlichen Feuer bestehe. Wenn die VV. zuweilen auch die Empfängniß Christi vom heiligen Geiste als Grund seiner Unsündlichkeit angeben: so bezeichnen sie damit nicht den formalen inneren Grund, sondern weisen bloß darauf hin, daß die Unsündlichkeit Christi ihm schon vermöge seines Ursprunges zukomme. Hierin aber ist dieselbe gerade insofern begründet, als in der Empfängniß vom heiligen Geiste eben die Bewirkung der hypostatischen Union enthalten ist; und so ist diese Begründung der Unsündlichkeit nur eine speziellere Form für die substanzielle Unsündlichkeit.

988 Während die VV. überhaupt fast ausschließlich die substanzielle Begründung der Unsündlichkeit betonen: haben die TT. des M.-A. im Sinne des oben n. 984 Gesagten einen dreifachen Grund und damit auch eine dreifache Form der Unsündlichkeit Christi aufgestellt, so bes. ganz übereinstimmend die hh. Thomas und Bonaventura (beide in 3 dist. 12), indem sie sagen: Christus sei unsündlich gewesen 1) schon als *viator* durch die *plenitudo gratiae*, welche die confirmatio in gratia, wie sie auch der sel. Jungfrau verliehen wurde, einschloß; 2) als *comprehensor* durch die von der *visio beata* bewirkte unwandelbare Vereinigung mit dem höchsten Gute, und 3) als Gott (d. h. als göttliche Person), der von sich selbst nicht abfallen kann und die Menschheit als sein Organ unwandelbar beherrscht und regiert. *Thom.* l. c. q. 2 a. 1: Simpliciter loquendo Christus nunquam peccare potuit. Potest enim considerari ut *viator* vel ut *comprehensor* vel ut *Deus.* 1) Ut *viator* quidem *dux* videtur esse dirigens nos secundum viam rectam. In quolibet autem genere oportet primum regulans torqueri non posse, quia alias esset error in omnibus, quae ad ipsum regulantur; et ideo Christus tantam *gratiae plenitudinem* habuit, ut etiam in quantum viator peccare non posset; unde etiam illi, qui proximi sibi fuerunt, ut Apostoli, etiam viatores existentes mortaliter peccare non potuerunt, quamvis potuerint peccare venialiter. 2) Secundum vero quod fuit *comprehensor*, mens ejus totaliter est conjuncta fini, ut agere non possit nisi secundum ordinem ad finem . . . 3) Secundum autem quod fuit *Deus*, et anima et corpus ejus fuerunt organum deitatis . . .; unde peccatum non poterat attingere ad ejus animam, sicut nec Deus potest peccare. — *Bonav.* ibid. a. 1. q. 1: Absque dubio anima Christi non potuit depravari aliqua culpa. Et ratio hujus est triplex, sc. *plenitudo gratiae*, *consummatio gloriae* et *unio divinae naturae et humanae.* Plenitudo gratiae facit, quod ipse Christus secundum naturam humanam habuit gratiam confirmationis; sed illa gratia adeo liberum arbitrium confirmat, ut nullo modo possit infirmari per culpam. Hoc ipsum fecit consummatio gloriae, quae quidem fuit in Christo a suae conceptionis exordio; statim enim fuit beatus et comprehensor, et sicut beatus non potest damnari, sic etiam non potest praevaricari... Postremo hoc efficacissime facit unio divinae naturae et humanae in unitate personae, quae unio facit, ut idiomata communicentur, et ipsa non potest frangi. Si ergo Deus non potest esse peccator et non potest non esse homo, planum est, quod illa unio nullatenus sustinet Christum peccare potuisse. — Mit Rücksicht darauf, daß die Fähigkeit zu sündigen, die potentia peccandi, aus der Wesenheit des geschöpflichen Willens entspringt, behandeln einige TT., besonders *Bonav.*, die Frage, ob man von Christus nicht wenigstens sagen könne, er habe die „potentia peccandi" gehabt. *Bonav.* antwortet: Christus habe die potentia, qua peccatur vel peccari potest, si non impediatur, gehabt, aber nicht

als potentia ordinabilis oder expedita ad actum, und eben darum könne man nicht schlechthin sagen, er habe die potentia peccandi gehabt.

Es bildet einen der schwächsten Punkte in der skotistischen Theologie, daß sie, 989 ebenso wie die Nominalisten, im Widerspruche gegen die ältere Franziskanerschule, die Begründung der absoluten Unsündlichkeit durch die hypostatische Union mit einer auffallenden Zähigkeit und einem wenig erbaulichen Wohlbehagen bestritten und so namentlich behauptet hat: es liege kein wesentlicher Widerspruch mit der Heiligkeit der göttlichen Person darin, daß die in der menschlichen Natur begangene Sünde ihr zugeschrieben werde, weil sie darin bloß Sünderin benannt werde, ohne es wirklich zu sein; namentlich liege auch der göttlichen Person keine besondere Pflicht ob, die Handlungen der ihr angeeigneten Natur zu überwachen (so bes. *de Rada, Henno, Frassen)*. Gelinde gesprochen gereicht diese Theorie nicht zur Ehre Christi, und der auf sie verwandte Scharfsinn bewegt sich nur im Gesichtskreise der sehr äußerlichen und mechanischen Auffassung der hypostatischen Union, welche dieser Schule eigenthümlich ist (s. oben n. 415 ff.) und ihre Verkehrtheit nirgendwo mehr zeigt als hier; nehmen doch einige Skotisten keinen Anstand, geradezu zu erklären, die hypostatische Union Gottes mit einer sündigen Seele sei Gottes ebensowenig unwürdig, als es eines Fürsten unwürdig sei, Nachbar eines lasterhaften Menschen genannt zu werden, wenn jener eben deßwegen sich in der Nachbarschaft des letzteren niedergelassen hätte, um denselben zu bessern! (so *Henno* disp. 7 q. 2 a. 4). Nicht minder abgeschmackt ist die Bemerkung, daß ja auch ein heiliger Engel, wenn eine menschliche Natur hypostatisch mit ihm vereinigt wäre, durch die Sünde der letztern nicht befleckt werden würde. Denn die Behauptung der Möglichkeit einer solchen hypostatischen Union ist ganz willkürlich und verräth einen schlechten Begriff von der hypostatischen Union überhaupt; überdieß würde jener Engel nur darum durch die Sünde der Menschheit nicht befleckt, weil er eben nicht die Macht hätte, sie zu verhindern. Die Theorie hat einen gewissen Schein nur darin, daß die hypostatische Union formell als solche in der That nicht die Beschaffenheit des Willensvermögens ändert, was erst durch die demselben eingeflößte Gnade geschieht. Wenn man daraus bloß folgerte, der nächste Grund der Unsündlichkeit sei die gratia consummata, und zugleich festhielte, diese Gnade stehe nothwendig im Gefolge der hypostatischen Union: so bliebe die absolute Unsündlichkeit Christi wenigstens der Substanz nach gewahrt. Wird dagegen diese Gnade nicht als unbedingt im Gefolge der Union stehend angenommen: so ist auch die absolute Unsündlichkeit Christi hinfällig, und es kann nur mehr von einer thatsächlichen gesprochen werden.

Ihre Parallele hat obige Theorie bei den Skotisten in der Lehre von der Verträg- 990 lichkeit der schweren Sünde mit dem Fortbestande der heiligmachenden Gnade, während umgekehrt die Unverträglichkeit der hypostatischen Union mit dem Eintritte jeder Sünde Analogie hat mit der thomistischen Lehre von der Unverträglichkeit der schweren Sünde mit dem Fortbestande der Gnade (s. oben B. III. n. 907 ff.). Einige TT. des 17. Jahrhunderts haben im Hinblick auf die letztere Analogie geglaubt, auch die wesentliche Unsündlichkeit der Seele Christi darauf reduciren zu dürfen, daß bei ihr die Sünde zwar a priori möglich, aber ihr Eintritt mit dem Fortbestande der Union unverträglich sei. Aber dabei übersah man den wesentlichen Unterschied zwischen der accidentellen und der hypostatischen Heiligung. Die wahre und volle Bedeutung der letzteren hat auch Vasquez nicht erfaßt, der mit den Skotisten die Argumente aus der Einheit der Person bekämpft und die Bedeutung der hypostatischen Union für die Unmöglichkeit der Sünde in der Menschheit Christi darin sucht, daß die substanzielle Heiligkeit der letzteren eine Befleckung derselben mit der Sünde nicht zulasse. Aber diese substanzielle Heiligkeit beruht ja eben auf der Eingliederung der Menschheit in die göttliche Person, und wenn dieselbe nicht fordert, daß die Gottheit durch ihren Einfluß die Menschheit vor der Sünde bewahre, so erklärt sie bloß eine höchste Indecenz der Sünde für die Menschheit Christi, aber nicht die Unmöglichkeit. Die Berufung auf die Analogie der Durchglühung des Eisens, welche Vasquez der organischen Analogie im Menschen gegenüberstellt, hat nur Werth in Verbindung mit der letzteren, und zieht nur in der Voraussetzung, daß die Gottheit ebenso nothwendig auf die Heilighaltung der Menschheit einwirkt, als das Feuer auf die Erwärmung und Warmhaltung des Eisens. Indeß kann man immerhin die Argumente aus der Personeneinheit dadurch ergänzen oder vielmehr dahin umformen, daß man als medius terminus nicht die Heiligkeit der Person, sondern die Heiligkeit der

Menschheit nimmt und sagt: die in der hypostatischen Union begründete substanzielle Heiligkeit der Menschheit fordere, daß dieselbe Gott nicht mißfällig werden könne, und demgemäß auch, daß Gott dieselbe vor Allem bewahre, was sie ihm mißfällig machen könnte.

991 Wenn man in neuerer Zeit (Günther) behauptet hat, die Möglichkeit des Sündigens in Christus sei deßhalb erforderlich, weil Christus als der neue Adam eine neue Freiheitsprobe habe bestehen sollen zur Ausgleichung der im ersten Adam mißglückten: so beruht dieß auf einer grundfalschen Auffassung der Aufgabe Christi, die nicht in einer Gegenprobe, sondern in einer Gegenleistung bestand. Die VV. betonen im Gegentheil, der zweite Adam müsse vor dem ersten das voraus haben, daß er der Sünde gar nicht unterliegen könne, damit er ein unerschütterliches Prinzip des Sieges über die Sünde wäre, und seine absolute Unzugänglichkeit für die Sünde für uns die Bürgschaft würde, daß wir in seiner Kraft die Sünde überwinden können. (Vgl. *Thomassin* l. 2 c. 11 und l. 5 c. 12 fin.)

992 Mit der Unfähigkeit zu sündigen ist auch unmittelbar die innere Unversuchbarkeit Christi zur Sünde gegeben, soweit man unter Versuchbarkeit die Möglichkeit versteht, durch einen inneren Reiz oder Trieb in Gefahr zu sündigen gebracht zu werden. Wo daher die hl. Schrift von tentationes Christi spricht, ist darunter entweder bloß die Darbietung der Gelegenheit und des Stoffes zur Uebung der Tugend, bes. der Geduld gemeint, oder es ist doch nur von solchen Anreizungen zur Sünde die Rede, welche objektiv geeignet, resp. in der Intention ihres äußeren Urhebers darauf berechnet sind, eine Gefahr der Sünde herbeizuführen. In ihrem vollen Sinne aber schließt die innere Unversuchbarkeit Christi auch ein, daß überhaupt nicht irgend ein, wenn auch ganz gefahrloser, Reiz oder Trieb zur Sünde in ihm entstehen konnte, sei es durch innere Disposition oder durch äußeren Einfluß. Doch dieß gehört unter die Unsündlichkeit Christi im weiteren Sinne, wovon unten.

993 IV. Die vollkommene Heiligkeit des menschlichen Willens Christi schließt selbstverständlich auch mindestens die moralische Unmöglichkeit jeder solchen Stimmung und Handlungsweise desselben ein, welche man, wenn nicht als Sünde, so doch als eine sittliche Unvollkommenheit bezeichnen könnte. Damit ist indeß nicht gesagt, daß der Wille Christi durch seine höchste Heiligkeit dazu determinirt wäre, immer dasjenige Tugendwerk zu wollen, welches objektiv und materiell das Vollkommenere ist; denn auch die Heiligkeit des göttlichen Willens bringt es nicht mit sich, daß Gott stets das objektiv und materiell Bessere will. Es folgt nur, daß alles menschliche Wollen Christi ähnlich, wie das göttliche, subjektiv und formell betrachtet, in Hinsicht auf sein höchstes Motiv und die höchste Liebe zu demselben, woraus all sein Handeln hervorgeht, stets höchst vollkommen ist. Dagegen wäre es in Christus als eine sittliche Unvollkommenheit oder doch als Mangel der ihm geziemenden höchsten Vollkommenheit anzusehen, wenn sein menschlicher Wille etwas nicht wollte, was Gott von ihm gewollt wünscht.

994 Diese Lehre ist zwar nicht de fide und auch mehr oder minder von manchen TT. des 17. Jahrh. bezweifelt worden, jedoch meist wohl nur wegen mangelhafter Stellung der Frage. Vgl. dafür bes. *Suarez* dis. 37 sect. 2 (wo die Frage zuerst eingehend behandelt wird); *Lugo* disp. 26 sect. 11; *Salmant.* disp. 25 dub. 5; *Marin* disp. 12 sect. 6.

995 Ueberhaupt kann man die Vollkommenheit des Willens Christi dahin

bestimmen, daß derselbe in allen seinen definitiven oder wirksamen Akten mit dem göttlichen Willen materiell und formell übereinstimmt, d. h. daß er einerseits Alles das will, was Gott will und von ihm gewollt wissen will, und andererseits es auch deßhalb will, weil Gott, einerlei ob durch Gebot oder Wunsch, will, daß er es wolle. Grund und Form dieser Gleichförmigkeit bestimmen sich näher, wie folgt.

Zuerst ist der menschliche Wille Christi mit dem göttlichen Willen als 996
einem Willen derselben Person unfehlbar gleichförmig, inwiefern er durch diesen in allen seinen Akten wirksam geleitet wird, und seine Selbstliebe als Liebe zu dieser göttlichen Person auch das stete Wohlgefallen an dem göttlichen Willen derselben mit sich bringt. In Folge dessen ist der menschliche Wille Christi als Wille des Sohnes Gottes ferner vermöge der kindlichen Liebe zum ewigen Vater mit dessen göttlichem Willen durch kindliche Unterwürfigkeit und Dienstwilligkeit unfehlbar ebenso gleichförmig, wie der göttliche Wille des Sohnes mit dem des Vaters durch Identität gleichförmig ist. Ueberdieß wird diese Gleichförmigkeit nicht bloß dadurch verursacht, daß der menschliche Wille Christi, durch wirksame Gnaden inspirirt, sich in jedem einzelnen Falle dem ihm irgendwie bekannt gewordenen Willen Gottes conformirt; derselbe ist vielmehr durch die ihm eingeflößte Liebe Gottes schon von vornherein innerlich dazu disponirt, allen ihm durch Anschauung bekannten Rathschlüssen Gottes unfehlbar sich anzuschließen, so daß er von Anfang an ununterbrochen dasselbe will, was Gott will.

Ueber die Conformität des menschlichen Willens in Christus mit dem göttlichen und 997
namentlich über die damit vereinbarte materielle Difformität äußert sich sehr schön *Bonav.* in 3. d. 17 a. 1 q. 3, im Anschluß an eine klassisch gewordene Stelle von *Hugo Vict.* Wir geben den Text in der Paraphrase der Summa Seraph. von *Marcellus.* Conformitas voluntatis ad voluntatem in duobus consistit, videlicet in volito et in ratione volendi. Conformitatem in volito dico, quando diversae voluntates unum et idem volunt; conformitatem vero in ratione volendi dico, quando idem eodem modo volunt vel altera earum vult illud eo modo, quo superior vult eam velle. Quod voluntates sint conformes in ratione volendi seu in modo, illud est de necessitate conformitatis. Quod autem sint conformes in volito, aliquando est de necessitate, ut quando Deus aliquid praecipit, tenetur homo illud velle, quia tenetur in hoc illi obedire; aliquando non est quidem de necessitate, sed de congruitate, ut acceptare infirmitates gratulanti animo; aliquando vero est praeter necessitatem et congruitatem, quando scilicet voluntas inferior conformatur superiori in aliquo volito, et tamen superior non vult inferiorem velle, quod ipsa vult, sed potius velle contrarium, v. gr. posito, quod Deus velit, quod amicus meus moriatur, et non velit me hoc velle, sed potius me velle contrarium, si illud vellem, voluntas mea esset conformis divinae praeter necessitatem et congruitatem. Quia ergo voluntates Christi fuerunt conformes in ratione volendi — sic enim volebat in Christo voluntas sensualitatis, sicut voluntas rationis volebat eam velle, et sic volebat voluntas rationis, sicut divina voluntas volebat ipsam velle — ideo in Christo fuit voluntatum conformitas, quamvis ex parte voliti non esset identitas, quia unaquaeque voluntas, quod suum erat, volebat. Hoc optime explicat Magister *Hugo* in lib. de voluntate Christi, ubi sic loquitur. *Secundum divinam voluntatem quod justum erat voluit; secundum voluntatem rationis justitiae consensit, et iustitiam approbavit; secundum autem voluntatem pietatis sine odio intime condoluit miseriae, quemadmodum secundum voluntatem carnis iustitiam non accusabat, sed poenam recusabat. Unaquaeque voluntas quod suum erat, operabatur, et quod ad se pertinebat, sequebatur: voluntas divina iustitiam, voluntas rationalis obedientiam, voluntas pietatis misericordiam, voluntas carnis naturam: neque altera alteri contraria erat. Sicut enim*

deitatis intererat justitiam non deserere, sic carnis intererat naturam servare, et pietatis alienam miseriam non amare. Justum itaque carni erat, quod passionem suam noluit, quia hoc erat secundum naturam. Justum erat Deo, quod passionem illius voluit, quia hoc erat secundum justitiam. Et ex his patet, quod licet diversa fuerint volita voluntatum Christi: fuit tamen inter illas conformitas, non ergo contrarietas.

998 V. Die in der substanziellen Heiligkeit Christi begründete Unsündlichkeit schließt weiterhin nicht nur die Unmöglichkeit der Begehung einer förmlichen aktuellen Sünde oder sittlichen Unvollkommenheit ein, sondern überhaupt die Unmöglichkeit alles desjenigen, was als Zustand oder Akt irgendwie unter den Begriff der Sünde fallen und das Subjekt in sittlicher Hinsicht beflecken oder verunstalten kann.

999 Insbesondere war Christus von der Erbsünde nicht bloß thatsächlich frei, sondern auch für dieselbe absolut unempfänglich, weil die durch ihre substanzielle Heiligkeit nothwendig und unbedingt mit Gott verbundene und ihm wohlgefällige Seele Christi in keiner Weise von Gott getrennt oder ihm mißfällig werden konnte. Ueberdieß findet das Gesetz, wonach die Erbsünde übergeleitet wird, auf Christus darum keine Anwendung, weil seine Menschheit nicht auf dem Wege der väterlichen Zeugung entstanden ist (s. B. IV n. 349). Weil nun die Empfängniß vom hl. Geiste zugleich und per modum unius einerseits den übernatürlichen Ursprung der Menschheit Christi und andererseits die Bewirkung der hypostatischen Union bedeutet: so begreift sich, warum die VV. die Freiheit Christi von der Erbsünde in der Regel auf die Empfängniß vom hl. Geiste zurückführen und in dieser den adäquaten Grund derselben finden.

1000 Der Ausschluß der Erbsünde bei Christus bedeutet aber nach kirchlicher Auffassung näherhin den Ausschluß derselben nach ihrem ganzen materiellen Inhalte, also alles dessen, wodurch sie den Gegensatz zur vollen ursprünglichen Gerechtigkeit des ersten Menschen bildete. Er involvirt demgemäß den Vollbesitz der ursprünglichen Gerechtigkeit, wie nach ihrer höheren, so auch nach ihrer niederen Seite, also namentlich die Freiheit von dem Gesetze der Begierlichkeit oder dem fomes peccati.

1001 Die Freiheit von Begierlichkeit ist de fide nach Conc. V. can. 12 und Conc. VI. in defin., woselbst von der Undenkbarkeit nicht bloß eines freiwilligen, sondern schlechthin jedes Widerstrebens des menschlichen Willens gegen den göttlichen Willen die Rede ist. Und in der That liegt dieselbe implicite in allem, was die heilige Schrift über die Fülle der Gnade in Christus, seine absolute Heiligkeit und Gerechtigkeit und seine Freiheit von der Sünde sagt; denn hiernach muß man mindestens annehmen, daß Christus als Mensch diejenige allseitige Vollkommenheit der Gerechtigkeit besessen habe, welche dem ersten Menschen verliehen war, zumal er diesem als der himmlische und geistliche Mensch gegenübergestellt wird. Ganz besonders aber ergibt sich die Nothwendigkeit dieser Freiheit daraus, daß die freiwillige Zulassung der auf das Böse gerichteten Begierlichkeit in Jedem, der die Macht hat, die Regung derselben zu verhindern, sich zur förmlichen Sünde gestaltet. Die auf das Böse gerichteten Regungen der Begierlichkeit sind nämlich stets nach den lat. VV. vitia oder peccata im materiellen Sinne, und nach den griech. VV. πάθη διάβλητα oder passiones reprehensibiles; sie werden daher auch vitia oder peccata im formellen Sinne und machen ihren Träger förmlich tadelnswerth, wenn sie von ihm freiwillig übernommen oder zugelassen werden. In der That wird denn auch die Begierlichkeit bei den VV. sehr häufig gerade unter dem Namen eines vitium naturae oder der πάθη διάβλητα von den Schwächen des

Fleisches, die Christus übernommen, als ein malum non mere poenale ausgeschlossen, und zugleich wird daran erinnert, daß der Apostel Röm. 8, 3 mit weiser Vorsicht gesagt habe, der Sohn Gottes sei in die Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde, nicht in das Fleisch der Sünde gekommen.

Ueberdieß ergibt sich von selbst, daß die Freiheit von der Begierlichkeit bei Christus 1002
im Zusammenhange mit der ihn vor dem ersten Adam auszeichnenden Unsündlichkeit tiefer und fester begründet war, als im Urstande. Denn dieselbe war 1) nicht durch eine rein accidentelle und verlierbare Gabe, sondern durch das substanzielle Sein der Menschheit in unverlierbarer Weise so begründet, daß die natürliche Erregbarkeit der Begierlichkeit einer im Subjekte selbst wesentlich eingeschlossenen, absolut wirksamen und unfehlbar wirkenden Macht unterworfen war. Sodann war 2) die Seele Christi durch die Fülle der Gnade und das Licht der Glorie so verklärt, daß die spätere Erregbarkeit der Begierlichkeit auch durch den Zustand seiner Seele ebenso ausgeschlossen war, wie in dem auch leiblich verklärten Menschen. Denn obgleich Christus mit der Verklärung seiner Seele durch ein Wunder die übrigen animalischen Schwächen und Leiden vereinbarte: so ließ doch die Heiligkeit seiner Seele nicht zu, daß er dieses Wunder auch zu Gunsten der Begierlichkeit wirkte. Mit Recht sagen daher die TT. allgemein, in Christus sei der fomes peccati nicht bloß gebunden (legatus), sondern ausgelöscht gewesen, während manche von ihnen bei Adam und der sel. Jungfrau (bei dieser jedoch nur vor der Empfängniß Christi) nur von einer Bindung des fomes reden (s. o. B. III. n. 1039).

§ 250. Uebergang zu den Handlungen Christi: Die aus der Heiligkeit Christi sich ergebende übernatürliche Vollkommenheit seiner sittlichen Freiheit unbeschadet der zum Verdienste nothwendigen Wahlfreiheit und die Christo eigenthümliche Form der letzteren als einer gottmenschlichen Freiheit.

Literatur. *Thom.* 3 p. q. 19; *Suarez, Lugo, Salmant., Gonet; Petav.* l. 9 c. 8; *Thomassin* l. 5 c. 14 ff. (vieles, aber vorsichtig zu gebrauchendes patristisches Material); *Reynaud* l. 4 sect. 2 c. 6; *Frassen* disp. 3 a. 2 sect. 3; *Le Grand* diss. 9 c. 2 art. 3; Kleutgen, Abh. 12 Cap. 6 § 1; *Franzelin* thes. 44.

I. Die Freiheit Christi als sittliche Freiheit überhaupt. 1003
Durch die angeborene höchste Heiligkeit des menschlichen Willens Christi, welche die Möglichkeit jedes sündhaften oder sittlich unvollkommenen Handelns ausschließt, ist ebenso wenig, wie bei Gott und den Seligen, seine sittliche Freiheit überhaupt ausgeschlossen; im Gegentheile ist dieselbe dadurch in ihrer Eigenschaft als Prinzip des sittlich guten Handelns in höchster Weise vervollkommnet und vollendet. Denn nicht nur gehört die Fähigkeit zu sündigen oder unvollkommen zu handeln keineswegs zum Wesen der sittlichen Freiheit; die letztere ist vielmehr gerade um so vollkommener, je fester und unwandelbarer sie auf das sittlich Gute gerichtet ist (s. B. II § 97 u. B. III n. 529 ff.).

Dagegen folgt aus der höchsten, von Anfang an vollendeten Heiligkeit 1004
des Willens Christi allerdings, daß sein sittliches Handeln seiner Tendenz und Bedeutung nach immerhin wesentlich verschieden ist von der sittlichen Bethätigung der an sich unvollkommenen oder noch unvollendeten Freiheit der noch in statu viae befindlichen bloßen Creaturen. Bei den letzteren zielt nämlich die Bethätigung der Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös oder zwischen unvollkommenerem und vollkommenerem Handeln dahin, die dem Willen nicht von Natur eigene Entschiedenheit für das Gute wenigstens auf dem Wege der selbstständigen Wahl

zu seinem persönlichen Eigenthum zu machen, damit die Liebesvereinigung der Creatur mit Gott die Frucht, und die selige Vereinigung mit Gott der Lohn eigener That werden könne. Bei Christus hingegen ist dadurch, daß er von Natur und ursprünglich die höchste Vereinigung mit Gott besitzt, für eine solche Tendenz und Bedeutung der Bethätigung seiner sittlichen Freiheit der Spielraum und das Bedürfniß entzogen; sein sittliches Handeln kann in keiner Weise dahin zielen, ihn Gott näher zu bringen, d. h. seine Lebenseinheit mit Gott zu erwerben oder auch nur zu erhöhen, sondern ist wesentlich nur eine Bethätigung und Offenbarung seiner vollendeten Vereinigung mit Gott.

1005 Demgemäß müssen die Frucht und der Lohn des sittlichen Handelns Christi ausschließlich in anderer Richtung gesucht werden. Die Frucht findet sich in der durch Handlungen Christi erzielten höchsten Verherrlichung Gottes und der damit gegebenen Genugthuung für alle Gott zugefügte Unehre. Der Lohn aber findet sich einerseits in der endlichen Erwerbung der zeitweilig suspendirten Herrlichkeit und Seligkeit für die niedere Seite Christi selbst, resp. der äußeren Vollendung seiner Herrschaft, und andererseits in der Erwerbung der Vereinigung mit Gott sowie aller gnadenreichen Folgen derselben für die übrigen Menschen. Die verdienstliche Bedeutung des Handelns Christi nach dieser Seite hin wird durch den Umstand, daß er für sich die Vereinigung mit Gott nicht zu erwerben brauchte, in keiner Weise geschmälert, sondern im Gegentheil theils erhöht, theils geradezu bedingt. Denn seine eigene volle Verherrlichung verdiente Christus eben darum desto mehr, weil er seine Handlungen aus der ihm als dem Sohne Gottes eigenen höchsten Liebesvereinigung mit Gott heraus setzte und jene Verherrlichung nur als eine Ausdehnung der ursprünglichen Herrlichkeit seines Geistes auf seine ganze Natur erwarb. Die gnadenvolle Vereinigung der Menschen mit Gott aber konnte er nur dadurch verdienen, daß er als Sohn Gottes diese Vereinigung ganz und voll von Natur besaß; überdieß heben die VV. sehr oft hervor, daß die unwandelbare Güte des Willens bei Christus auch darum eine Bedingung und einen spezifischen Vorzug seiner Freiheit ausmache, weil in ihm nicht, wie bei Adam, das Heil der Menschheit vor eine Probe gestellt, sondern unbedingt gesichert werden sollte.

1006 Wie aber dem Gesagten zufolge der menschliche Wille Christi, im Gegensatze zum Willen der bloßen Geschöpfe, dem göttlichen Willen darin ähnlich ist, daß seine sittliche Vollkommenheit nicht durch den Gebrauch seiner Freiheit bedingt wird: so ist er dem göttlichen Willen auch darin ähnlich, daß darum nicht weniger seine sittliche Vollkommenheit ebenso wahren sittlichen Werth besitzt und, als Christo wahrhaft und selbstmächtig eigen, ebenso ehrenvoll für ihn ist, wie für die bloßen Creaturen die frei erworbene Sittlichkeit (s. B. III. n. 596). Denn der wahre sittliche Werth des Wollens wird an sich nur dadurch bedingt, daß er auf das sittlich Gute als solches gerichtet ist, wozu die sogen. libertas essentialis (s. B. II. n. 533) ausreicht. Der eigene selbstmächtige Besitz der sittlichen Vollkommenheit aber ist bei dem Menschen Christus, ähnlich wie bei Gott, in höherer und vollkommenerer Weise, als durch den Gebrauch der Freiheit,

darin gegeben, daß er auf der Constitution und dem Wesen Christi beruht und zwar durch das darin enthaltene ungeschaffene persönliche Prinzip desselben begründet wird.

Zu letzterem Punkte vgl. *Anselm.* Cur Deus homo l. 2 c. 10. Cum Angelus 1007
potuit sibi auferre iustitiam et non abstulit, recte asseritur ipse sibi dedisse iustitiam et seipsum justum fecisse. Hoc igitur modo habet a se justitiam, quia creatura eam aliter a se habere nequit, et idcirco laudandus est de sua justitia, et non necessitate, sed libertate justus est. Quapropter, quoniam Deus perfecte habet a se, quidquid habet: ille maxime laudandus est de bonis, quae habet et servat non ulla necessitate, sed propria et aeterna immutabilitate. Sic ergo homo ille, qui idem ipse Deus erit, quoniam omne bonum, quod ipse habebit, a se habebit, non necessitate, sed voluntate et libertate, et a seipso iustus et idcirco laudandus erit. Quamvis enim humana natura a divina habeat, quod habebit, idem tamen ipse a seipso (quoniam duae naturae una persona erunt) habebit . . . . Ex hoc a parte video, quia et peccare non poterit, et tamen laudandus erit de justitia sua.

II. Die Freiheit Christi als Prinzip des Verdienstes — 1008
die Wahlfreiheit, zunächst als Thatsache.

Obgleich dem Gesagten zufolge die höchst vollkommene sittliche Freiheit Christi von derjenigen, welche bei der bloßen Creatur zum persönlichen Verdienste erforderlich oder doch angemessen ist, sich wesentlich unterscheidet: so darf dieser Unterschied doch nicht so aufgefaßt werden, als ob bei demjenigen Verdienste, welches in Christus wirklich stattfindet, die Freiheit bloß als Freiheit a coactione, nicht auch als Freiheit von innerer Nöthigung, also nicht als eigentliche Wahlfreiheit zu betrachten sei. Wie es Dogma ist, daß Christus wahrhaft und eigentlich verdient hat, so ist es auch mindestens theologisch gewiß, daß seine verdienstlichen Akte in ihrer Weise wahrhaft wahlfrei sein mußten und waren.

Das meritum Christi selbst ist de fide nach Trid. sess. VI. 6. c. 7, wo Christus 1009
als die causa meritoria unserer Rechtfertigung bezeichnet wird. Die Nothwendigkeit der Freiheit als einer libertas a necessitate ist zum meritum theologisch absolut gewiß nach allgemeiner kirchlicher Anschauung, welche in der Verdammung der prop. I. Jansenii ausgesprochen ist; denn obgleich hier zunächst vom status naturae lapsae die Rede, so ist doch die Entscheidung dahin gerichtet, daß eben der status naturae lapsae keine Ausnahme von der Regel bilden soll. Und in der That gehört es wesentlich zum Begriffe des Verdienstes, daß es eine vom Handelnden selbst ausgehende, durch ihn selbst bestimmte Handlung zu Gunsten desjenigen ist, bei dem er verdienen soll. Positiv und direkt ist die Freiheit Christi als Selbstmacht und entscheidende Macht in der Vollziehung gerade des wichtigsten verdienstlichen Werkes bekundet in den Worten Christi selbst (Joh. 10, 17. 18): Animam meam pono pro ovibus meis . . . Propterea me diligit Pater, quia pono animam meam. Nemo tollit eam a me; sed *ego ponam eam a me ipso*, et *potestatem habeo* ponendi eam et potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc mandatum accepi a Patre meo. Freilich legt hier die Erklärung des ponam a me ipso den Nachdruck darauf, daß Christus nicht unwillig oder widerwillig, sondern nur mit seinem Willen und in Folge desselben sterbe. Aber das dient doch wieder nur zur Illustration der vollsten Freiwilligkeit der Hingabe des Lebens, welche es bedingt, daß diese Grund des „göttlichen Wohlgefallens" ist; denn das göttliche Wohlgefallen bedeutet hier nicht einfach ein Wohlgefallen an dem Wesen und der Beschaffenheit Christi, sondern die Anerkennung seiner Dienstleistung oder seines Gehorsams in Hinsicht auf die Belohnung desselben. Dasselbe hatte schon der Prophet Isaias vorausgesagt (53, 7): Oblatus est, *quia ipse voluit.* Einige beziehen hierhin auch die Worte des Apostels (Hebr. 12, 2): Proposito sibi gaudio [ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς = pro gaudio = *loco* gaudii, quo frui potuisset, si voluisset] sustinuit [elegit sustinere] crucem,

confusione contempta. Indeß ist es mindestens ebenso und eher noch mehr wahrscheinlich, daß das ἀντί, wie unser „gegen, um", ein Motiv des willigen Leidens ausdrücke, nämlich die als Kampfpreis hingestellte Freude der seligen Auferstehung. — In der Tradition wurde bes. im Kampfe gegen die Monotheleten die Wahlfreiheit des menschlichen Willens Christi von den VV. zugleich mit dessen Existenz geltend gemacht. Vgl. bes. *Suarez* disp. 37 sect. 2 und *Petav.* l. 9 c. 8 n. 7 ff.

1010 III. Schwierigkeiten in der Erklärung und näheren Bestimmung der Wahlfreiheit Christi. Durch die Schwierigkeit, die Freiwilligkeit der Handlungen Christi im Hinblick auf seine Heiligkeit zu erklären und näher zu bestimmen, wird die Sicherheit der Lehre ebenso wenig aufgehoben oder geschmälert, wie bei anderen Geheimnissen die Schwierigkeit ihrer Erklärung ihrer Gewißheit Eintrag thut. Da die Freiheit Christi von der gewöhnlichen und natürlichen Form der Freiheit verschieden ist, so ist bei ihr auch von vornherein etwas Geheimnißvolles zu präsumiren, und eine allzu klare Erklärung derselben nach dem Maßstabe der natürlichen Freiheit hätte sogar ein Präjudiz gegen sich.

1011 Die in Rede stehende Schwierigkeit, die Vereinbarkeit der Freiwilligkeit der Handlungen Christi im Hinblick auf seine Heiligkeit zu erklären, zeigt sich speziell in dreifacher Richtung: zunächst und am stärksten darin, daß die Seele aller verdienstlichen Handlungen, die Liebe zu Gott, bei Christus in Folge der visio beata als ein naturnothwendiger Akt erscheint; sodann darin, daß die Unmöglichkeit der Sünde wenigstens für die gebotenen Handlungen eine innere Nöthigung zu denselben einzuschließen scheint; und endlich darin, daß die höchste Heiligkeit des Willens die vollkommenste Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes überhaupt mit sich führt und so selbst für nicht gebotene Handlungen eine innere Nöthigung zu denselben einzuschließen scheint. Jede dieser Schwierigkeiten erheischt eine besondere Lösung.

1012 IV. Erste Schwierigkeit. Daß die Liebe Christi zu Gott, weil und inwiefern sie in der seligen Anschauung gründet, kein eigentlich wahlfreier Akt sei, ist allgemeine Lehre der TT. Der hieraus für die Wahlfreiheit des verdienstlichen Handelns Christi sich ergebenden Schwierigkeit begegnen die TT. auf doppelte Weise. Viele spätere Scholastiker nehmen in Christus neben dem durch die Anschauung Gottes regulirten Liebesakte oder dem amor comprehensoris s. beatificus andere Akte der Liebe an, welche durch die scientia infusa regulirt würden und so als wahre actus viatoris Prinzip des Verdienstes sein könnten; diese Liebesakte würden nämlich in Hinsicht auf die ihnen vorleuchtende nicht intuitive Erkenntniß Gottes nicht nothwendig gesetzt; aber auch die Heiligkeit des Willens Christi nöthige dazu in keiner Weise, weil ihr durch den amor comprehensoris vollaus Genüge geschehe. Der hl. Thomas (ver. q. 29 a. 6 ad 6) indeß scheint keinen Anstand zu nehmen, denselben Liebesakt, durch welchen Christus als comprehensor Gott liebend genießt, auch als Prinzip des Verdienstes zu erklären, weil eben er zugleich ein amor viatoris sein könne, insofern nämlich, als Christus vermöge dieser Liebe im status viae frei Alles das gewollt und wollend gethan und gelitten habe, wodurch er in seiner zeitlichen Sendung den Willen Gottes gehorsam erfüllen und so für sich und die Menschen Verdienste sammeln sollte. In der That: damit die Liebe zu Gott den wahl-

freien Akten Christi ihre höchste sittliche Vollkommenheit gebe, scheint es nicht nothwendig zu sein, daß sie in sich selbst ebenfalls ein wahlfreier Akt sei, sondern bloß, daß sie selbst ein wahrhaft sittlicher Akt sei, und dazu genügt vollkommen, daß sie eine aus klarstem Bewußtsein der höchsten Liebenswürdigkeit Gottes hervorgehende höchste Hochschätzung Gottes in sich enthält (s. Bd. II. n. 596). Ueberdieß kann man sagen: soweit durch den Akt der Liebe Gottes und in demselben eine bestimmte äußere Verherrlichung Gottes oder bestimmte Werke als Gott wohlgefällig gewollt werden, sei auch der Akt der Liebe selbst frei, weil dieses Wollen im Verhältniß zur Liebe kein bloßer actus imperatus ist, sondern gewissermaßen die concrete Form der Liebe selbst darstellt.

Vgl. für die erste Ansicht *Suarez*, für die zweite *Salm.*, *Gonet* ll. cc. und *Lugo* 1013
disp. 27 a. 1. Beide Ansichten sind sowohl in der Schule der Thomisten, wie in der der Jesuiten vertreten. Die Vertreter der ersteren Ansicht erklärten die citirte Stelle des heiligen Thomas dahin, daß allerdings auch die von der scientia infusa regulirten Akte der freien Liebe mit dem amor beatus ihr Prinzip gemein hätten, nämlich denselben *habitus* caritatis. *Scotus* ging soweit, daß er den amor beatificus formell und in sich selbst als meritorisch ansah, weil er eben in seiner Weise (libertate essentiali s. B. II. n. 533) frei, und wegen seines inneren sittlichen Werthes wahrhaft ehrenvoll für Gott und darum auch acceptabilis ad meritum sei; wenigstens sei, meinten manche Skotisten, im Hinblick hierauf bei Christus eine „Dispensation" von den ordentlichen Bedingungen des Verdienstes zulässig. Eine außerordentliche Gestaltung dieser Bedingungen trifft bei Christus allerdings zu; aber eine Dispensation vom Wesentlichen würde die Realität des Verdienstes untergraben. Letzteres geschieht auch dann, wenn man mit den Skotisten darauf Gewicht legt, daß im Hinblick auf die subjektive Endlichkeit des Aktes der Anschauung Gottes und die physische Verschiedenheit dieses Aktes von seinem unendlichen Objekte der menschliche Wille Christi nicht physisch, sondern bloß moralisch von dem unendlichen Gute determinirt werde. Eine solche moralische Determination, wie sie hier vorliegt, ist nämlich einer physischen äquivalent, indem für den Willen kein Spielraum zu einer eigentlichen Selbstbestimmung übrig bleibt. Zum Verdienste ist aber eine eigentliche Selbstbestimmung nothwendig; denn es handelt sich dabei um die Erwerbung eines Gutes, resp. eines neuen Titels auf ein Gut, und diese kann nicht bewerkstelligt werden durch Akte, zu welchen das Subjekt von vornherein schon so determinirt ist, daß sie nicht als von ihm selbst determinirt, und mithin zwar als Thätigkeiten, aber nicht als selbstständige Handlungen des Subjektes betrachtet werden können. Seinem ethischen Werthe nach gehört allerdings der amor beatificus, ähnlich wie die Liebe Gottes zu sich selbst, als geistige Vollkommenheit des Subjektes mit zur Würde und zum „Verdienste" der Person, und macht daher dieselbe allerdings ehrwürdig und Gott wohlgefällig, aber nicht in dem Sinne lob- und preiswürdig, wie diejenigen Akte, in welchen das eigentliche Verdienst besteht. Wie jedoch die Würde der Person überhaupt auf den verdienstlichen Werth einer Handlung Einfluß übt: so kann wohl auch die auf Grund der visio beata und der hypostatischen Union nothwendige und natürliche Liebe zu Gott in Christus zur Verdienstlichkeit seiner von ihr getragenen freien Handlungen beitragen, ohne in sich selbst im eigentlichen Sinne verdienstlich zu sein.

V. Eine zweite Schwierigkeit ergibt sich, wenn man die zur Ver- 1014
dienstlichkeit nothwendige Freiheit bei denjenigen Akten in Betracht zieht, welche durch natürliches Gesetz oder positives Gebot von Christus gefordert wurden. Weil nämlich Christus vermöge seiner Heiligkeit kein Gebot Gottes übertreten und mithin die Handlungen, welche das Gebot von ihm forderte, nicht unterlassen konnte: so scheint es, daß er bezüglich dieser nicht die zum Verdienste nothwendige Wahlfreiheit besaß. Aber auch diese Schwierigkeit ist noch verhältnißmäßig leicht zu beseitigen, so lange man davon absieht, daß Christus vermöge seiner höchsten Heiligkeit auch unfehlbar alle Wünsche

Gottes erfüllte und bezüglich aller seiner Handlungen bis in's Einzelste die Wünsche und Anordnungen Gottes kannte.

1015 Denn 1) alle natürlichen Gebote, namentlich die affirmativen, sind hinsichtlich der Akte, wodurch dieselben erfüllt werden sollen, nach Zeit und Umständen (äußeren und inneren, besonders den Motiven und Zwecken) so unbestimmt, daß auch ein Wille, der von vornherein in vollkommenster Weise zur Erfüllung derselben entschlossen ist, noch einen unendlich weiten Spielraum für die Uebung der libertas exercitii und specificationis behält. 2) Die positiven Gebote aber, wofern man derartige im strikten Sinne bei Christus annimmt, waren zwar ohne allen Zweifel theilweise bestimmter, namentlich das Gebot der Erlösung durch den Kreuzestod, welches dann auch wenigstens die Hauptumstände dieses Todes miteinschloß. Dennoch konnte Christus dieses, wie alle anderen positiven Gebote, schon dadurch frei erfüllen, daß er den Tod nicht bloß als etwas Gebotenes und Unvermeidliches wollte, sondern bereit war, ihn auch ohne förmliches Gebot deßhalb allein, weil es so der Wunsch und das Wohlgefallen Gottes war, oder aus anderen heiligen Beweggründen zu übernehmen; und insofern kann man dann sagen, daß Christus nicht bloß in Bezug auf die Umstände, sondern auch in Bezug auf die Substanz des Gebotes seine Wahlfreiheit habe bethätigen können.

1016 Zur volleren und leichteren Erklärung der Freiheit Christi in Bezug auf den göttlichen Auftrag (mandatum ἐντολή) des Kreuzestodes haben manche TT. auch den unbedingt und streng-obligatorischen Charakter dieses Auftrages in Zweifel gezogen und zwar in mehrfacher Weise. Einige meinten, der Auftrag sei Christo zuerst als Wunsch Gottes vorgelegt und erst nach der Acceptation dieses Wunsches in ein förmliches Gebot verwandelt worden, wofür jedoch kaum ein positiver Anhalt sich findet. Andere lehrten, der Auftrag sei ursprünglich in Form eines Gebotes gegeben worden, aber mit der Ermächtigung, Dispens von dem Gebote zu erbitten, wofür man sich auf Matth. 26, 53 (Pater, si possibile est, transeat a me calix iste) beruft. Andere endlich erklären, der Auftrag sei überhaupt gar kein eigentliches Gebot, weil die Ausdrücke der hl. Schrift zur Annahme eines solchen nicht nöthigten, aus inneren Gründen aber, namentlich im Hinblick auf die persönliche Würde und die vollendete Heiligkeit Christi, eher der Ausschluß eines solchen zu präsumiren sei, wie denn auch schon manche VV. ausdrücklich dem Auftrage eine so laxe Bedeutung beilegten, daß derselbe sogar auf Christus nicht bloß seiner Menschheit nach, sondern auch seiner Gottheit nach passe. Diese letzte Fassung ist im Hinblick auf die dafür sprechenden Gründe nicht bloß relativ unter den dreien die annehmbarste, sondern auch an sich sehr wahrscheinlich.

1017 In der That wird in der heiligen Schrift der Ausdruck ἐντολή so allgemein gebraucht, daß er zuweilen sogar eine bloße Erlaubniß oder vielmehr Ermächtigung bezeichnet. Auch der dem Auftrage entsprechende Gehorsam Christi verliert seine Bedeutung nicht, wenn der Auftrag kein förmliches Gebot ist; denn gerade der vollkommenste Gehorsam wird von dem geleistet, der auch die bloßen Wünsche seines Vorgesetzten zu erfüllen bereit ist; zudem legt der Apostel beim Gehorsam Christi den Nachdruck gerade auf die aus Liebe und Ehrfurcht gegen einen höheren Willen übernommene Erniedrigung und Entsagung

oder auf die thatsächliche Preisgebung des eigenen Willens in Bezug auf Dinge, die ihm natürlicher Weise widerstreben. Es liegt daher exegetisch kein zwingender Grund vor, ein striktes Gebot bei Christus anzunehmen. In der That geziemte es sich für ihn als denjenigen, der auch in seiner Menschheit Sohn Gottes war, daß er nicht, wie die Knechte Gottes, unter ein Gesetz gestellt würde, namentlich unter ein solches Gesetz, welches ihn zur Entäußerung der ihm gebührenden Herrlichkeit und Seligkeit hätte verpflichten sollen. Gerade hierauf scheinen denn auch die Aeußerungen Christi über seine unbeschränkte Macht, sein Leben hinzugeben oder nicht, hinzudeuten. Desgleichen weist darauf hin der Umstand, daß Christus, wenn er vom Gehorsam gegen Gott spricht, stets nicht auf seine nothwendige Unterwürfigkeit, sondern auf die Liebe des Sohnes gegen den Vater als Grund der Erfüllung des göttlichen Willens recurrirt. Dem steht nicht entgegen, daß Christus Joh. 15, 9. 10 sagt: Sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos, manete in dilectione mea; si praecepta mea (ἐντολάς) servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut et ego Patris mei praecepta servavi et maneo in ejus dilectione. Denn obgleich er hier die ihm vom Vater und die uns von ihm gegebenen Aufträge neben einander stellt: so ist doch der Auftrag ebensowenig beiderseits in vollständig gleichem Sinne zu nehmen, wie die Bedingtheit der fortdauernden Liebe durch die Erfüllung des Auftrags. Demgemäß haben denn auch viele Väter, freilich zunächst gegen die Arianer, um die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater zu vertheidigen, das mandatum der heiligen Schrift als einen anthropomorphistischen Ausdruck für das Wohlgefallen (εὐδοκία) des Vaters erklärt. (S. *Basil.*, *Chrys.*, *Cyr. Al.*, *Aug.* bei *Franzelin* l. c.) Zuweilen erklärten sie aber auch speziell bezüglich des menschlichen Willens Christi, daß derselbe nicht durch ein eigentliches Gebot gebunden gewesen sei. So *Chrysost.* in Ioan. hom. 60 (al. 59) n. 2—3: Cum dicit, praeceptum se accepisse a Patre, nihil aliud declarat, quam *Patri placere, quod ipse fecit,* ne occisum postea ipsum putarent a Patre derelictum et traditum . . . Si praecepto opus habuisset: cur dixisset: *a me ipso pono animam meam;* nam qui a se ipso ponit, non eget praecepto. Desgl. in ep. ad Phil. hom. 7: *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.* En, inquiunt, sponte factus est obediens, cum ei minime esset aequalis, cui obedivit. O stolidi ac dementes! hoc de illo nihil detrahit. Quandoquidem nos etiam amicis obedimus, neque id tamen nos minores facit. Sponte Filius Patri obedivit, non quasi in servilem conditionem decidisset, sed hoc ipso maxime servans suspiciendam illam germani Filii dignitatem, magnum inquam honorem Patri exhibendo. Honoravit Patrem, non ut eum tu propterea hoc honore spoliares, sed ut magis suspiceres ac venerareris; ut vel hinc germanum Filium agnosceres ac suspiceres, quod omnium maxime Patrem honoravit. Quantum habuit celsitatis, tantundem etiam humanitatis subiit. Quemadmodum omnibus major est ac nemo illi aequalis, ita Patrem etiam honorando omnes vicit, non coactus neque invitus, sed hoc etiam virtutis ipsius fuit. Aehnlich *Cyr. Alex.* bes. in Ioan. l. 4 zu Anfang. Dessen Gedanken gibt bündig wieder *Anselm.* med. 11 cap. 5: Nec humana natura in illo homine passa est aliquid ulla necessitate, sed sola libera voluntate . . . nec ulla cogente obedientia, sed potenti disponente sapientia. Non enim illi homini, ut moreretur, cogendo praecepit; sed ille quod Patri placiturum et hominibus profuturum [ex ordine a Patre instituto] intellexit, hoc sponte fecit. Denique quoniam Pater illi hanc voluntatem bonam dedit, quamvis liberam, non immerito dicitur, quia eam velut praeceptum Patris accepit. Diese Gedanken führt *Ans.* weitläufig und nachdrücklich aus in dem Werke Cur Deus homo, bes. l. 1 c. 9—10. Selbst der hl. Thomas, dessen Schule vorzüglich das eigentliche Gebot vertritt, erklärt die Hingabe Christi in den Tod von Seiten des Vaters wiederholt nicht als ein Christo auferlegtes Gebot, sondern als Inspiration der liebevollen Bereitwilligkeit zu sterben (s. in Rom. 8 lect. 6. 3 p. q. 47 a. 3). Nachdem diese Ansicht zuerst von den Thomisten *Paludanus* und *Victoria* vertheidigt worden, ist sie seit *Salmeron* (tom. 7 tr. 2) und *Petav.* l. c. bes. von vielen Jesuiten vertreten worden (so *Platel*, *Holsclau*, *Rayé* in einer Monographie bei *Zachar.* thes. tom. 9 p. 699 ff., neuestens von *Franzelin* und Kleutgen).

Einige TT., wie *Esparza*, wollten geradezu eine innere Unmöglichkeit eines eigentlichen Gebotes für den menschlichen Willen Christi daraus herleiten, daß ein solches Gebot wesentlich die Androhung der Ungnade Gottes für den Fall der Nichterfüllung 1018

einschließe, was bei Christus nicht denkbar sei. Indeß gehört diese Androhung nicht zum Wesen des Gebotes als solchen. Dieses besteht vielmehr darin, daß Gott die Erfüllung seines Willens auf Grund seiner Herrschaft über die Creatur verlangt. (Vgl. Kleutgen a. a. O.) Es kann sich daher hier nicht um die Unmöglichkeit, sondern um die Unangemessenheit des Gebotes handeln; diese aber trifft nicht alle Gebote, namentlich die naturgesetzlichen, sondern bloß die positiven, und unter diesen wieder hauptsächlich diejenigen, in deren Erfüllung Christus auf die ihm gebührenden Güter verzichten sollte. Freilich kann man das nicht schon daraus beweisen, daß Christus, wie er selbst in seiner Erklärung über die Tributpflichtigkeit andeutete und alle TT. einstimmig lehren, nicht den allgemeinen göttlichen und menschlichen Gesetzen unterworfen war, weil dafür der besondere Grund spricht, daß diese Gesetze ihrem Inhalte nach bloß auf gewöhnliche Menschen, nicht auf den Sohn Gottes berechnet waren. Man kann jedoch darin, daß Christus selbst diese Gesetze freiwillig so, als ob sie für ihn mitgegeben wären, erfüllte und damit sich gleichsam unter dieselben stellte (factus sub lege, Gal. 4, 4), eine Analogie finden dafür, daß Christus auch die an ihn speziell gerichteten Aufträge des Vaters, obgleich sie nicht förmliche Gebote waren, doch freiwillig wie Gebote behandelt habe.

1019 Andere TT., bes. einige Molinisten, suchen die Freiheit in der Erfüllung der Gebote, in Voraussetzung der strikten Verbindlichkeit derselben, auch daraus zu erklären, daß die Unsündlichkeit Christi unmittelbar bloß auf der durch die hypostatische Union geforderten Zusicherung unfehlbar wirksamer Gnaden beruht habe. Aber hierdurch wird namentlich dann, wenn man die unfehlbare Wirksamkeit durch die scientia media begründet, der status quaestionis verlassen, indem es sich nicht um die Vereinbarkeit der Freiheit Christi mit irgend einem Gnadeneinflusse, sondern mit der habituellen, innerlich unwandelbaren Vollkommenheit seines Willens handelt. Noch mehr wird der status quaestionis verlassen, und gar nichts erklärt, wenn man mit Dieringer § 78 sagen wollte, die hypostatische Union dieser bestimmten Seele habe zur Voraussetzung die göttliche Voraussicht, daß diese Seele unter den bestimmten Gnadenverhältnissen auch ohne hypostatische Union alles ihr aufgetragene Gute vollbringen würde.

1020 VI. Dritte Schwierigkeit. Obgleich die vorstehenden Erklärungen der Freiheit Christi nicht ohne Werth sind: so nehmen dieselben doch auf zwei Umstände keine Rücksicht, welche ebenfalls in Betracht kommen, darauf nämlich, daß einerseits Christus vermöge seiner Liebe zu Gott nicht nur die Gebote, sondern auch die Wünsche Gottes unfehlbar erfüllte, und daß andererseits die Pläne Gottes, wie dessen Voraussicht, alle Handlungen Christi bis in's Einzelne betrafen und als solche Christo bekannt waren, was er selbst wiederholt (z. B. Matth. 26, 54) dadurch ausdrückt, daß er sagt, er müsse erfüllen, was von ihm geschrieben stehe.

1021 Diese Kernschwierigkeit wird ernstlich nur von derjenigen Lösung in's Auge gefaßt, mit welcher die Thomisten die Freiheit Christi auch bezüglich der förmlichen Gebote Gottes zu lösen suchen. Wenn der Wille Christi, abgesehen von dem Wunsche, der Anordnung und der Vorhersicht Gottes, die physische Macht hatte, eine Handlung zu unterlassen: dann behält er dieselbe auch unter dem Hinzutreten dieser Umstände, da dieselben ihm jene Macht nicht nehmen und überhaupt innerlich in ihm keine Veränderung hervorbringen; im Gegentheil liegt es im Begriffe der an einen freien Willen gerichteten Anordnungen Gottes, daß dieselben sich ebenso an dessen freie Selbstbestimmung wenden und eine solche provociren, wie die Voraussicht eine solche ideell voraussetzt. Jene äußeren Umstände haben nur zur Folge, daß die Selbstbestimmung Christi unfehlbar eintritt, nicht wegen einer durch sie verursachten Einschränkung der Macht, sich für das Gegentheil zu entscheiden, sondern eben wegen der Fülle und der Hoheit der Macht,

sich für alles Gute zu entscheiden, welche hier nicht zugleich mit der Unmacht, in der Entscheidung fehlzugreifen oder die Freiheit zu mißbrauchen, verbunden ist, oder wegen der in der Heiligkeit des Willens Christi und seiner Liebe zu Gott begründeten höchsten Bereitwilligkeit, in Allem sich für das zu entscheiden, was dem göttlichen Willen entspricht. Nicht schon die Unausbleiblichkeit der Entscheidung überhaupt, sondern die innere Unfähigkeit zur selbständigen Entscheidung und die darin begründete Unvermeidlichkeit einer bestimmten Entscheidung hebt das Wesen der Wahlfreiheit auf. Wenn man indeß sagen wollte, die Freiheit Christi sei in Folge des ihm bekannten Wollens und Wissens Gottes nicht zwar physisch aufgehoben, aber einer vorausgehenden moralischen Nothwendigkeit unterstellt: so ist doch auch diese nicht derart, daß sie die zum Verdienst nothwendige Selbstbestimmung aufhöbe; denn dieselbe involvirt keineswegs auch eine innere moralische Nöthigung in dem Sinne, wie sie dort stattfindet, wo der Wille unter dem Eindruck eines Gutes von diesem so fortgerissen und eingenommen wird, daß er sich des Eindrucks nicht erwehren kann, und ohne eine von ihm zu vollziehende Wahl einem bestimmten Objekte zugeneigt wird. Vielmehr ist die Unmöglichkeit, daß Christus dem ihm bekannten Willen und Wissen Gottes zuwiderhandle, in Bezug auf seine Selbstbestimmung in ähnlicher Weise zu beurtheilen, wie bei den bloßen Creaturen die Unmöglichkeit, den ihnen unbekannten Rathschluß, resp. die Voraussicht, Gottes zu vereiteln.

Vgl. hiezu *Gonet*, *Salmant.*, *Cacherani* ll. cc., sowie das Referat bei Knoll § 374 1022
n. 4. Diese Erklärung der Freiheit Christi gegenüber der im göttlichen Auftrag enthaltenen objectiven und äußeren Anregung zu der in seiner Voraussetzung unfehlbar erfolgenden Wahl eines bestimmten Objektes stellen die Thomisten in Parallele mit ihrer Erklärung der subjektiven und inneren Bewegung jedes geschaffenen Willens zur Wahl eines sittlich guten Objektes, wie sie in der gratia ab intrinseco efficax stattfinde. Indeß möchten wir diese Parallele nicht urgiren, da sie doch keine adäquate ist und auch die gegenwärtige Schwierigkeit nicht erleichtert, sondern eher vermehrt. Immerhin läßt obige Erklärung die Wahlfreiheit Christi als etwas Geheimnißvolles bestehen; aber davor darf man, wie schon bemerkt, hier nicht zurückschrecken. Man kommt daran indeß auch dann nicht vorbei, wenn man mit Lessius die spezielle göttliche Prädefinition der Akte Christi läugnet und nur das Christo bekannte göttliche Vorherwissen beibehält; denn obgleich das letztere in Gott die freien Handlungen Christi als solche voraussetzt, so setzt doch auch in Christus selbst die effektive Setzung der Handlung die Kenntniß des göttlichen Vorherwissens voraus. Ueberdieß ist es nicht, wie Lessius meint, unangemessen, sondern sehr angemessen, daß die Menschheit Christi als Organ des Sohnes Gottes alle ihre Handlungen unter speziellster Leitung des göttlichen Willens desselben setzt und nicht weniger unfehlbar in allen seinen Entschlüssen durch den letzteren geleitet wird, als der göttliche Wille im Sohne kraft der Consubstanzialität mit dem Vater in Allem mit dem Willen des Vaters identisch ist. Gerade dieß gehört zur Vollkommenheit des sittlichen Handelns Christi, daß es in Allem, im Großen wie im Kleinen, formell sich als Gehorsam gegen den göttlichen Willen bethätigt und von diesem leiten läßt. Vgl. in dieser Beziehung die zahlreichen und schönen innern Gründe bei *Thomassin.* l. 5 c. 14, der freilich dieselben insofern zu stark ausbeutet, als er das alle Handlungen Christi leitende göttliche mandatum präceptiv versteht, obgleich gerade er in den folgenden capp. 15 und 16 und 24—25 so viele Väterstellen beibringt, worin behauptet wird, daß das göttliche mandatum bei Christus anders zu verstehen sei, als bei den bloßen Creaturen.

Uebrigens ist uns der Begriff der Freiwilligkeit des Handelns bei der 1023
Unausbleiblichkeit desselben, wo die letztere auf einer durch Liebe begründeten Bereitwilligkeit beruht, auch auf natürlichem Gebiete nicht ganz fremd. Bei einer wohlgearteten Mutter z. B. sind manche durch die Bedürfnisse ihres Kindes geforderte

Handlungen in allen ihren Umständen durch die natürliche Liebe zu demselben so bestimmt, daß sie in diesen Umständen wenigstens mit moralischer Unfehlbarkeit gesetzt werden. Gleichwohl wird Niemand diesen Handlungen die zur Dankeswürdigkeit nothwendige Freiheit absprechen; im Gegentheil werden dieselben um so mehr geschätzt, je mehr die Liebe der Mutter den Eintritt derselben sicher stellt. Und so pflegt man auch im gewöhnlichen Sprachgebrauche die durch Liebe begründete Nothwendigkeit des Handelns nicht als eine Nöthigung des Willens zu betrachten, vielmehr ein solches Handeln im Gegensatz zu einer aufgenöthigten erst recht als ein zwangloses und freies anzusehen. Indeß wollen wir diese Analogie nicht urgiren, da bei der Mutter ihre Liebe selbst doch nicht so natürlich ist, daß dieselbe nicht mit Freiheit unterhalten würde, oder aber dort, wo sie als natürliche schlechthin herrscht und wirkt, auch einen instinktmäßigen Charakter hat. Zugleich aber dürfte zu erinnern sein, daß man bei der Freiheit zum Verdienste ebensowenig in Bezug auf die Form, wie in Bezug auf den Grund desselben, ganz denselben Maßstab anlegen darf, wie bei der zum Mißverdienste nothwendigen Freiheit.

1024 VII. **Die eigenthümliche Form der Wahlfreiheit Christi.** Vielleicht stellt folgende, in ihren Elementen im Vorstehenden bereits enthaltene Fassung, welche die zum Verdienste nothwendige Freiheit als eine Christo ganz eigenthümliche und bei ihm in ganz besonderer Form auftretende bestimmt, diese Freiheit in das günstigste Licht. Die hl. Schrift selbst leitet zu derselben hin, indem sie die Funktionen des menschlichen Willens Christi nicht abstrakt als Funktionen der menschlichen Natur, sondern als Funktionen des in dieser und durch dieselbe handelnden Sohnes Gottes darstellt und so die Freiheit Christi in seinem Erlösungswerke nicht nach Art der rein menschlichen Freiheit, sondern als gottmenschliche Freiheit charakterisirt, mithin als eine solche, worin sich zugleich die göttliche Freiheit nach ihrer Eigenart abspiegelt.

1025 In der That zeigt uns die hl. Schrift bald den vom Vater in die Welt gesandten Sohn, der dessen Auftrag ausführt und in Allem thut, was dem Vater wohlgefällig ist, bald den dem Vater gleichen Sohn, der sich freiwillig zur Knechtsgestalt und zum Kreuzestode erniedrigt, bald den guten Hirten, der, mit der Macht über Leben und Tod begabt, sich selbst freiwillig in den Tod hingibt. In diesen und ähnlichen Ausdrücken erscheint der menschliche Wille des Sohnes Gottes in organischer Einheit mit dem göttlichen Willen, soweit dieser speziell im Sohne Gottes ist, und wie Ein Wille mit ihm. Wie hier die Funktionen des göttlichen Willens hinsichtlich ihres Gegenstandes und Zieles mit den Funktionen des von ihm inspirirten menschlichen Willens zusammenfließen und sich in denselben aussprechen, bethätigen und gleichsam verkörpern: so erscheint auch der menschliche Wille in derselben Einheit mit dem Willen des Vaters und mit derselben göttlichen Hoheit und Macht handelnd, wie der göttliche Wille des Sohnes Gottes. Besonders zeigt sich das wechselseitige Ineinandergreifen der Funktionen des doppelten Willens Christi Phil. 2, 6—7, wo die exinanitio des Sohnes durch Annahme der forma servi, soweit sie die Annahme der menschlichen Wesenheit betrifft, nur durch den göttlichen Willen vollzogen werden konnte, soweit sie aber die Annahme des servilen Zustandes der menschlichen Natur betrifft, ebenso, wie die nachfolgende humiliatio usque ad mortem, zunächst durch den menschlichen Willen vollzogen gedacht werden muß.

1026 Hiernach ist die menschliche Freiheit des Sohnes Gottes einerseits so zu denken, daß alle ihre Akte ebenso unfehlbar mit dem göttlichen Willen überein-

stimmen, wie der göttliche Wille im Sohne mit dem göttlichen Willen im Vater durch Wesenseinheit übereinstimmt; und ebenso ist die Bewirkung jener Uebereinstimmung, analog der Bewirkung der letzteren, nicht so sehr durch eine gebieterische Forderung, als durch Inspiration und Liebe herbeigeführt, mithin die Uebereinstimmung selbst als Ausdruck kindlicher Folgsamkeit zu betrachten. Andererseits aber ist das, was der Apostel unter dem Namen des Gehorsams betont, die Uebung knechtlicher Dienstleistungen durch Uebernahme von Lasten und Opfern, gegenüber der menschlichen Freiheit des wahren Sohnes Gottes — im Gegensatz zur Freiheit der bloßen Creaturen — so zu denken, daß es derselben nicht als natürliche Pflicht oblag und von Gott nur als freier Liebesdienst beansprucht werden konnte; denn solche Lasten und Opfer konnten Christo wegen seiner Unschuld nicht nur nicht als etwas Verdientes gebühren, sondern ihm auch nicht ohne Schädigung seiner persönlichen Hoheit kraft der Oberhoheit Gottes zur Pflicht gemacht werden. Wenn daher schon die Heiligkeit Christi und seine göttliche Sohnschaft die Folgsamkeit gegenüber dem göttlichen Willen ihm gleichsam zur Natur machte, und daher von dieser Seite seine Wahlfreiheit weniger Spielraum hatte als bei uns: dann hatte dieselbe doch um so mehr Spielraum darin, daß jede niedrige, beschwerliche und opfervolle Dienstleistung nicht als eine von seinem Willen unabhängige physische oder rechtliche Nothwendigkeit an Christus herantrat. Während bei uns das Verdienst darauf beruht, daß wir durch eine fehlbare Freiheit Gott das geben, was er als sein Recht fordert oder doch kraft seines Rechtes fordern könnte: besteht es bei Christus darin, daß er bereitwillig aus Liebe zu Gott auf sein Recht verzichtet; mit anderen Worten, während jenes auf freiwilliger Anerkennung und Bethätigung einer nothwendigen Dienstbarkeit beruht, besteht dieses in der freiwilligen Uebernahme einer nicht geschuldeten Dienstbarkeit. Hierauf weist der Apostel Hebr. 10, 1 ff. dadurch hin, daß er Christum bei seinem Eintritt in die Welt sich Gott zur Erfüllung seines Willens durch Uebernahme der Leiden des Fleisches anbieten und dadurch einen Gehorsam übernehmen und kosten läßt, der ihm als dem Sohne Gottes fremd war (Hebr. 5, 7). Damit hängt zusammen, daß die Zeit des Verdienstes auch bei Christus auf die „Tage seines Fleisches" beschränkt war, weil er nämlich nur in dieser Zeit seinen Gehorsam gegen Gott in der Form freiwillig übernommener knechtlicher Dienstbarkeit leisten konnte und sollte.

Vgl. hierzu mannigfaches patristisches Material bei *Thomassin.* l. 5 c. 24 ff., der 1027
freilich selbst allzusehr die libertas indifferentiae bei der Seele Christi in den Hintergrund und an deren Stelle die libertas indifferentiae des Logos an sich in den Vordergrund stellt, statt die erstere eben als eine dem Logos angehörige und durch diese Angehörigkeit eigenthümlich bestimmte darzustellen. Wie die ganze Frage der Freiheit Christi einen Hauptgegenstand der berühmten Bücher cur Deus homo bildet (s. o. n. 1007 u. 1017) — nämlich einerseits gegenüber der Schwierigkeit, die aus der hier behaupteten Nothwendigkeit des Erlösungstodes Christi entsteht, und andererseits im Hinblick auf die im Satisfactionsbegriff liegende Forderung der Leistung einer res indebita —: so hat *Anselm.* auch diesen Punkt berührt l. 2 c. 11 u. 18. Cap. 11: Christum oportebat habere majus aliquid, quam quidquid Deus non est, quod sponte dat et non ex debito. . . . Si dicimus, quia dabit se ipsum ad obediendum Deo, ut perseveranter servando justitiam se subdat ejus voluntati, non erit hoc dare, quod Deus ab illo non exiget ex debito. Videamus si forte hoc sit vitam dare sive ponere animam. . . . Cap. 18: Nempe quo-

niam ipse idem est Deus et homo, secundum humanam naturam, ex quo fuit homo, sic accepit a divina natura esse suum quidquid habebat (d. h. empfing er, daß Alles was er hatte, so sein wäre), ut nihil deberet dare, nisi quod volebat.

1028 VIII. Die Freiheit Christi in seinen verdienstlichen Handlungen vorausgesetzt, ist im Hinblicke auf seine eminente geistige Vollkommenheit die Bethätigung derselben sogar eine weit umfangreichere und großartigere, als bei den übrigen Menschen. Denn 1) dieselbe begann bei ihm schon im ersten Augenblicke seines Daseins, indem Christus nach den Worten des Apostels schon bei seinem Eintritt in die Welt zur Vollbringung des göttlichen Willens durch das Opfer seines Leibes sich bereit erklärte. 2) Dieselbe dauerte von dort an ununterbrochen bis zum Ende des Lebens, indem die geistige Thätigkeit Christi nicht einmal durch den Schlaf unterbrochen wurde. 3) Dieselbe faßte in jedem Augenblicke das ganze Wirken und Leiden Christi zusammen, weil es von Anfang an vor seinen Augen stand und beständig in seinem ganzen Umfange von ihm gewollt wurde. 4) Dieselbe erstreckte sich nicht nur auf alle förmlichen Willensakte und alle eigentlichen Handlungen, die stets in der heiligsten Weise verrichtet wurden, sondern auch auf alle Gemüthsbewegungen, weil keine ohne weise Zulassung des freien Willens eintreten konnte; ja sie umfaßte nicht nur alle Akte, sondern auch den ganzen irdischen und leidensfähigen Zustand der Menschheit Christi, weil derselbe nur in Folge freiwilliger und opferfreudiger Annahme seinerseits entstand und fortbestand.

§ 251. Der spezifische und zwar unendliche innere Werth der Handlungen Christi in ihrer Eigenschaft als Gottesdienst und ihre entsprechende höchste und einzige Gottwohlgefälligkeit.

Literatur. *Lomb.* l. 3. dist. 18—19, dazu *Bonav., Dion. Carth.; Thom.* quodl. 2 a. 2; 3 p. q. 1 a. 2; dazu *Joh. a S. Thoma* und besonders *Salmant.*, dann *Vasq.* und bes. *Suarez; Reynaud* l. 3 sect. 1 cap. 2; *Gonet* clyp. de inc. disp. 21 a. 4; *Joh. Marin* tr. 17 disp. 4; Kleutgen, Abh. 12 Cap. 6; Oswald II. § 4.

1029 I. Stellung der Frage. Fixirung des Werthbegriffes bei Handlungen in Hinsicht auf Grund und Folge.

Die im Gefolge der hypostatischen Union stehende zuständliche oder qualitative Vollkommenheit der Seele Christi begründete für deren sittliches Handeln nicht bloß eine unbedingte Sicherheit der Gleichförmigkeit mit Gott, sondern auch fortdauernd und anhaltend die höchste Form und den höchsten Grad heiliger Gesinnung, nämlich der Liebe und Hochschätzung Gottes, welche die Substanz dieser Handlungen ausmacht. Demnach haben alle sittlichen Handlungen Christi schon allein wegen ihres wesentlichen Gehaltes oder der Natur der sie constituirenden Akte den höchsten sittlichen Werth in den Augen Gottes und damit die höchste Gottwohlgefälligkeit, die in irgend einer Creatur vorhanden ist.

1030 Wenn indeß der Werth der Handlungen Christi unmittelbar allein auf der accidentellen Gnade und Heiligkeit seiner Seele beruhte, würde er sich nicht spezifisch und wesentlich von dem Werthe der übernatürlichen Handlungen der begnadigten Creaturen unterscheiden und, wie bei diesen, immerhin

nur ein endlicher Werth sein. Nach kirchlicher Lehre haben aber die Handlungen Christi in der That noch einen besonderen (d. h. nicht schon allein in der Natur des Aktes begründeten) und spezifischen (d. h. den Handlungen Christi eigenthümlichen, von jedem anderen wesentlich verschiedenen) Werth, weil und inwiefern sie eben Handlungen Christi als dieses bestimmten einzigen Menschen sind, indem die dieser Person eigene substanzielle Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit, wie sie der Menschheit selbst innewohnt, so auch den durch die Menschheit gesetzten Handlungen sich mittheilt; und dieser Werth muß dann auch in Hinsicht auf seinen unendlichen Grund nicht mehr ein endlicher, sondern ein unendlicher sein. Dieser besondere Werth der Handlungen Christi hat seine Analogie in dem höheren Werthe, welcher den übernatürlichen Akten der bloßen Creaturen dadurch erwächst, daß diese durch die heiligmachende Gnade und die gnädige Einwohnung des hl. Geistes Adoptivkinder Gottes sind. Sein spezifischer Charakter aber beruht eben darauf, daß der Mensch Christus als der Gesalbte per exc. nicht nur durch die geschaffene Gnade und eine bloße gnädige Einwohnung des hl. Geistes Adoptivkind Gottes, sondern durch substanzielle Vereinigung der ungeschaffenen Gnade mit seiner Menschheit als natürlicher Sohn Gottes constituirt ist und dadurch den hl. Geist als seinen eigenen Geist besitzt. Mit Rücksicht auf die enge Beziehung, in welcher dieser spezifische Werth der Handlungen Christi zu dem besonderen Werth steht, welchen die heiligmachende Gnade den übernatürlichen Handlungen der bloßen Creaturen verleiht, ist jener auch zugleich mit diesem gegen Bajus kirchlich festgestellt worden.

Vgl. hierzu B. III. n. 791 ff. und daselbst auch die betr. prop. damn. Baji. Nach 1031
dem Gesagten muß man in den Handlungen Christi in Bezug auf den Grund des übernatürlichen Werthes einen dreifachen *valor* unterscheiden, welchen einige spätscholastische TT. durch folgende, wenn auch nicht ganz befriedigende, so doch in Anbetracht der Schwierigkeit der adäquaten Bezeichnung immerhin acceptable Namen kennzeichnen: 1) valor *essentialis*, der aus der wesentlichen Güte des Aktes entspringt; 2) valor *accidentalis*, der auf der accidentellen Heiligkeit des Prinzips der Handlung beruht (aber darum nicht in rein zufälliger oder äußerlicher Weise dem Akte zukommt, und insofern als connaturalis bezeichnet werden müßte); 3) valor *personalis*, der auf dem persönlichen Charakter des Handelnden beruht — zuweilen im Gegensatz zum accidentalis auch substantialis genannt, theils inwiefern er auf der substanziellen Heiligung der Menschheit Christi beruht, theils inwiefern er in Christus die beiden andern valores gleichsam trägt und beseelt und sie dadurch in eine höhere Ordnung emporhebt.

Abgesehen von Bajus, der gar keinen andern Werth als den valor essentialis zu- 1032
lassen wollte, sind die beiden anderen Werthe bei Christus, wie der zweite bei den bloßen Creaturen, bestritten oder doch in hohem Grade beeinträchtigt worden durch die Skotisten und Nominalisten, indem dieselben die Handlungen in ein zu äußerliches Verhältniß zu den Gründen dieser Werthe stellten und beim zweiten auch das Vorhandensein einer durch sich selbst und formell die Seele zum Adoptivkinde Gottes machenden inneren Gnade läugneten. Die Gründe dieser Werthe bildeten nach ihrer Meinung nur äußere Umstände der Handlungen, welche es für Gott angemessen erscheinen ließen, die Handlungen des betreffenden Subjektes zu einem besonderen Werthe zu acceptiren oder zu taxiren, oder ihnen, wie es bei einem Metall durch die Münzung geschieht, einen besonderen Werth beizulegen. Der so konstruirte Werth konnte aber dann nicht mehr in einer das göttliche Wohlgefallen begründenden inneren Schätzbarkeit der Handlungen, sondern bloß in der Geltung und Wirksamkeit derselben in Hinsicht auf Verdienst und Sühne bestehen. Die Läugnung der Unendlichkeit der verdienstlichen und sühnenden Kraft bei den Handlungen Christi war bei diesen TT. nur die Folge der Verkennung der objek-

tiven Realität und Innerlichkeit des persönlichen Werthes überhaupt, und diese wieder, zugleich mit der Läugnung der metaphysischen Unmöglichkeit der Sünde, eine Folge der diesen TT. eigenen äußerlichen Auffassung der hypostatischen Union, welcher der richtige Begriff der im Namen Christus eingeschlossenen innerlichen Salbung und Heiligung der Menschheit Christi abging.

1033 Der Werth der menschlichen Handlungen Christi steht im innigsten Zusammenhange mit ihrer verdienstlichen und sühnenden Kraft und Wirksamkeit, die im Lateinischen ebenfalls valor genannt wird; er wird daher auch in der Regel in diesem Zusammenhange von der Kirche vorgestellt und von den TT. erklärt. Wie jedoch schon der Begriff der verdienstlichen und sühnenden Kraft nicht formell mit dem der effektiven verdienstlichen und sühnenden Wirksamkeit zusammenfällt, sondern sich zu dieser als Grund (resp. actus primus) zu seiner Folge (resp. actus secundus) verhält: so deckt sich auch der Begriff des inneren Werthes der Handlung nicht mit dem der verdienstlichen und sühnenden Kraft, die gleichsam ihr Tauschwerth ist. Jener enthält vielmehr den Grund, weßhalb den Handlungen diese Kraft oder dieser Tauschwerth aus und durch sich selbst zukommt, und besagt formell die Art und den Grad der Würde und Schätzbarkeit, welche der Handlung nach ihrem inneren und wesentlichen Charakter als einer Dienstleistung, näher als einer Huldigung oder Ehrenbezeugung Gott gegenüber, zukommt, und die ihrem formellen Grunde nach als eine besondere Herrlichkeit und Heiligkeit der Handlung, ihrer unmittelbarsten und formellsten Wirkung nach als eine besondere objektive und innerliche Wohlgefälligkeit der Handlungen vor Gott bezeichnet werden kann und wird.

1034 Wenn die besondere verdienstliche und sühnende Kraft und Wirksamkeit der Handlungen Christi, welche alle Christen derselben zuschreiben, nicht im Sinne der Skotisten und Nominalisten auf einer positiven Taxirung oder Festsetzung ihres Tauschwerthes von Seiten Gottes beruhen, sondern innerlich in ihnen selbst begründet sein soll, dann muß man auf den Werth in dem eben erklärten Sinn zurückgreifen. Daß aber in der That die besondere verdienstliche und sühnende Kraft der Handlungen Christi als solcher innerlich begründet und in der angegebenen Weise begründet sei, geht im Allgemeinen, wie später in der Erlösungslehre gezeigt wird, schon daraus hervor, daß die hl. Schrift und die Kirche nirgendwo von einem bloßen Taxwerthe reden, sondern im Gegentheil bei der Hervorhebung jener Kraft sehr oft auf die Würde der handelnden Person und der Materie ihrer Handlungen verweisen. Da mithin die Bestreitung oder Bemängelung dieses Werthes sich gar nicht auf positive, sondern nur auf innere Gründe stützt: so kommt es zur Vertheidigung und Rechtfertigung desselben vorzüglich darauf an, über den Begriff und die inneren Gründe desselben sich genaue Rechenschaft zu geben.

1035 II. Beweis und nähere Bestimmung des spezifischen Werthes der Handlungen Christi.

Um den spezifischen inneren Werth der Handlungen Christi als solcher zu bestimmen, muß man davon ausgehen, daß der innere Werth sittlicher Handlungen besonders nach ihrer Beziehung auf das letzte und höchste Ziel des sittlichen Handelns zu bestimmen ist, und daß er folglich nichts Anderes

ist als der Ehrenwerth, welcher dem sittlichen Handeln als einem die Ehre Gottes bezweckenden Ehrendienste (obsequium Deo praestitum) zukommt. Demgemäß wird denn auch der innere Werth der Handlungen hinsichtlich seiner Art und seines Grades bestimmt nach dem Charakter und dem Maße der Ehre und Verherrlichung, welche dadurch Gott zu Theil wird. Nun ist es aber offenbar, daß die menschlichen Handlungen Christi eben dadurch, daß es Handlungen des Menschen Christus sind, der als Christus an der eigenen Herrlichkeit Gottes Antheil hat (s. o. § 237) eine ganz besondere, ihm allein eigenthümliche überaus hohe Ehre und Verherrlichung Gottes enthalten.

Eine solche Ehre enthalten diese Handlungen 1), inwiefern das prin- 1036
cipium *quod* derselben, der Mensch Christus, ein durch ein göttliches persönliches Prinzip constituirter Mensch oder eine in der Menschheit subsistirende göttliche Person ist, das principium *quo* aber als der göttlichen Person einverleibt, von dieser getragen und gleichsam beseelt, als deren Organ die Handlungen setzt; das Maß der Ehre aber steht in geradem Verhältnisse zur Würde der Person, von welcher dieselbe ausgeht, oder welche dieselbe erweist. — Die Handlungen Christi enthalten ferner 2) eine solche Ehre um so mehr, inwiefern Christus als Träger oder Subjekt der Ehrbezeugung in Betracht gezogen wird. Die Verehrung ist nämlich, besonders in ihrem wesentlichsten Akte, der inneren Unterwürfigkeit, eine Handlung, welche nicht einfach von dem Handelnden ausgeht, sondern ihn selbst affizirt, oder ein ehrenvolles Verhalten seiner selbst, und so ist es eben das verehrende Subjekt selbst, welches mit dem von ihm ausgehenden und es affizirenden Akte der Verehrung die Ehre constituirt. Wie nun in diesem Sinne in Christus nicht eine bloß menschliche, sondern eine göttliche Person, resp. die nicht in sich selbst, sondern nur in dieser göttlichen Person subsistirende Menschheit, Trägerin der Verehrung ist: so muß seine Gottesverehrung innerlich und wesentlich durch die Würde ihres Subjektes eine ganz besondere Art und einen einzig erhabenen Grad des Ehrenwerthes erlangen. — Vollends enthalten die Handlungen Christi diesen besondern Ehrenwerth 3) insofern, als Christus auch als Inhalt (materia) dieser Handlungen in Betracht zu ziehen ist. Denn wenigstens die Verehrung Gottes ist wesentlich stets eine reflexive Handlung, in welcher das Prinzip und Subjekt der Handlung sich selbst Gott hingibt und unterwirft und sich ihm als Tribut der Ehre darbringt. Wenn aber überhaupt die zur Huldigung dargebrachte Gabe durch ihren Werth das Maß der Ehre bestimmt: dann thut dieß noch mehr die Gabe, welche der Huldigende selbst ist und die mit seinem Huldigungsakte Ein Ganzes bildet. Wie nun in Christus keine menschliche, sondern eine göttliche Person, zwar nicht abstrakt, sondern inwiefern sie in der Menschheit subsistirt, und wiederum die Menschheit nicht als in sich selbst, sondern als in dieser göttlichen Person subsistirend durch die Akte jener Gottesverehrung Gott hingegeben wird: so muß seine Gottesverehrung von der einzigen Würde dieser Gabe abermals innerlich und wesentlich einen besonderen Ehrenwerth erlangen.

In allen diesen Beziehungen steht die spezifische Würde des Wesens 1037
Christi zu dem Ehrenwerthe seiner menschlichen Handlungen nach in weit

innigerer und lebendigerer Beziehung, als jede nicht schon in dem wesentlichen Adel ihrer Natur eingeschlossene Würde der Creaturen zu dem Ehrenwerthe ihrer Handlungen. Denn die Würde des Prinzips, Subjekts und Inhaltes der Verehrung steht zum Ehrenwerthe der Handlung in um so näherer Beziehung, je mehr jene Würde ihrem Subjekte innerlich ist oder auf dem inneren Sein desselben beruht und darum auch dasselbe innerlich und allseitig affizirt. Nun aber ist die spezifische Würde Christi nicht nur nicht eine rein äußerliche, wie diejenige, welche die Menschen gesellschaftlich von einander scheidet, sondern eine innerliche und noch mehr innerliche, als diejenige, welche auf accidentellen geistigen Vorzügen, insbesondere auch auf der heiligmachenden Gnade, beruht, weil sie auf das substanzielle Sein Christi, nämlich auf den göttlichen Charakter seines persönlichen Prinzips und die substanzielle Vollendung der menschlichen Natur durch dieses göttliche Prinzip, gegründet ist. Wenn daher schon sonst die ehrende Handlung, wie die TT. sich ausdrücken, durch die Würde des ehrenden Prinzipes gleichsam informirt, also von dessen Glanz durchstrahlt und von dessen Herrlichkeit verherrlicht wird: dann müssen die Handlungen Christi von seiner substanziellen Würde um so inniger und lebendiger informirt, durchstrahlt und verherrlicht werden, je vollkommener das Wesen Christi und Alles, was in ihm ist, von dieser Würde umfaßt wird. Es folgt also, daß bei Christus noch mehr als bei den Geschöpfen die Höhe seiner persönlichen Würde zugleich der Gradmesser für den Werth seiner Handlungen ist. Obgleich nun diese Verherrlichung der Handlungen des Menschen Christus durch seine göttliche Würde überhaupt, und namentlich durch seine Würde als „höchster Herr" begründet wird: so ist es doch von besonderer Bedeutung, daß diese Würde in noch unvergleichlich höherer Weise, als die der heiligmachenden Gnade entsprechende, eine heilige Würde ist, mithin eine solche, durch welche das Prinzip der Verehrung der Heiligkeit des zu verehrenden Gottes in besonderer Weise nahesteht und ähnlich ist. Darum führt die Information der Handlungen Christi durch seine substanziale Würde auch eine Durchstrahlung der ersteren mit der Heiligkeit der letzteren, also eine besondere Weihe und Heiligung derselben mit sich. Ueberdieß ist das heilige Sein, welches in Christo seine heilige Würde begründet, ebenso und noch mehr wie die heiligmachende Gnade — zwar in anderer, aber höherer und darum vollkommenerer Weise — die Wurzel und die Seele des übernatürlichen Lebens der Seele Christi, dessen Früchte die Handlungen derselben sind. Darum kann und muß die Information der Handlungen durch die Würde ihres Prinzips nach dieser Seite auch als eine Beseelung oder Durchgeistung der Handlungen mit der Heiligkeit der Person Christi und mithin die Weihe und Heiligkeit seiner Handlungen als Resultat einer lebendigen Durchdringung oder Belebung derselben mit der Heiligkeit seiner Gottheit aufgefaßt werden.

1038 Dieser Gedanke ist sehr anschaulich ausgedrückt in der der hl. Schrift selbst [1] entlehnten bildlichen Wendung, daß die Handlungen Christi von der

---

[1] Hebr. 9, 14: qui per spiritum sanctum (gr. αἰώνιον = aeternum) obtulit semetipsum Deo in odorem suavitatis.

Heiligkeit seiner Gottheit oder des hl. Geistes (was hier dasselbe ist) durchduftet seien; und diese Wendung ist um so zutreffender, weil in ihr der Werth der Handlungen Christi als Wohlgeruch derselben auf seine Salbung mit der Gottheit zurückgeführt und so förmlich daraus erklärt und hergeleitet wird, daß es eben Handlungen Christi, d. h. des Gesalbten per exc. sind. Wie jedoch die Salbung der Menschheit mit der Gottheit die erstere eben dadurch heiligt, daß sie dieselbe göttlich macht oder vergöttlicht d. h. eingottet und durchgottet: so ist auch der spezifische Werth der menschlichen Handlungen Christi und insbesondere ihre spezifische Heiligkeit darauf zurückzuführen, daß dieselben gottmenschliche oder theandrische Handlungen und als solche nach dem Ausdrucke der griech. Väter in einer Weise göttlich gemacht oder vergöttlicht sind, wie es bei keiner Handlung einer bloßen, wenn auch noch so innig mit Gott verbundenen oder verähnlichten Creatur der Fall ist. Die Handlungen Christi sind nämlich in der Weise göttliche Handlungen, daß sie unbeschadet ihrer geschöpflichen Wesenheit wegen ihrer innigsten und allseitigsten Beziehung zu Gott, oder kraft ihrer Eingottung und Durchgottung, eine schlechthin göttliche Würde, Herrlichkeit und Heiligkeit und darum schlechthin göttlichen Werth besitzen.

Am deutlichsten und reichsten zeigt sich die Begründung des spezi- 1039
fischen inneren Werthes der Handlungen Christi in der dritten oben hervorgehobenen Beziehung, in der Selbsthingabe, und hier wiederum vorzüglich in denjenigen Akten, welche nicht nur eine affektive, sondern eine thätige Hingabe und Unterwerfung durch dienstbaren, namentlich entsagenden Gehorsam enthalten, namentlich in demjenigen Gehorsame, in welchem Christus sich der ihm gebührenden übernatürlichen Herrlichkeit und Seligkeit seiner Menschheit und selbst ihres natürlichen Lebens und der Substanz seines Blutes und Leibes zur Ehre Gottes entäußert. Hier erhalten nämlich die Handlungen nicht bloß überhaupt einen spezifisch göttlichen Inhalt, wodurch sie, wie alle anderen Handlungen, auch von Seiten ihres Objektes spezifizirt und dignifizirt werden; sondern die Art und Weise, in welcher dieser Inhalt hier behandelt wird, stellt denselben auch als einen relativ selbständigen Grund des spezifischen Werthes der Handlung hin. Denn a) in der Verzichtleistung auf den Genuß der der Person Christi kraft ihrer spezifischen Würde als „Dominus" gebührenden Herrlichkeit und Seligkeit oder in seiner Selbsterniedrigung liegt eine Aufopferung des in dieser Würde gründenden spezifischen Rechtes Christi zu Ehren Gottes, welche der bloßen affektiven Hingabe, resp. dem einfach die naturgemäße Unterordnung darstellenden Gehorsam, nicht innewohnt, so daß diese Form der Hingabe durch die Erhabenheit des geopferten Rechtes in besonderer Weise spezifizirt wird. Sodann tritt b) in der realen Entäußerung des animalischen Lebens und der Substanz der Menschheit Christi durch freiwillige Trennung des Blutes und des Leibes von der Seele die Selbsthingabe in der Form auf, daß der Akt der Hingebung eine von seinem nächsten Prinzip reell verschiedene Gabe besitzt, woran er eine reale Veränderung bewirkt, und die er dadurch zur Ehre Gottes verwendet; mithin wird sie durch die ob-

jektive Erhabenheit der entäußerten und verwendeten Gabe, welche namentlich in der wesenhaften Heiligkeit derselben besteht, abermals in besonderer Weise spezifizirt. Weil nun überdieß gerade in der Entäußerung der Substanz die vollkommenste Verzichtleistung auf das eigene Recht Christi liegt: so tritt in dem Opfer des Lebens Christi auch die erstere Form der objektiven Werthbestimmung seiner Handlungen am deutlichsten zu Tage.

1040 Uebrigens sind und bleiben diese Gründe des spezifischen Werthes der Handlungen Christi immer nur relativ selbständige Gründe, weil ihre wesentliche Kraft darauf beruht, daß sie besondere Formen der Selbsthingabe Christi sind, nämlich die Verzichtleistung auf den Genuß der eigenen Rechte eine Selbsterniedrigung, und die Hingabe des Leibes und Blutes eine Selbstentäußerung. Freilich ist es an sich denkbar, daß Christus auch Gegenstand oder Inhalt der Aufopferung von Seiten anderer Personen sei, und auch in diesem Falle erlangt der Akt der Aufopferung durch die Würde des Geopferten einen spezifisch höheren Werth. Aber einerseits hat diese Aufopferung doch nur insofern Sinn und Bedeutung, als Christus auch sich selbst geopfert hat und sich von Andern aufopfern lassen will; und andererseits nimmt diese Aufopferung nicht die ganze und volle Würde ihres Inhaltes in sich auf, weil sie über denselben nicht als über das volle Eigenthum der Aufopfernden verfügt.

1041 Wie demnach unter dem Gesichtspunkte der Selbsthingabe und speziell der Selbstopferung der spezifische Werth der Handlungen Christi am deutlichsten und allseitigsten sich darstellt: so tritt in der Selbstopferung auch sein formeller Grund in besonders prägnanter Weise hervor. Denn hier entlehnt die Opferung ihren Werth ebensowohl von dem opfernden Christus, der als Christus zum Priester gesalbt und geheiligt ist, wie von dem geopferten Christus, der als Christus zum vollkommensten Opfer gesalbt und geheiligt ist. Beiderseits ist zwar der Grund der Würde und des Werthes in sich derselbe, nämlich die Salbung und Heiligung der Menschheit Christi durch den göttlichen Logos; aber dieser Grund offenbart sich anders in dem Prinzip und dem Inhalte der Opferung, und namentlich anders als Grund der Heiligkeit der die Opferung vollziehenden Seele und als Grund der Heiligkeit des geopferten Leibes und Blutes. Weil nun gerade in letzterer Beziehung die Salbung Christi besonders deutlich sich geltend macht als Grund der objektiven, d. h. nicht erst durch die heilige Verwendung zu bewirkenden, Heiligkeit einer Sache, die ihrerseits wiederum objektiv die innere Heiligkeit der auf sie bezüglichen Handlung bestimmen kann: so ist sie nach dieser Seite besonders hervorzuheben, um den objektiven Werth des Opferaktes vollkommen zu charakterisiren. Es ist daher ebenso sachgemäß wie anschaulich, wenn die hl. Schrift und die VV., wo sie von dem Werthe der Handlungen Christi reden, dieselben in der Regel gerade unter diesem Gesichtspunkte behandeln und zur Bestimmung des inneren objektiven Werthes der Leistung nicht minder den Werth der Opfergabe als die Würde des Opfernden betonen. Dagegen verräth es eine rationalistische Verkennung der Kraft und Bedeutung der hypostatischen Union, wenn neuere TT., wie Hirscher, sich darüber ereifert haben, daß die älteren TT. so großes Gewicht auf die aus der hypostatischen

Union dem Fleische und Blute Christi erwachsende Würde und Weihe gelegt haben.

Wenn die heilige Schrift in der Bestimmung des besonderen Werthes und der Gottwohlgefälligkeit der Handlungen Christi besonders auf die Unbeflecktheit des Priesters und des Opferlammes Nachdruck legt: dann geschieht das deßhalb, weil sie in der Regel die sühnende Eigenschaft jener Handlungen betonen und so zunächst von dem Handelnden und dem Gegenstande der Handlung alles das ausschließen will, was ihn allenfalls Gott mißfällig und selbst der Sühne bedürftig erscheinen lassen könnte. In ihrem vollen Sinne als absolute Unsündlichkeit gefaßt, schließt aber auch die Unbeflecktheit die positive Heiligkeit oder die heilige Würde der Person und der Natur in der Person als tieferen Grund des Werthes und der Gottwohlgefälligkeit der betr. Handlungen ein, und die heilige Schrift weist hierauf namentlich dadurch hin, daß sie die Heiligkeit dieses Priesters mit seinem Charakter als Sohn Gottes in Verbindung bringt und das Opferlamm als Lamm Gottes bezeichnet. — Wie schon früher bemerkt, bildete bei den VV., bes. bei *Cyrill. Alex.*, der Werth der victima ein Hauptargument für die Wahrheit der hypostatischen Union; und in der That ist die Ignorirung oder gar der Ausschluß jenes durch die hypostatische Union begründeten Werthes bei den Skotisten und Nominalisten nur eine Folge der auch sonst bei ihnen sich kundgebenden bedenklichen Abschwächung der Union selbst. In terminis ist namentlich der durch die Union begründete Werth des Blutes Christi ausgesprochen in der Jubiläumsbulle Clemens' VI. s. oben n. 490. 1042

Einige TT. haben den spezifischen Werth der menschlichen Handlungen Christi dadurch zu erklären gesucht, daß sie meinten, dieselben würden durch die göttliche Heiligkeit der Person in ähnlicher Weise informirt, wie die äußeren *actus imperati* beim Menschen durch die ihnen zu Grunde liegende Gesinnung des Willens beseelt werden, indem sie unter der göttlichen Heiligkeit nicht bloß die objektive Würde der Person, sondern auch die heilige ewige Liebe des Sohnes zum Vater verstanden. Das geht indeß absolut nicht an, theils, weil alsdann der rein göttliche Akt ebenfalls und sogar vorzüglich verdienstlich sein müßte, theils weil dann der menschliche Akt mit dem göttlichen wenigstens moralisch Eine Handlung bilden müßte (s. oben n. 331). Vielmehr muß man sagen, der menschliche Act sei, als einem göttlichen Prinzip angehörig, in einer ganz eminenten Weise der Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit des innergöttlichen Aktes ähnlich und gewinne folglich nicht durch Zusammengehörigkeit zu Einer Handlung, sondern durch Angehörigkeit an dasselbe persönliche Prinzip den unschätzbaren Werth eines göttlichen Aktes. — Aus analogen Gründen kann man auch nicht sagen, der formelle Grund des eminenten Werthes der menschlichen Handlungen Christi liege darin, daß sie unter dem Einflusse oder der Inspiration der göttlichen Thätigkeit Christi zu Stande komme, als ob diese göttliche Wirksamkeit die Seele der Handlung ausmache. Dieser Einfluß ist vielmehr nur eine Bedingung, damit die menschlichen Handlungen vollkommen der göttlichen Person eigen seien, und so die Würde dieser Person die Handlungen beseele. Vgl. über diese Ansichten *Suarez* l. c.; sowie die allseitige Aufzählung der verschiedenen Ansichten der TT. bei *Marin* l. c. 1043

Der formale Grund des spezifischen Werthes der Handlungen des Menschen Christus gegenüber dem der übrigen Menschen läßt sich am einfachsten dadurch ausdrücken, daß das adäquate Prinzip jener Handlungen ein Mensch ist, der auch als solcher kraft seiner Salbung mit göttlicher Herrlichkeit und Heiligkeit bekleidet ist und den Rang und Charakter des Herrn und des natürlichen Sohnes Gottes besitzt. Man kann aber auch jenen Grund so bestimmen, daß man die Herrlichkeit und Heiligkeit des Prinzips der Handlungen, auf welcher der Werth der letzteren beruht, unmittelbar in dem einen oder andern der Bestandtheile des Menschen Christus sucht, von denen jeder in besonderer Weise Princip der Handlung ist, nämlich der Logos bloß principium *quod*, die Menschheit bloß principium *quo;* alsdann wird die Dignität der Handlungen entweder direkt auf die natürliche Dignität des persönlichen Prinzips, oder auf die in der Union begründete Dignität des Naturprinzips zurückgeführt. Aber es wäre durchaus verfehlt, hierin einen doppelten formellen Grund des Werthes der Handlungen zu sehen, da ja die Würde des Naturprinzips eben auf der des persönlichen Prinzips beruht und nichts Anderes ist, als die in der Natur sich 1044

wirksam erweisende Würde des letzteren. Es liegt vielmehr hier nur eine doppelte Auffassung der Einwirkung desselben formellen Grundes vor, inwiefern dort das persönliche Prinzip in der Einheit mit der Natur, hier die Natur in der Einheit mit dem persönlichen Prinzip gedacht wird. Vollends aber würde der wirkliche Grund der Dignität der Handlungen Christi verkannt und entstellt, wenn man mit Vasquez (s. oben n. 651) die Heiligkeit der Menschheit allein als eigentlichen Grund jener Dignität bezeichnete, was auch nur in der Voraussetzung möglich ist, daß man mit Vasquez die Menschheit nicht als princ. quo, sondern als princ. quod der betr. Handlungen betrachtet.

1045 Nach der einseitig ethischen und subjektivistischen Anschauung von Bajus (de merit. opp. l. 2 c. 5) sollte die persönliche Würde Christi auf den Werth seiner Handlungen nur insofern Einfluß haben, als sie, wie die äußere soziale Würde einer menschlichen Person, als *circumstantia personae agentis* auf die rein sittliche Schätzbarkeit der Handlungen Einfluß hat. Wie es daher unter Menschen gleichgiltig ist, ob ein König oder ein einfacher Bürger ein Werk der Mäßigkeit und Gerechtigkeit setzt, aber allerdings nicht gleichgiltig ist, ob ein König oder ein einfacher Bürger sich vor Jemanden verdemüthigt; so meinte Bajus, auch bei Christus habe seine Würde nicht auf alle seine Werke Einfluß, sondern bloß auf diejenigen, welche formell eine Verdemüthigung seiner selbst enthielten (vgl. prop. damn. 19). Durch die Verdammung dieser Lehre ist der aus der Würde Christi resultirende spezifische Werth nicht nur auf alle seine Handlungen ausgedehnt; vielmehr ist wegen des Zusammenhangs dieser Lehre mit der Anschauung vom Einflusse des status adoptionis auf den Werth der Handlungen zugleich das Prinzip verworfen, daß die Würde der Person bloß insofern den Werth der Handlungen erhöhe, als sie eine besondere Vollkommenheit der tugendhaften Gesinnung (z. B. eine besondere Tiefe und Heldenmüthigkeit der Demuth des Handelnden), resp. der Handlung nach ihrer subjektiven Seite, bedinge und bestimme, nicht aber auch insofern, als sie der Handlung den Charakter einer besonders schätzbaren objektiven Leistung zu Ehren Gottes verleiht.

1046 Wenn man aber demgemäß sagen muß, die Würde des Handelnden bestimme den Werth der Handlung Christi nicht bloß vermittelst der besonderen, durch sie bedingten sittlichen Vollkommenheit desselben, und der durch sie unmittelbar bestimmte Werth sei deßhalb nicht schlechthin in dem sittlichen Werth der Handlungen zu suchen: dann darf man jenen Werth doch auch nicht von dem sittlichen Werthe der Handlungen so ablösen, wie etwa bei einer Schenkung unter Menschen der rechtliche Werth des Aktes oder der materielle Werth der Gabe unabhängig von dem sittlichen Werthe der Handlung bestehen, und umgekehrt die Handlung ohne diese beiden Werthe als Freundschafts- oder Ehrenbezeugung ebenso werthvoll sein kann wie mit denselben. Denn in unserem Falle ist der Einfluß der persönlichen Würde auf die sittlichen Handlungen derart, daß er wesentlich sich nur auf sittlich-gute Handlungen erstreckt und diese gerade in der Richtung auf den höchsten und eigensten Zweck des sittlichen Handelns, die Ehre Gottes, ergänzt und vollendet, und zwar so vollendet, wie dieselben ohne ihn in keiner Weise vollendet werden können. Diese innige Beziehung zum ethischen Werthe der Handlung ist treffend darin ausgedrückt, daß der persönliche Werth als eine besondere Heiligkeit der Handlung bezeichnet, resp. auf eine Heiligung der Handlung als seinen Grund zurückgeführt wird, indem er so mit dem ethischen Werthe unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte der Heiligkeit und der ihr entsprechenden Gottwohlgefälligkeit der Handlung in organischer Einheit zusammengefaßt erscheint.

1047 Von hier aus begreift sich auch am leichtesten das Schiefe und Ungenügende der skotistischen Auffassung, welche, die organische Verbindung zwischen der Handlung und dem Prinzip und Inhalt derselben, und damit zwischen dem Werthe des ersten und der Würde des letzteren auflösend, diese Würde nur als einen äußeren, für die juristische Tarirung in Betracht kommenden Umstand der Handlungen Christi auffaßt und so in das der bajanischen Auffassung entgegengesetzte Extrem fällt. Ihr zufolge verhält sich nämlich die Würde der Hypostase zum Werthe der durch die in ihr subsistirende Natur gesetzten Handlungen wie das pretium affectionis eines Bodens oder eines Baumes zum pretium der Früchte eines darein gepflanzten Reises, oder wie die Würde einer Person zum Werthe einer von dieser dargereichten materiellen, ihr äußerlichen Gabe.

III. Die Unendlichkeit des Werthes der Handlungen Christi. 1048

Den Einfluß der hypostatischen Union auf den inneren Werth der Handlungen Christi vorausgesetzt, ergibt sich von selbst, daß dieser Werth ein unendlicher ist. Und zwar ist er nicht bloß in dem relativen oder comparativen Sinne unendlich, in welchem die geschaffene Gnade Christi, abstrakt in sich selbst oder physisch betrachtet, unendlich genannt werden kann, inwiefern sie nämlich über jede andere Gnade, welche thatsächlich verliehen wird, unvergleichlich erhaben ist und den Werth jeder einzelnen Gnade und aller Gnaden zusammengenommen in sich enthält. Er ist zugleich unendlich in dem absoluten Sinne, in welchem die Unendlichkeit der von der hypostatischen Union getragenen und belebten geschaffenen Gnade Christi oder direkt der in dieser Union begründeten Herrlichkeit und Heiligkeit des Menschen Christus als solchen zukommt. Denn wie diese Verherrlichung und Heiligung den Menschen Christus selbst einer unendlichen Hochschätzung und Ehre würdig macht, welche sich namentlich in seiner Anbetungswürdigkeit kundgibt: so muß auch die Ehre, welche durch den verherrlichten und geheiligten Menschen Gott erwiesen wird, eine unendliche, d. h. eine der unendlichen Ehrwürdigkeit Gottes vollkommen proportionirte oder adäquate Ehre sein. Der unendliche innere Werth der Handlungen Christi besteht also vor Allem 1) in ihrer vollen Condignität mit der unendlichen Ehrwürdigkeit Gottes. Darin liegt aber zugleich 2), daß jener Werth nicht nur von dem Werthe der Handlungen bloßer Creaturen nicht übertroffen werden kann, sondern auch wesentlich den Werth aller wirklichen und aller *in infinitum* denkbaren Handlungen der Creaturen ohne Vergleich übertrifft und in sich zusammenfaßt. Ebenso ist die Ehre, welche Christus speziell durch seine Verdemüthigung Gott erweist, mindestens äquivalent aller Unehre, welche Gott durch die Sünde angethan wird, obgleich auch diese in ihrer Art eine gewisse Unendlichkeit besitzt — und zwar nicht nur derjenigen Unehre, welche in einer einzelnen Sünde oder der Sünde aller wirklichen Creaturen zusammengenommen enthalten ist, sondern auch derjenigen, welche Gott durch jede beliebige in infinitum zu vervielfältigende Zahl von Creaturen angethan werden könnte. Diese Unendlichkeit des inneren Werthes der Handlungen Christi wurde zwar von den Skotisten und Nominalisten geläugnet; wie aber diese Läugnung auf einer prinzipiellen Verkennung des Einflusses der persönlichen Würde auf den innern Werth der Handlungen beruht, so wird es auch durch dieselbe unmöglich gemacht, der kirchlichen Lehre von der Vollgiltigkeit und Superabundanz der Erlösung Christi (wovon später) allseitig gerecht zu werden.

Direkt bestritten die Skotisten und Nominalisten die Unendlichkeit des inneren 1049 Werthes der Handlungen Christi mit folgenden Gründen: 1) Die menschlichen Handlungen würden dadurch dem unendlichen inneren Akte Gottes selbst gleichgestellt; 2) der unendliche innere Werth schließe eine physische Unendlichkeit des Aktes ein; 3) auch beim Zusammenwirken einer endlichen Ursache mit einer unendlichen könne das Facit nur endlich sein; und endlich 4) das Unendliche sei stets nur Eines und keiner Vervielfältigung, Steigerung und Vermehrung fähig (vgl. *Frassen* l. c.). Indeß 1) mit dem unendlichen inneren Akte Gottes werden die Handlungen Christi jedenfalls nicht allseitig, sondern höchstens in ihrem Werthe für die Ehre Gottes auf eine Linie gestellt, aber auch dieses nur im Sinne einer Participation an der dem Akte Gottes wesentlichen Würde

und in analoger Weise, wie die Menschheit Christi an der Adorabilität Gottes theilnimmt. 2) Die physische Unendlichkeit ist zum unendlichen Werthe der Handlung ebensowenig erforderlich, als das Ungeschaffensein oder die Unendlichkeit der Menschheit Christi zu ihrer Adorabilität. 3) Das Facit des Zusammenwirkens einer unendlichen mit einer endlichen Ursache ist nothwendig endlich, wo es sich um ein physisches, aus der beiderseitigen Thätigkeit resultirendes Produkt handelt, nicht aber bei einem Produkte, bei welchem dessen Unendlichkeit bloß in seiner moralischen Schätzbarkeit bestehen soll, und diese nicht durch physische Einwirkung einer unendlichen Ursache, sondern durch Verbindung mit einem an sich unendlich schätzbaren Prinzip hergestellt wird. Endlich 4) ist es nicht gegen den Begriff des Unendlichen, daß das Subjekt, welchem die Unendlichkeit beigelegt wird, vervielfältigt werde, da ja selbst die wesenhafte Unendlichkeit mehreren göttlichen Personen, und die unendliche Würde allen Theilen der Menschheit Christi selbst in ihrer Trennung von einander zukommt; es wird nur gefordert, daß der formelle Grund der Unendlichkeit keiner Vervielfältigung fähig sei. Ebenso schließt die Unendlichkeit des Werthes nicht jeden Unterschied an innerer Vollkommenheit, noch jede Vermehrung desjenigen aus, welchem die Unendlichkeit beigelegt wird; sie läßt vielmehr eine materielle Steigerung und eine extensive Vermehrung der von Christus Gott erwiesenen Ehre zu, inwiefern ein Akt materiell von Seiten seines Objektes vollkommener sein kann, als der andere, und mehrere Akte eine extensiv größere Ehre Gottes darstellen, als einer. Aber formell und intensiv bleibt die Ehre Gottes unter derjenigen Rücksicht, unter welcher ihr die Unendlichkeit beigelegt wird, in allen Akten und in vielen ebenso, wie in Einem, sich gleich, ebenso wie der Leib Christi nicht minder anbetungswürdig ist als seine Seele, und die größere oder geringere Vollkommenheit seiner geschöpflichen Natur, resp. die größere oder geringere Zahl ihrer endlichen Vollkommenheiten, auf ihre Anbetungswürdigkeit von keinem Einflusse ist.

§ 252. Die spezifische Macht der Menschheit Christi übernatürliche Güter zu erwirken und zu erwerben, und die ihr entsprechende impetratorische und meritorische resp. moralisch-rechtliche Wirksamkeit der menschlichen Handlungen Christi — insbesondere deren Eigenschaft als *meritum mediatoris et capitis* und die dem letzteren zu Grunde liegende *gratia capitis et mediatoris*.

Literatur wie oben § 251; speziell Lomb. l. 3. dist. 17—18, dazu *Bonav.*, *Thom.* q. 2 disp. de ver. 29; 3. p. q. 19 de merito Christi; q. 21 de oratione Christi; q. 8 de gratia capitis, dazu *Medina*, *Valentia*, *Suarez* u. *Salmant.*

1050 I. Stellung der Frage. Der eigenthümliche innere Werth der menschlichen Handlungen Christi ist schon an und für sich selbst von der höchsten Bedeutung, inwiefern durch dieselben der letzte Zweck der Welt, die Verherrlichung Gottes, in ganz eminenter Weise verwirklicht wird. Soweit jedoch diese Handlungen von Christus in statu viae vollzogen wurden, entspricht ihrem inneren Werthe ein besonders hoher Grad oder vielmehr eine besonders vollkommene Gestalt derjenigen Wirksamkeit, welche den im status viae vollzogenen Handlungen der begnadigten Creatur zukommt, nämlich die Macht, die Zuwendung übernatürlicher Güter bei Gott zu erwirken oder zu impetriren resp. zu verdienen, und so diese Güter selbst zu erwerben, d. h. durch eigene Thätigkeit sich einen Anspruch auf dieselben zu verschaffen.

1051 Wir nennen diese Wirksamkeit zunächst eine impetratorische, weil das impetrare (= patrando obtinere), wie unser „Erwirken“, formell den wirklichen Erfolg eines auf Erwerb gerichteten Strebens oder die Erfüllung des Verlangens nach einem Gute bezeichnet und so das Verdienst als ein erfolgreiches mit umfaßt. Da indeß impetrare zwar nicht (wie nancisci,

adipisci, τυγχάνειν) auch die bloß zufällige Erreichung eines Gutes mitumfaßt, aber doch (wie obtinere, πορίζεσθαι) die Erreichung als Folge und Frucht eigenen Strebens zunächst nur ganz allgemein bezeichnet, und daher nicht förmlich die Angemessenheit oder Nothwendigkeit der Erlangung eines Gutes auf Grund der in dem sittlichen Streben und Handeln enthaltenen Würdigkeit des Erwerbenden hervorhebt: so muß die impetratorische Wirksamkeit näher als impetratorisch-meritorische bestimmt werden. Je nachdem man in diesem Ausdrucke das eine oder andere Moment betont, weist derselbe zugleich hin auf die beiden Hauptformen oder -mittel der erwerbenden Wirksamkeit — Bitte und Dienst (Arbeit, Leistung, Gabe), speziell Gott gegenüber Gebet und Opfer — sowohl nach ihrem Unterschiede, als nach ihrem organischen Zusammenhange, worin sie sich wechselseitig bestimmen und durchdringen; überdieß werden auch Mittelformen angedeutet, worin, wie bei Christus, das erste Mittel die ganze Kraft des zweiten hat, oder aber, wie bei den übrigen Heiligen, das zweite Mittel unter Umständen bloß in der Weise des ersteren wirkt.

In der späteren Scholastik wird die erwerbende Wirksamkeit der Hand- 1052
lungen Christi moralische Wirksamkeit genannt, theils inwiefern sie überhaupt in der Sollicitation eines fremden Willens besteht, theils speziell, inwiefern sie darauf beruht, daß der sittliche Werth der Handlungen eine sittliche Würdigkeit des Handelnden bewirkt, seine Wünsche berücksichtigt zu sehen. Da jedoch die bloße sittliche Würdigkeit eines Gutes für sich allein noch keine Erwerbung desselben bildet: so muß diese Wirksamkeit näher als eine moralisch-rechtliche bezeichnet werden, d. h. als eine solche, wodurch eine Berechtigung zum Empfange eines Gutes begründet oder dieses selbst rechtlich zugeeignet wird, sei es, wie bei der bloßen Bitte, ohne einen in der Handlung selbst enthaltenen Rechtstitel, sei es auf Grund eines solchen Rechtstitels, wie beim eigentlichen Verdienste, bei welchem die Zueignung des betr. Gutes als Gegenleistung für einen geleisteten Dienst in Betracht kommt. Bei Christus muß auf diese Bezeichnung um so mehr Gewicht gelegt werden, als es bei ihm wesentlich mit zur specifischen Vollkommenheit seiner erwerbenden Macht, im Gegensatze zu derjenigen der übrigen Begnadigten, gehört, daß dieselbe ihre Rechtskraft, κῦρος, nicht erst durch eine hinzutretende Ratifikation oder Acceptation von Seiten Gottes, überhaupt nicht durch einen rein positiven Akt Gottes erhält, sondern dieselbe von selbst oder von Natur besitzt. Denn dasselbe mystisch-organische Verhältniß des Menschen Christus zu Gott, welches den eigenthümlichen göttlichen Werth der menschlichen Handlungen Christi begründet, bringt es zugleich mit sich, daß der in denselben wirkende menschliche Wille wesentlich in göttlicher Vollmacht wirkt.

Die Handlungen Christi haben außer der rein positiv wirkenden impetratorischen resp. 1053
meritorischen Wirksamkeit thatsächlich auch noch eine mehr negativ wirkende, versöhnende resp. sühnende Wirksamkeit gegenüber der Sünde. Diese gehört jedoch, weil sie eben einen zufälligen Zustand der Welt betrifft und auch gegenüber der wesentlichen und naturgemäßen Stellung Christi eine zufällige ist, mehr zur Lehre vom Werke, als zur Lehre von der Person Christi, und wird daher auch vom hl. Thomas erst dort behandelt. Die oben im Titel angegebenen drei Punkte aber behandelt der hl. Thomas sämmtlich in der Lehre von der Person Christi, in eigenen, aber untereinander weder äußerlich noch innerlich ver-

bundenen Quästionen: die gratia capitis bei den coassumpta, das meritum bei den Attributen des Compositums Christi, die oratio bei den Relationen. Wir suchen diese Punkte hier organisch zu verbinden. Zuerst geben wir einige genauere Begriffserklärungen, welche für das Folgende von Wichtigkeit sind. Vgl. dazu B. III. n. 958 ff.

1054 1. Das Erwerben im Allgemeinen ist die Gewinnung eines ersehnten Gutes durch eigene, dasselbe erstrebende (petere) Thätigkeit; im vorliegenden Falle spezieller die Gewinnung dieses Gutes von einem Andern, namentlich einem Höheren, welcher durch die Thätigkeit des Erwerbenden zur Zuwendung jenes Gutes veranlaßt wird (petere ab alio), oder auch jene Thätigkeit bloß zur Veranlassung der Zuwendung nimmt; letzteres trifft bes. zu bei derjenigen Thätigkeit, in welcher der Wille des Erwerbenden sich an den göttlichen Willen wendet, um diesen zur Erfüllung seiner Wünsche in Anspruch zu nehmen. Dies kann nun im Allgemeinen in doppelter Weise geschehen, je nachdem die erstrebende Handlung des geschöpflichen Willens formell in der Vorstellung des Wunsches, durch Gott das Ersehnte zu erlangen, besteht — Bitte, postulatio, rogatio, petitio, αἴτησις, δέησις, speziell Gott gegenüber Gebet, precatio, oratio, εὐχή, προσευχή resp. Flehen, supplicatio, ἱκετεία — oder durch einen Gott geleisteten Dienst — auch „Verdienst um Gott", Werk, Leistung oder Gabe, speziell Gott gegenüber Opfer, sacrificium —, welcher einer seinem Werthe entsprechenden Gegenleistung oder Gegengabe würdig macht. Im ersteren Falle heißt der erwerbende Akt als solcher Erbittung, einfache Erwirkung, impetratio; im zweiten Verdienst, meritum, ἐργασία (Erarbeitung). — 2. Während es wesentlich zum Begriffe des verdienstlichen Aktes gehört, daß derselbe des erstrebten Gutes würdig macht, ist dies bei der Bitte nicht wesentlich. Sie kann ein einfaches Ersuchen um die Zuwendung oder Effektuirung eines Gutes sein, ohne daß der Akt der Bitte die Tendenz und Wirkung hätte, den Bittenden der Erhörung würdig zu machen. In dieser Form ist die Bitte absolut denkbar bei jeder Creatur, die Gott ein Bedürfniß vorzustellen hat; ordentlicher Weise jedoch nur dort, wo der Bittende kraft seiner persönlichen, anderswoher erlangten Gottwohlgefälligkeit oder bereits erworbener Rechte die Auslieferung eines ihm bereits gebührenden und zugesprochenen Gutes verlangt. Dieser Art ist das Gebet der vollendeten Heiligen im Himmel und insbesondere des vollendeten Christus, welches nicht eigentlich ein erwerbender, sondern bloß ein zuwendender Akt ist. — 3. Allerdings kann die Bitte auch die Tendenz haben, und hat dieselbe in statu viae regelmäßig, durch die Art und Weise, wie sie verrichtet wird und die dabei mitwirkenden Akte, insbesondere durch die in derselben enthaltene Anerkennung oder Bekennung der Macht und Güte Gottes, resp. der eigenen Bedürftigkeit und Ohnmacht oder auch Unwürdigkeit, den Bittenden oder diejenigen, für welche er bittet, der Erhörung würdig zu machen, und in diesem Falle participirt die Bitte an der Wirkungsweise des Verdienstes, ohne jedoch vollständig damit zusammenzufallen. Denn wie die gottwohlgefälligen Gesinnungen des Vertrauens, der Demuth, der Liebe als Factoren des Bittgebetes in einer ganz besonderen Richtung sich bethätigen, d. h. nicht dahin zielen, das betr. Gut als Entgelt eines geleisteten Dienstes von Seiten der Billigkeit oder Gerechtigkeit, sondern nur als liebevolles Geschenk von der Güte Gottes zu erlangen: so ist auch die durch ein solches Gebet hervorgebrachte Würdigkeit der Erhörung der Bitte als solcher eine ganz andere als die Würdigkeit, eine Gegenleistung für einen Gott geleisteten Dienst zu empfangen. Bei den bloßen Creaturen in statu viae stellt sich dieser Gegensatz dar in der Würdigkeit des vom Glauben an die Macht und Güte Gottes gegen uns getragenen Vertrauens und in der Würdigkeit des von der Liebe getragenen Werkes. Da jedoch ein solches Gebet auch in sich selbst eine besondere Form des Gottesdienstes ist, so erzeugt es stets eine doppelte Würdigkeit und hat eine doppelte Kraft, die der Impetration und des eigentlichen Verdienstes. Aus demselben Grund ist diese Art von Bitte naturgemäß ebenso, wie das Verdienst, nur dem status viae eigen; in der Vollendung der Glorie hört sie überdieß in der den bloßen Creaturen eigenen Gestalt auch schon darum auf, weil ihr Hauptfaktor, der Glaube, aufhört. — 4. Bei den bloßen Creaturen hat nun die Bitte als solche naturgemäß eine materiell umfassendere Wirksamkeit als das Verdienst, und zwar ebendeßhalb, weil diese Wirksamkeit subjektiv und formell eine schwächere ist, oder vielmehr, weil in ihr die Creatur durch Glauben oder Vertrauen sich direkt mit der Allmacht und Güte Gottes in Verbindung setzt und aus dieser die Wirksamkeit ihrer Bitte schöpft. Daher kann es hier insbesondere auch eine Impetration der heiligmachenden Gnade durch die Kraft des Glau-

bens geben, während in dieser Richtung ein eigentliches Verdienst (meritum de condigno) nicht denkbar ist. Ebenso kann eine bloße Creatur naturgemäß durch Fürbitte für Andere auch diesen übernatürliche Güter erwerben, während sie ihr Verdienst für Andere wieder nur in der Gestalt einer Fürbitte oder zur Unterstützung derselben geltend machen kann. — 5. Die Wirksamkeit der Fürbitte aber kann ebenfalls wieder in doppelter Weise gedacht werden, entweder so, daß die Erhörung erfolgt zur Befriedigung eines gottwohlgefälligen Wunsches der bittenden Person, oder so, daß die Bitte und die sie empfehlenden gottwohlgefälligen Akte geltend gemacht werden als im Namen und an Statt derjenigen Personen verrichtet, für welche gebetet oder geopfert wird; im letzteren Falle werden dann naturgemäß die Akte auch in derjenigen Form gesetzt, wie sie von den letzteren Personen gesetzt werden müssen. — 6. Sowohl bei der Bitte wie beim Verdienste muß man die durch den Akt selbst constituirte oder in ihm enthaltene Würdigkeit eines Gutes wohl unterscheiden von der effektiven Erwerbung, nicht bloß von derjenigen, welche in der effektiven Besitzergreifung von dem ersehnten Gute zum Genusse und Gebrauche desselben besteht, sondern auch von der Erwerbung im Sinne der Zueignung oder Zusprechung des Gutes. Die volle Kraft zur Erwerbung in diesem letzteren Sinne liegt nun nicht in der sittlichen Würdigkeit allein, sondern in der Anerkennung derselben von Seiten Gottes durch den Beschluß, die Bitte oder das Verdienst gelten zu lassen, und die effektive Erwerbung geschieht mithin dadurch, daß der betr. Akt kraft göttlicher Verfügung ein rechtlich wirksamer oder gültiger Akt (actio rata, κυρία) ist. Namentlich bei der Fürbitte muß man nun hinsichtlich dieser Gültigkeit oder der effektiven Impetration eine doppelte Gestalt unterscheiden: eine solche, welche ihre Kraft bloß aus göttlicher Anerkennung der Gottwohlgefälligkeit der bittenden Person und ihrer Bitte schöpft, und eine solche, welche ihre Kraft hat aus einer göttlichen Bevollmächtigung der betr. Person, durch ihre Bitten Anderen Güter zuzuwenden. Wie nämlich Gott eine Creatur bevollmächtigen kann, in seinem Namen die Bitten Anderer zu bestätigen, so kann er sie auch so bevollmächtigen, daß ihr eigenes Gebet in doppelter Function aufzutreten vermag, nämlich als Verlangen im Namen des Empfängers und als Bewilligung im Namen des Spenders, und daß mithin das in dem Gebete enthaltene fiat eine doppelte Wirksamkeit hat. Das letztere Gebet kann man oratio potestativa oder authentica nennen, und es ist eben jenes, welches in der gewöhnlichen Sprache mit Vorzug Segnung, benedictio, εὐλογία genannt und vom Priester in amtlicher Eigenschaft als minister Dei resp. als bestellter Mittler zwischen Gott und den Menschen verrichtet wird. In diesem Falle ist die Bitte nicht bloß ein Streben nach Zueignung eines Gutes, sondern trägt auch die volle Gewähr und Kraft der Zueignung in sich selbst und ist daher eine in sich selbst perfekte (rata, κυρία), d. h. das erstrebte Gut wirklich gewinnende Erwerbung. — In analoger Weise kann es aber auch ein verdienstliches Handeln geben, worin die der verdienstlichen Handlung eigene Würdigkeit eines Gutes nicht erst durch Anerkennung oder Acceptation der Handlung von Seiten Gottes zur rechtskräftigen Erwerbung sich gestaltet, sondern die Gewähr und Kraft der Zueignung des verdienten Gutes im Akte selbst enthalten ist, weil und inwiefern die betr. Person dazu von Gott autorisirt ist, und daher ihr Wille, durch das Verdienst für Jemand ein Gut zu erwerben, auch die Erwerbung perfekt macht. Eine solche Rechtskraft zeigt sich z. B. bei der Darbringung der alttestamentlichen Opfer, wobei die Funktion des Priesters als solchen eben darin bestand, das Opfer Anderer, wie auch sein eigenes, kraft göttlicher Vollmacht rechtskräftig zu machen, insbesondere dadurch, daß er das vergossene Blut auffing und an den Altar sprengte. — 7. Es ist zu bemerken, daß die griech. Sprache für die moralisch-rechtliche Charakterisirung der erwerbenden Wirksamkeit trotz ihres Reichthums keine Bezeichnungen hat, welche den lateinischen Ausdrücken impetrare, mereri, intercedere vollkommen entsprechen; denn die in der hl. Schrift gebrauchten Ausdrücke εὑρίσκεσθαι, περιποιεῖν bedeuten einfach erwerben, wie ἐντυγχάνειν an sich einfach occurrere = Entgegentreten, nicht förmlich intercedere = Dazwischentreten, bedeutet; χρηματίζεσθαι (handeln, erhandeln) und ἐργάζεσθαι (sich erarbeiten) haben an sich keine sittliche, kaum eine rechtliche Färbung, während allerdings die in der hl. Schrift gebrauchten Ausdrücke für Kaufen und Erkaufen formell rechtliche Bedeutung haben und durch Accommodation auch eine sittlich-rechtliche Bedeutung erlangen. Es kann daher nicht auffallen, daß wir hier die lateinischen Ausdrücke vorziehen, während wir im folg. § die griechischen geltend machen. Dagegen hat das Griechische allerdings in dem Ausdruck τὸ κῦρος = Be-

stätigung, Rechtskraft, Gültigkeit, eine so treffende Bezeichnung für den effektiven valor einer actio rata, wie das Lateinische keinen besitzt; namentlich dient dieser Ausdruck dazu, diejenige Erwerbskraft, welche den Handlungen Christi als des κύριος zusteht, leichter zu begreifen. Desgleichen hat das Griech. treffendere Ausdrücke für die organische Verbindung der Menschheit mit der Gottheit, wodurch ebenfalls die specifische Wirksamkeit der Handlungen Christi bedingt wird. Ueberhaupt ist ja der lat. Sprach- und Volksgeist mehr auf moralisch-rechtliche, der griechische auf organische Verhältnisse gerichtet, und beide reflektiren sich in dieser Eigenthümlichkeit auch in der Auffassung der Wirksamkeit Christi. So fassen die griech. VV. die erwerbende Thätigkeit Christi in der Regel als eine übernatürliche Würdigkeit und Berechtigung erzeugende mit der dynamisch-bewirkenden unter dem Gesichtspunkte einer mystischen göttlichen Wirksamkeit, welche die Menschheit Christi als Organ der Gottheit besitze, zusammen, geben aber eben dadurch der moralisch-rechtlichen Wirksamkeit eine mystische Weihe und eine lebensvollere Färbung. Die lateinischen VV. und bes. die Scholastiker heben dagegen mehr den moralisch-rechtlichen Charakter der erwerbenden Wirksamkeit hervor; und viele der letzteren, bes. die Skotisten und Nominalisten, thun dies so stark, daß darüber die durch das mystisch-organische Verhältniß der Menschheit Christi bedingte mystische Kraft sowohl in der Erwerbung als in der Bewirkung übernatürlicher Güter in den Hintergrund tritt und mehr oder minder verkümmert wird, und zugleich die moralisch-rechtliche oder juridische eine mechanisch-juristische Färbung erhält. Beim hl. Thomas freilich, der überhaupt am meisten die organische Auffassung vertritt, spiegelt sich auch hier vielfach die Anschauungsweise der griech. VV. wieder, bes. wo er von der gratia capitis in Christus handelt (s. die betr. Stellen bei v. Schäzler op. oper. S. 112 u. 126 ff.).

1055 II. Ehe wir auf die specifische impetratorisch-meritorische Macht und Wirksamkeit der menschlichen Handlungen Christi näher eingehen, müssen wir vorerst sehen, inwiefern für eine erwerbende Thätigkeit solcher Art bei Christus, mit Rücksicht auf die ganz eigenthümlichen Verhältnisse seiner Person, wirklich Raum und Bedürfniß vorhanden ist, woraus sich dann von selbst der eigenthümliche Charakter und die besondere Tendenz der erwerbenden Thätigkeit Christi ergibt.

1056 1. Da Christus nicht bloß Mensch, sondern zugleich Gott ist und Ein Gott mit dem Vater: so ist es bei ihm physisch dieselbe Person, welche verdient und belohnt, bittet und erhört. Dieß hindert jedoch nicht die Möglichkeit eines wahren Verdienstes und einer wahren Bitte, weil Christus, als Mensch und als Gott handelnd, mit zwei physisch verschiedenen Willen und als eine virtuell doppelte Person wirkt (s. oben § 236). Die physische Einheit der Person ist vielmehr die erhabenste Bürgschaft für die Erlangung des Lohnes und die Gewährung der Bitte.

1057 2. Christus hat aber auch als Mensch, d. h. in seiner Menschheit vermöge der Salbung derselben mit der Gottheit, die Macht, vermittelst seiner menschlichen Handlungen alles das zu verleihen oder zu bewirken, was Gegenstand der Erlangung durch Verdienst oder Bitte sein kann. Indeß auch hierdurch wird der Spielraum für das Verdienst und die Bitte nicht ausgeschlossen, weil diese Macht nicht eine der Menschheit inhärirende und so derselben schlechthin eigene, sondern eine solche ist, die ihr nur als einem Organe der göttlichen Macht, ministerialiter oder instrumentaliter, zukommt. Wie nämlich die Ausübung einer solchen Macht geradezu in Form einer oratio potestativa oder einer Anrufung der zur Verfügung des betr. Subjektes gestellten göttlichen Mitwirkung stattfinden kann (z. B. in der deprecatorischen Absolutionsformel der Griechen und

der alten lateinischen Kirche): so kann sie auch kraft einer Anordnung Gottes und Christi selbst von einer Erwerbung der göttlichen Mitwirkung durch Gebet oder Verdienst begleitet und sogar bedingt werden. Dagegen hat obiger Umstand zur Folge, daß auch die erwerbenden Handlungen Christi nicht bloß durch Bitte und Verdienst, sondern zugleich durch machtvolle Bewirkung die bezielten Güter beschaffen resp. erzeugen können.

3. Weil Christus auch als Mensch vollkommenstes Ebenbild und wahrer 1058
Sohn Gottes ist und mithin als schlechthin heiliger Herr von Natur die höchste denkbare Würdigkeit und Berechtigung zur Theilnahme an den Gütern Gottes besitzt, und auch seine Menschheit keine höhere Würde erlangen kann, als sie durch die hypostatische Union besitzt: so kann seine erwerbende Thätigkeit allerdings nicht den Charakter haben, daß sie ihn selbst der Güter, welche er erwerben will, überhaupt erst würdig oder auch nur in einem höheren Grade würdig machen, und daß speziell, wie die TT. sagen, sein Verdienst das zu erwerbende Gut *ex indebito debitum* oder auch nur *ex debito magis debitum* machen sollte. Vielmehr war in Christus nur Raum für eine Thätigkeit, welche ihn des zu erwerbenden Gutes auf eine neue Weise würdig, und dieses Gut ex debito uno modo debitum alio modo machen sollte. Und zwar konnte selbst für diese Art von Erwerbung nur dadurch Raum gewonnen werden, daß Christus nicht von seiner Stellung als Sohn Gottes aus, ex persona filii Dei, sondern von der ihm seiner menschlichen Natur nach eigenen Stellung aus, ex persona servi resp. im Namen der forma servi, in ähnlicher Weise, wie die bloßen Creaturen oder geschaffene Personen, verlangend, bittend und dienend Gott gegenübertrat. Weil aber Christus, auch ex persona servi handelnd, immer als ein solcher servus auftritt, der heiliges Kind Gottes ist, resp. im Namen der forma servi handelnd, diese als eine dem Logos einverleibte Braut vertritt: so hat bei ihm die die neue Würdigkeit resp. das neue debitum erstrebende Handlung, als ebenfalls auf die Würdigkeit und Berechtigung seiner göttlichen Person gestützt, eine wesentlich größere erwerbende Kraft, als diejenigen Handlungen, welche die erste Begründung eines debitum bezielen.

4. Hieraus ergibt sich, daß Christus, um für sich selbst Güter zu 1059
erlangen, an sich gar keiner erwerbenden Thätigkeit durch Verdienst und Gebet bedurfte, und daß, wenn noch nicht alle Güter ihm von vornherein zum Genusse und Gebrauche verliehen resp. verwirklicht waren, er zu deren Besitzergreifung oder Verwirklichung an sich nur einer solchen Bitte bedurfte, welche er thatsächlich auf Grund seines vollendeten Verdienstes im Himmel übt, d. h.: er konnte alles das, was er dort als erworbenen Lohn fordert, ebenso als das ihm gebührende Erbtheil (s. Ps. 2, 4) resp. als die seiner menschlichen Natur vermöge ihrer Vermählung mit dem Logos seinetwegen gebührende Mitgift fordern. Wie die citirte Psalmenstelle andeutet, besaß aber Christus in seiner persönlichen Würde nicht bloß einen vollkommenen Anspruch auf seine inneren Güter; er konnte vielmehr auf Grund dieser Würde allein in der würdigsten und berechtigtsten Weise auch Anspruch erheben auf die Austheilung der göttlichen Güter an Andere um seinetwillen, inwiefern die Bereicherung anderer Personen zu der ihm selbst gebührenden äußeren Verherrlichung diente und diese Per=

sonen mit zu seinem Erbtheile gehörten. Ueberdieß konnte er auch als Haupt und Bräutigam der Menschen, besonders kraft der organischen Verbindung der letzteren mit ihm und ihrer Affinität mit seiner göttlichen Person, ohne irgend welche verdienstliche Leistung seine persönliche Würde allein als Grund der Würdigkeit und Berechtigung übernatürlicher Güter auch für seine Glieder und Anverwandten geltend machen, und gerade dieser Umstand gibt dem Verdienste Christi für Andere seine volle Bedeutung.

1060 5. Wenn aber bei Christus an sich gar kein Bedürfniß des Erwerbes durch Verdienst und Gebet bestand: dann folgt, daß eine Nothwendigkeit der Erwerbung von Gütern bei ihm nur insofern entstehen konnte, als durch den Willen Gottes und seinen eigenen positiv bestimmt wurde, daß er eben auf jene „neue Weise" die betr. Güter erwerben und eben darum in der Erwerbung nicht einfach kraft seines Sohnesrechtes, sondern als Diener Gottes handeln, also in dem Erwerbe und der entsprechenden Handlungsweise sich der Stellung der Creaturen (der persona und dem habitus *servi*) anbequemen sollte. Diese Bestimmung aber zielte direkt dahin, daß Christus, wie in der Stellung, so auch in Stellvertretung bloßer Creaturen (in persona *serv*orum), nämlich der Menschen, dasjenige, was diese selbst nicht erwerben konnten, aber zu erwerben verpflichtet waren, durch seine in ihrem Namen verrichteten Gebete und Handlungen erwerben sollte; und deßhalb mußte er sich auch den Menschen gerade in derjenigen Form des Handelns und Bittens, zu welchem dieselben verpflichtet waren, nämlich in der Mühe der Arbeit und des Leidens und in der Demuth der oratio supplex, anbequemen. Indirekt aber hatte diese Bestimmung zur Folge, daß Christus auch für sich selbst diejenigen Gaben durch dienende Handlungen erwerben sollte, auf deren Genuß und Gebrauch er während seiner Dienstzeit verzichten mußte, resp. welche in und mit den für die Creatur erworbenen Gütern auch ihm selbst zufielen. Demnach war die Nothwendigkeit des Erwerbes bei Christus nur eine ökonomische in dem doppelten Sinne, daß sie aus positiver Anordnung zu Gunsten Anderer und aus einer freien Anbequemung an die Stellung Anderer hervorging. Während jedoch das so bestimmte Verdienst Christi für sich selbst in keiner Weise auch ein Bedürfniß desselben andeutet, weil die sein Verdienst constituirenden Handlungen eben jene sind, welche er für Andere aufopfert: entsteht beim Gebete Christi für sich selbst insofern eine Schwierigkeit, als dieses nicht einfach aus der Intention, für Andere thätig zu sein, hervorgeht. Indeß auch bei diesem Gebete besteht insofern eine Zweckbeziehung auf Andere, als Christus dasselbe einerseits der Belehrung und des Beispiels wegen, andererseits auch implicite im Namen und zu Gunsten Anderer verrichtete. Immerhin zeigt sich beim Gebete noch mehr, als bei dem mühevollen Verdienste, eine Accommodation an die bloßen Menschen, auch in dem Sinne, daß Christus darin etwas zu thun schien, was er wirklich nicht that, nämlich aus eigenem Bedürfniß handeln.

1061 6. In Hinsicht auf die zu erwerbenden Güter und die Subjekte, für welche dieselben erworben werden, läßt sich die spezifische Tendenz der erwerbenden Thätigkeit Christi dahin bestimmen, daß Christus als der Gesalbte schlechthin oder als der mit der Fülle der Gottheit und der Gnade Gesalbte in seinem Verdienste und Gebete nicht, wie die bloßen Creaturen, seine

eigene, innere geistige Vollendung, sondern die Offenbarung und Mittheilung, oder die Ausstrahlung und Ausgießung seiner Gnadenfülle nach Außen erwerben konnte und sollte; und zwar sollte diese Ausstrahlung und Ausgießung sich hauptsächlich vollziehen in der Mittheilung seiner Heiligkeit und der in ihr begründeten Güter an andere Personen, aber damit zugleich auch in der Verklärung und Beseligung des niederen Theiles seiner eigenen Menschheit, in der Erhöhung oder Verherrlichung seines Namens und in der Bekanntmachung und Geltendmachung seiner angeborenen Herrschaft über die gesammte Creatur. Nach beiden Seiten hin geht die Tendenz des Verdienstes und Gebetes Christi auf die Ausbreitung der Salbung vom Haupte auf den Leib, nämlich in Christus selbst von der höheren Seite seines Wesens auf die niedere, in der Gesammtheit der Begnadigten aber von ihm als dem Haupte des mystischen Leibes auf die ihm in diesem Leibe verbundenen und untergeordneten persönlichen Glieder. Wie indeß in Christus selbst die Ausbreitung der Salbung über seine ganze Natur immerhin eine wahre Vollendung oder volle Ausgestaltung seiner selbst als des vollkommenen Gesalbten darstellt: so ist auch in der Anschauung der hl. Schrift und der VV. die Ausbreitung seiner Salbung auf die Glieder seines mystischen Leibes eine Vollendung oder volle Ausgestaltung Christi selbst als des diesen Leib in sich zusammenfassenden Hauptes.

III. In Bezug auf die spezifische erwerbende Kraft der Handlungen Christi fassen wir zuerst das Verdienst ins Auge, theils weil dessen Kraft sich zunächst aus dem spezifischen Ehrenwerthe jener Handlungen ergibt, theils weil sich nach ihm auch die spezifische Kraft des Gebetes Christi leichter bestimmt. 1062

Aus dem unendlichen inneren Werthe der Handlungen Christi (§ 251) ergibt sich von selbst, daß auch deren verdienstliche Kraft eine unendliche ist; d. h. sie ist so groß, daß es keine göttliche Gabe geben kann, welche durch die verdienstlichen Handlungen Christi nicht in vollkommen würdiger Weise (de condigno) erkauft werden könnte, und daß es ebenso kein anderes Verdienst geben kann, welches nicht in diesem Verdienste virtuell enthalten wäre und von ihm überwogen würde. In ersterer Beziehung schließt die Unendlichkeit der verdienstlichen Kraft ein, daß dieselbe durch keinen bestimmten endlichen Lohn erschöpft wird; in der zweiten Beziehung schließt die Unendlichkeit ein, daß die verdienstliche Kraft durch keinen Grad und keine Zahl von endlichen Verdiensten, wären es auch die aller wirklichen und möglichen Creaturen zusammengenommen, erreicht werden kann. Diese aus dem unendlichen Werthe der durch die Handlungen Christi Gott erwiesenen Ehre mit Evidenz sich ergebende Unendlichkeit der Kraft der Verdienste Christi ist allgemeine Lehre der TT., mit Ausnahme der Skotisten und Nominalisten, deren Anschauungen jedoch in den letzten Jahrhunderten kaum mehr Vertreter haben.

Zur näheren Bestimmung und Erläuterung dieser Unendlichkeit ist indeß Folgendes zu bemerken.

1. Die verdienstliche Kraft der Handlungen (meritum in actu primo) 1063
ist bei Christo ebensowenig wie bei den bloßen Creaturen formell identisch mit der effektiven verdienstlichen Geltung (meritum in actu secundo); jene

liegt in dem inneren Werthe, wodurch eine Handlung der würdige Kaufpreis eines Gutes ist oder den Handelnden der Erlangung desselben sittlich würdig macht; diese besteht in der formell durch Annahme des Kaufpreises oder durch praktische Anerkennung der Würdigkeit von Seiten Gottes, resp. durch Verheißung dieser Annahme und Anerkennung, vollendeten Wirksamkeit des Verdienstes, wodurch es aktuelles Recht auf einen bestimmten Lohn schafft. Beim Verdienste Christi wird nun die Unendlichkeit zunächst von der verdienstlichen Kraft ausgesagt, und eben in dieser Beziehung ist sie derart, daß die Ausdehnung der effektiven Geltung sich nicht mit der Ausdehnung der Kraft deckt, noch mit ihr decken kann, weil es nämlich zum Begriffe des unendlichen Verdienstes gehört, daß der wirklich erworbene Lohn niemals den Werth des Kaufpreises erschöpft.

1064 2. Die Unendlichkeit der verdienstlichen Kraft der Handlungen Christi fordert auch nicht, daß dieselben eine solche Belohnungswürdigkeit begründen, wodurch Gott ohne Weiteres rechtlich verbunden würde, ihnen einen ihrem Werthe angemessenen Lohn zuzuweisen oder sie für die Erlangung dieses Lohnes zu acceptiren. Eine rechtliche Verbindlichkeit zur Acceptation kann vielmehr bei Gott hier, wie sonst, nur bestehen in Folge der Uebernahme einer solchen vermittelst eines onerösen Versprechens oder einer Verheißung des Lohnes. Dagegen unterscheidet sich in dieser Beziehung das Verdienst Christi von jedem anderen Verdienste darin, daß dieselbe persönliche Würde, welche seinen Handlungen einen unendlichen Ehrenwerth verleiht, auch als unendliche Achtungs- und Liebenswürdigkeit seiner Person seinem absoluten d. h. unbedingten Verlangen, für seine Dienste einen bestimmten Lohn zu erlangen, resp. seiner an Gott gerichteten Bitte um Erfüllung dieses Verlangens, unfehlbaren Erfolg sichert, und daß folglich auch abgesehen von göttlicher Verheißung den Handlungen Christi kraft des sie dignificirenden Prinzips ein unfehlbarer Anspruch innewohnt, als Kaufpreis für alles das acceptirt zu werden, was Christus absolut oder unbedingt dadurch verdienen will. Diese in der Würde des Handelnden begründete Unfehlbarkeit des intendirten Erfolges ist um so stärker begründet, weil vermöge der realen persönlichen Einheit resp. des organischen substanziellen Zusammenhanges des Handelnden und des Belohnenden ein Widerspruch zwischen den absoluten Intentionen der beiderseitigen Willen nicht möglich ist, und insbesondere der menschliche Wille kein Gut absolut als zu erwerbenden Lohn intendiren kann, von dem die Seele Christi nicht weiß, daß Gott thatsächlich beschlossen hat, es zu verleihen; denn sobald nur dieser Rathschluß vorausgesetzt wird — der aber allerdings auch wesentlich vorausgesetzt werden muß, wenn von einem Erfolge bei Gott die Rede sein soll — erscheinen alle zu verleihenden Güter als solche, zu deren Erlangung Christus durch sein Verdienst sich oder Andere würdig macht. Daher kann man die unendliche Kraft des Verdienstes Christi in Bezug auf den thatsächlichen Erfolg dahin bestimmen: daß Christus vermöge jener Kraft effektiv alles das erwerbe, was er erwerben will, und was nach dem Rathschlusse Gottes thatsächlich erworben werden kann. Auf diese Weise erscheint die nothwendige Umgrenzung der effektiven Geltung des Verdienstes

nicht als eine Beschränkung, sondern als konkrete Gestaltung und Offenbarung seiner unendlichen Kraft.

Vgl. hiezu bes. *Greg. Val.* in 3 p. disp. 1 q. 1 p. 5 quaest. 5. Gegen die durch 1065
den Willen Christi objektiv begründete Nothwendigkeit der Acceptation kann man nicht einwenden, daß hiernach Gott von Seiten der Creatur in einer seine absolute Freiheit und Unabhängigkeit gefährdenden Weise gebunden oder gar gezwungen würde. Abgesehen davon, daß Christus nicht eine bloße Creatur, und daß ferner alles menschliche Wollen Christi von Gott geleitet und dem göttlichen Willen conform ist, ist jene Nothwendigkeit immer nur eine hypothetische; denn wenn schon dabei von einer im Voraus durch Gott übernommenen Verpflichtung abstrahirt wird, so wird doch nicht abstrahirt von der in der göttlichen Produktion Christi und in der göttlichen Inspiration aller Handlungen Christi wesentlich eingeschlossenen freien Bereitwilligkeit Gottes, zu einer von ihm selbst intendirten Handlung sich durch Christus bewegen, oder für Güter, die er aus freien Stücken zu verleihen beschlossen hat, durch Christus einen objektiven Anspruch begründen zu lassen. Schwieriger wird allerdings die Frage, wenn man, den speziellen Maßstab der austauschenden Gerechtigkeit (justitia commutativa) anlegend, die sittliche Nothwendigkeit auf Seiten Gottes als eine Rechtsverbindlichkeit ins Auge faßt. Vgl. gegen die Unabhängigkeit einer solchen von der förmlichen Verheißung Gottes bes. *Suarez* und *Salmant.* Gewöhnlich wird diese Frage bei der Annahme der Genugthuung Christi für Andere behandelt, wobei jedoch noch besondere Schwierigkeiten bestehen.

3. Die Unendlichkeit der verdienstlichen Kraft bei den Handlungen Christi 1066
besagt dem Gesagten zufolge auch nicht, daß dieselben einen *actu* unendlichen Lohn unbedingt erfordern, ja an sich auch nicht einmal, daß ein bestimmter, ihrem Werthe gleichkommender unendlich werthvoller Lohn möglich sein müsse. Denn an sich erfordert sie bloß dies, daß das Verdienst Christi alle Gaben, welche als Lohn gegeben werden können, aufwiege und durch kein bestimmtes Maß derselben erschöpft werde. Nichtsdestoweniger würde jene Unendlichkeit immer nur mangelhaft gewahrt werden, wenn es keinen ihr spezifisch entsprechenden Lohn gäbe und ein solcher nicht auch effektiv den Verdiensten Christi zugetheilt wäre. Einige TT. (bes. *Suarez*) meinten, die volle Unendlichkeit der verdienstlichen Kraft begreife auch die Kraft ein, die höchste Mittheilung des Unendlichen in der hypostatischen Union (z. B. die hyp. Union einer andern geschaffenen Natur mit einer göttlichen Person) zu verdienen. Auf dieses rein hypothetische und sehr zweifelhafte Objekt braucht man indeß nicht zurückzugreifen, und ebensowenig (mit *Salmant.*) darauf, daß die Wiederherstellung der Menschheit Christi in der Auferstehung, inwieweit sie die Ausdehnung der hyp. Union auf die Menschheit als Ganzes enthalte, ein unendlich werthvolles Gut sei.

Um einen dem unendlichen Werthe der Verdienste Christi 1067
spezifisch entsprechenden Lohn zu finden, braucht man bloß diejenigen Güter näher zu betrachten, welche in der hl. Schrift vorzugsweise als Lohn der Verdienste Christi bezeichnet werden. Einerseits ist nämlich die Erhöhung Christi und seines Namens, oder der Genuß göttlicher Ehren sowohl von Seiten Gottes wie von Seiten der Creatur, in der That ein Gut, welches nur durch ein unendliches Verdienst erkauft werden kann. Ebenso ist andererseits die von Christus für Andere erworbene heiligmachende Gnade in sich der Art und wird auch in solcher Weise von ihm verdient, daß darin die Unendlichkeit seiner verdienstlichen Kraft sich hinreichend bekundet. Denn die heiligmachende Gnade ist insofern ein unend-

liches Gut, als sie ihren Inhaber zum unmittelbaren Besitze und Genusse Gottes in sich selbst berechtigt und befähigt. Sie kann darum in sich selbst durch kein natürliches oder übernatürliches Verdienst einer bloßen Creatur de condigno erworben werden; und auch ihren Inhaber befähigt sie bloß zu einem Verdienste, wodurch die vorhandene Gnade vermehrt und vollendet wird. Da nun das Verdienst Christi einem außerhalb der Gnade stehenden und von sich aus in keiner Weise dazu berechtigten Subjekte die Gnade selbst und zwar nicht bloß auf dem Wege der Bitte oder eines meritum de congruo, sondern durch wahres und eigentliches meritum de condigno erwirbt, also das radicale Recht auf den Besitz des unendlichen Gutes in vollkräftiger Weise begründet: so erscheint es hier in einer Kraft, die nur einer Handlung zukommen kann, durch welche Gott in einer seiner unendlichen Hoheit vollkommen würdigen Weise geehrt wird.

1068 Im Hinblick hierauf kann man sagen: wie die verdienstliche Kraft Christi in ihrer Fruchtbarkeit nach Außen der göttlichen Allmacht analog ist, so lasse sie sich auch hinsichtlich ihrer Unendlichkeit nach Analogie der Unendlichkeit der letzteren bestimmen. Die Unendlichkeit der Allmacht Gottes besteht aber nicht darin, daß Gott außer sich ein unendliches Wesen hervorbringen kann, sondern darin, daß seine Allmacht 1) bestimmte Wirkungen hat, welche ein schöpferisches und darum in sich unendliches Prinzip voraussetzen, und daß sie 2) was Zahl und Grad der möglichen Produkte angeht, durch keine gegebenen endlichen Wirkungen ihre Kraft erschöpft, daß sie also ebenso unerschöpflich wie schöpferisch ist (vgl. B. II. n. 352 ff.). In ersterer Beziehung offenbart die Allmacht Gottes ihre Unendlichkeit namentlich dadurch, daß sie, im Gegensatz zu allen endlichen Mächten, als das Sein selbst und die Fülle alles Seins, das Grundprinzip des natürlichen und übernatürlichen Seins und Lebens der Creatur ist und das Sein an die Stelle des Nichts setzt. In ähnlicher Weise offenbart das Verdienst Christi, als auf dem natur- und wesenhaften Besitze der Gnade und dem substanziellen göttlichen Sein seines Prinzips beruhend, seine unendliche Kraft darin, daß es das übernatürliche Sein und Leben der Creatur de condigno verdient und dort, wo gar kein debitum der Gnade vorhanden war, ein wahres debitum schafft, während die Creaturen nur in Voraussetzung ihres übernatürlichen Seins für sich eine Vermehrung desselben verdienen und für Andere durch ihr Verdienst nur de congruo dazu beitragen können, daß die den betr. Personen von Gott gratis zugedachte Gnade ihnen leichter, sicherer und voller zu Theil werde. Wie ferner bei Gott gerade der schöpferische Charakter seiner Macht auch deren Unerschöpflichkeit mitbestimmt und dieselbe in ihrem vollen Lichte zeigt: so ist auch bei Christus die Unerschöpflichkeit seiner verdienstlichen Kraft gerade insofern das deutlichste Zeichen der Unendlichkeit derselben, als sie sich auf ein Verdienst von Gnaden ohne Zahl und ohne Maß erstreckt.

1069 4. Wie nach dem früher (n. 1049) Gesagten der unendliche innere Werth der einzelnen Handlungen Christi die Möglichkeit anderer Handlungen von gleichem Werthe nicht ausschließt: so schließt auch die unendliche verdienstliche Kraft jeder einzelnen Handlung nicht aus, daß dieselbe Kraft mehreren Handlungen zukomme, und daß also Christus das, was er durch Eine Handlung verdiente, durch weitere Handlungen abermals verdienen konnte. Weil ferner die effektive Geltung der Verdienste Christi durch die Anordnung Gottes und seine eigene Intention, wodurch die Handlungen auf die Erwerbung des Lohnes bezogen werden, bedingt und bestimmt wird: so ist es sogar möglich, daß unbeschadet des unendlichen Werthes jeder einzelnen Handlung die effektive Geltung des Verdienstes an einen Complex von Handlungen gebunden wird und so den früheren Handlungen nur in ihrer organischen Einheit mit späteren zukommt, ähnlich wie Gott die Welt, ob-

gleich er sie in einem Augenblicke fertigstellen konnte, doch thatsächlich nur successiv durch verschiedene Akte erschaffen hat. Und so ist in der That das Verdienst aller Handlungen Christi hinsichtlich seiner effektiven Vollgültigkeit von dem Opfertode Christi als dem letzten und höchsten verdienstlichen Akte abhängig gemacht.

Die Skotisten und Nominalisten läugneten mit dem inneren unendlichen 1070
Werthe der Handlungen Christi auch deren unendliche verdienstliche Kraft als eine im Wesen dieser Handlungen begründete, indem sie bei jedem Verdienste die göttliche Acceptation der Handlungen nicht bloß als Bedingung zur effektiven Geltung ihres Kaufwerthes betrachten (wie bei einer Geldmünze das Gepräge des Königs den Courswerth bestimmt), sondern als die Ursache dieses Werthes selbst (wie das Gepräge beim Papiergelde). Wenn aber Skotus von der unendlichen Würde der Person sagt, daß es um ihretwillen *congruum* sei, gerade die Handlungen Christi, und sie allein, für unendlich viele Menschen zu acceptiren: so will er auch damit keinen inneren unendlichen Werth jener Handlungen zugestehen, sondern bloß es für angemessen erklären, daß Gott hier in der Zutheilung des verdienstlichen Werthes sich nicht auf eine bestimmte Zahl zu beschränken brauche. Allerdings haben einige spätere Skotisten jene congruitas so zu erklären versucht, daß damit auf einen besonderen objektiven, wenn auch nicht innerlichen und unendlichen, Werth der Handlungen Christi hingewiesen werde. In etwas anderer Weise hat *Lugo* die unendliche verdienstliche Kraft der Handlungen Christi, die er selbst behauptet, von dem Werthe der Handlungen dadurch abgelöst, daß er sagte: selbst wenn dieser als endlich angenommen werde, werde doch die unendliche verdienstliche Kraft dadurch hergestellt, daß der einer Leistung gebührende Lohn sich nicht allein nach dem Werthe der Leistung selbst, sondern zugleich nach der Würde der Person richte, wie unter Menschen dieselbe im Dienste eines Königs verrichtete Leistung z. B. derselbe Grad von Tapferkeit im Kriege, wenn von einem Höheren geübt, deßhalb einen höheren Lohn verdiene, weil der Lohn, der bei einer Person anderen Standes schon als reichlich gelten könne, bei einer höherstehenden Person als ihrer unwürdig erscheinen würde. Indeß ist diese Auffassung für sich allein zu äußerlich, obgleich sie immerhin ein beachtenswerthes Moment enthält.

IV. Aus der unendlichen Kraft des Verdienstes Christi ergibt sich von 1071
selbst, daß Christus Alles das, und noch mehr, *de condigno* verdienen kann, was die bloßen Creaturen für sich oder Andere erbitten können, ja daß auch er nichts von Gott erbitten kann, was er nicht zugleich *de condigno* verdienen könnte. Ebenso folgt, daß bei Christus jede unter den zu einem meritorischen Akte gehörigen Umständen, also namentlich in statu viae, an Gott gerichtete Bitte nicht nur, wie bei den im Gnadenstande befindlichen bloßen Creaturen, in gewisser Beziehung und für den Bittenden selbst, sondern auch für den ganzen Umfang des Inhaltes der Bitte ein *meritum de condigno* ist, und daß daher hier die Erhörung der Bitte wesentlich zugleich die Ertheilung eines verdienten Lohnes, oder die impetratorische Kraft hinsichtlich ihres ganzen Umfanges stets mit der eigentlich meritorischen Kraft verbunden ist.

Indeß kann und muß man auch dem Gebete Christi als solchem 1072
eine unendliche Kraft insofern zuschreiben, als Christus vermöge seiner unendlichen Würde als Sohn Gottes beanspruchen kann, daß Gott vermöge der ihm gebührenden Liebe und Achtung noch weit mehr Alles ohne Ausnahme auf seine Bitte gewähre, was er sonst in beschränktem Maße auf die Bitten seiner geliebten Freunde und Diener, geschweige denn der bloß seine Barmherzigkeit anrufenden Bedürftigen gewährt. Der Gegensatz zwischen der specifischen Kraft des Gebetes Christi und der Kraft seines Verdienstes — sowie

zugleich der Kraft des Gebetes Anderer — tritt namentlich hervor in der von manchen griech. VV. gegebenen Deutung des paulinischen Wortes (Hebr. 5, 7) exauditus est pro sua reverentia (ἀπὸ τῆς εὐλαβείας), wornach hier die reverentia auf die Achtung des Vaters gegen den Sohn zu beziehen wäre; denn das Verdienst beruht umgekehrt formell auf der Bethätigung der Achtung gegen Gott, und das Gebet der Creaturen wendet sich bloß an die Liebe und Barmherzigkeit Gottes. Die unfehlbare Erhörung des Gebetes Christi gilt übrigens nur von demjenigen Gebete, worin er absolut oder unbedingt um etwas bittet, und in dieser Hinsicht steht sie schon darum fest, weil 1) die von der hl. Schrift bekundete stete und unfehlbare Erhörung des Gebetes Christi sonst gar keinen Sinn hätte; weil 2) im Falle der Nichterhörung ein förmlicher Widerspruch des menschlichen und des göttlichen Willens einträte, und weil endlich 3) Christus vermöge seiner Erleuchtung und Heiligkeit und der konstanten Leitung seines menschlichen Willens durch den göttlichen niemals absolut um Etwas bitten konnte, wovon er nicht wußte, daß er es nach göttlichem Rathschlusse durch seine Bitte erlangen würde.

1073 Vgl. über die unfehlbare Wirksamkeit des Gebetes Christi *Thom.* 3 q. 22 a. 4; *Bonav.* in 3 dist. 17 a. 2 q. 2. Die Schwierigkeit, daß das Gebet Christi am Oelberge: Si fieri potest, transeat a me calix iste, nicht erhört worden sei, lösen die alten TT. u. A. damit, daß sie sagen, es sei dieß kein eigentliches, auf Erhörung Anspruch machendes Gebet gewesen, wodurch die voluntas *rationis* ihre Wünsche Gott vorgetragen habe; vielmehr habe die ratio nur, um uns ein Beispiel des rechten Verhaltens beim Gebete zu geben, Gott vorgestellt, worauf die voluntas *sensualitatis* gehe. — In ähnlicher Weise reden jene TT. zuweilen im Anschluß an *Hugo Vict.* (s. oben n. 997) von dem nicht erhörten Gebete Christi für manche seiner Verfolger oder die Sünder überhaupt, indem sie sagen, Christus habe hier zu unserer Belehrung Gott bloß die voluntas *pietatis*, d. h. sein natürliches Mitleid, vorgestellt. Aber diese Erklärung ist nicht adäquat und kann auch leicht mißdeutet werden, wie von Seiten der Jansenisten wirklich geschehen ist. Man hält sich daher besser an den Unterschied des unbedingten und des bedingten Willens.

Wie die spezifische Kraft des Gebetes Christi auf seiner durch wesenhafte Verbindung mit Gott begründeten unendlichen Würde beruht: so ist auch dem entsprechend das psychologisch-ethische Prinzip der Kraft seines Gebetes ganz anders gestaltet als bei den bloßen Creaturen. Das Gebet der letzteren in statu viae zieht seine Kraft aus dem Glauben an die übernatürliche Vorsehung Gottes und dessen Bereitwilligkeit, ihre Bitten zu erfüllen. Bei Christus hingegen besteht überhaupt kein Glaube; vielmehr betet er aus dem klarsten intuitiven Bewußtsein der ihm von Gott gewidmeten und gebührenden Liebe und Achtung und der liebevollen Pläne der göttlichen Vorsehung.

1074 V. Vermöge seiner Unendlichkeit hat das Verdienst Christi, wie schon bemerkt, auch den spezifischen Vorzug, daß es vermöge seiner inneren Vollkommenheit auch für Andere und zwar unzählige Andere wirksam sein und denselben alle Güter der Gnade und der Glorie erwerben kann. In dieser Beziehung erscheint es dann zunächst als ein mittlerisches Verdienst oder formell als Verdienst des Mittlers (meritum mediatoris; Decr. pro Jacob. s. u. § 261), inwiefern nämlich Christus in demselben göttliche Güter für Andere gerade dadurch erwirbt, daß er Gott näher, also zwischen ihnen und Gott steht, und inwiefern er zugleich jene Güter in der Weise erwirbt, daß er sein bei Gott erworbenes Recht auf Andere als solche überträgt, die Gott ferner stehen und ihm als Clienten untergeben sind. Und

zwar ist es näher das Verdienst eines geborenen Mittlers, der kraft seiner wesenhaften organischen Verbindung mit Gott sein Verdienst für Andere wirksam machen kann. Gewöhnlich aber bezeichnen die TT. das Verdienst Christi in seiner Wirksamkeit für Andere unter dem Gesichtspunkte seiner überströmenden oder redundirenden Kraft, im Gegensatz zu dem auf die Person des Verdienenden beschränkten meritum personale, sehr bedeutungsvoll als Verdienst des Hauptes (meritum capitis); denn hierdurch wird jene Redundanz nach Grund, Form und Wirkung als eine allseitig vollkommene in lebendigster Weise dargestellt, besonders wenn man den Begriff des Hauptes hier in dem vollen idealen und mystischen Sinne nimmt, wie er oben § 244 erklärt wurde.

In der That: unter dem Begriffe des meritum capitis erscheint das 1075
Verdienst Christi 1) als ein solches, welches deßhalb in ganz naturgemäßer Weise redundirt, weil Christus darin handelt als der geborene und vollkommenste Repräsentant derjenigen, für die er verdient. Er handelt nämlich hier, inwiefern er an der Spitze einer mit ihm organisch zu Einer mystischen Person verbundenen Gemeinschaft steht, die er in doppelter Weise vertritt, einmal als einen ihm angegliederten Leib, wie ein Vater seine Familie, und wiederum als einen Leib, dessen Hauptglied und Hauptorgan er ist (s. o. n. 889). 2) Unter jenem Begriffe erscheint ferner der Verdienst Christi als das schlechthin höchste und vollkommenste Verdienst, welches im Gebiete der Gnadengemeinschaft besteht und denkbar ist, und welches daher nicht nur kein vollkommeneres Verdienst über sich zuläßt, sondern auch in sich alle nothwendige Kraft besitzt, um in denjenigen, welche des Verdienstes theilhaft werden sollen, eine vollkommene Würdigkeit und ein vollkommenes Recht zu begründen. 3) Endlich erscheint unter jenem Begriffe das Verdienst Christi als ein solches, wodurch er für die übrigen Menschen als seine Glieder die Gemeinschaft an demjenigen übernatürlichen Leben vermittelt, welches ihm selbst kraft seiner Salbung mit der Gottheit natürlich ist, und in welchem mithin die Menschen ihm als dem vollkommensten quellenhaften Vorbilde jenes Lebens assimilirt werden sollen.

Ein solches meritum capitis, wie es in Christus sich findet, kann es selbst- 1076
verständlich in keiner bloßen Creatur geben. Wenn allerdings eine gewisse Erwirkung der Gnade für Andere bei einer bloßen Creatur auf Grund besonderer Begnadigung denkbar ist und wirklich stattfindet: dann ist dieselbe doch nicht derart, daß sie ebenfalls als meritum capitis bezeichnet werden könnte, weil sie eben nie ein meritum de condigno ist; zudem würde weder sie selbst durch angeborene Kraft geübt, noch würde ihr Produkt als eine Derivation aus der wesenhaften Fülle der Gnade des Verdienenden erscheinen. Das Verdienst für Andere ist auch bei den höchst begnadigten Creaturen stets nur ein meritum de congruo, dessen Wirksamkeit die Signatur einer bloßen Impetration hat und deßhalb so wenig den Charakter eines durchaus selbständigen Verdienstes haben kann, daß es vielmehr naturgemäß an ein solches sich anlehnt und demselben untergeordnet ist. Jene Beschränkung gilt selbst für das Verdienst der Mutter Gottes, bei welchem sich auch in der schönsten Weise die Anlehnung an und die Unterordnung unter das meritum capitis in Christus zeigt. Deßhalb kann man zwar bei Maria von einem gewissen meritum mediatricis, aber gar nicht von einem meritum capitis reden; das meritum Mariae hat die Signatur des meritum sponsae oder matris oder, um eine organische Bezeichnung zu wählen, der impetratio cordis, wie denn auch die Leistung Maria's nicht als Werk oder Opfer schlechthin, sondern als affektive Vereinigung und Mitwirkung mit dem Werke und Opfer Christi zu denken ist.

1077 VI. Obgleich das Vermögen, für Andere übernatürliche Güter zu verdienen, Christo insofern natürlich ist, als es ihm vermöge der Constitution seines Wesens zukommt: so kann und muß dieselbe doch ebenso, wie das übernatürliche Verdienst Christi für sich selbst und in ähnlicher, nicht gleicher Weise, wie das übernatürliche Verdienst der bloßen Creaturen, auf eine göttliche Gnade zurückgeführt werden, welche als *gratia gratum faciens* seiner menschlichen Natur resp. ihm selbst als Menschen die zum übernatürlichen Verdienste erforderliche Würde und Kraft verleiht und daher auch bei Christus ebenso, wie bei den bloßen Creaturen, als *principium meriti*, näher als principium *valoris* meriti, bezeichnet wird.

1078 Demgemäß reden die TT. bei Christus ebenso von einer *gratia capitis*, Gnade des Hauptes, im Gegensatz zur *gratia personalis*, wie von einem *meritum* capitis im Gegensatze zum meritum personale. Wie indeß die Akte, wodurch das beiderseitige Verdienst von Christus erworben wird, nicht in sich selbst verschieden sind, sondern jeder einzelne Akt zugleich das doppelte Verdienst enthält: so ist auch die beiderseits vorausgesetzte Gnade nicht in sich selbst, sondern nur hinsichtlich ihrer Wirkungen verschieden. Es ist vielmehr dieselbe Gnade, welche durch ihre einzige Vollkommenheit den Werken Christi eine nach beiden Seiten wirksame Kraft verleiht. Höchstens könnte man sagen, die Gnade des Hauptes schließe außer der inneren gnadenreichen Ausstattung Christi noch die förmliche Bestellung Christi zum wirksamen Haupte von Seiten Gottes ein. Aber diese Bestellung bedingt jedenfalls nur die thatsächliche Geltendmachung des Verdienstes für Andere, keineswegs auch die verdienstliche Kraft; diese liegt vielmehr in der quellenhaften Fülle der persönlichen Gnade, welche durch sich selbst im Stande ist, ein überströmendes Verdienst zu begründen. Deßhalb muß man die Bestellung Christi zum Haupte entweder fassen als eine göttliche Gnade, wodurch die Menschen berufen werden, an den Verdiensten Christi theilzunehmen, oder noch besser als eine Christo selbst in und vermöge seiner Salbung gegebene Gnade, inwiefern nämlich diese Salbung thatsächlich die Tendenz hatte, daß die darin verliehene Kraft zu Gunsten der Menschen nutzbar gemacht werden sollte, oder inwiefern sie Christus in Stand setzte, die Menschen der ihnen von Gott zugedachten Güter würdig zu machen.

1079 Wenn demnach die Gnade des Hauptes mit der persönlichen Gnade sachlich identisch ist: so ist sie auch, wie diese, sachlich nichts Anderes als die gratia habitualis in organischer Verbindung mit der gratia unionis, von welcher jene in Christus getragen und vollendet wird. Weil indeß beim Verdienste für Andere ganz speziell die auf der gratia unionis beruhende innerliche Kraft des Verdienstes Christi erfordert wird und sich geltend macht: so tritt in Hinsicht auf das Verdienst bei der Gnade des Hauptes mehr, als bei der gratia personalis Christi, die gratia unionis als Kern und Wesen derselben in den Vordergrund. Aber darum braucht man die Gnade des Hauptes nicht schlechthin, ausschließlich und geradezu in die *gratia unionis* selbst zu verlegen. Weil nämlich die gratia unionis für sich allein nicht das bewirkende Prinzip der verdienstlichen Handlungen ist: so muß die habituelle Gnade immer hinzugezogen werden; und da eben diese das unmittelbare Prinzip der verdienstlichen Handlungen ist und zugleich das nächste

Vorbild des übernatürlichen Lebens, welches vom Haupte auf die Glieder übergepflanzt werden soll: so ist man sogar berechtigt, nach dem Vorgange des hl. Thomas in der oben angegebenen Weise die gratia capitis so zu definiren, daß die gratia habitualis direkt als solche hingestellt wird, die gratia unionis aber nur als der Grund gedacht wird, wodurch jene die Bedeutung der gratia capitis erlange.

Vgl. *Thom.* 3 p. q. 8 ar. 5—7; dazu *Salmant.* u. *Suarez; Al. Hal.* 3 p. q. 12; 1080
Bonav. in 3 dist. 13. Ueberaus dürftig und oberflächlich ist dagegen die skotistisch-nominalistische Auffassung, wonach die gratia capitis einfach in der göttlichen Anordnung bestünde, daß das Verdienst Christi für Andere mit acceptirt werden solle! Das ergibt sich vollends aus dem Folgenden.

Nichtsbestoweniger bleibt es durchaus berechtigt, wie die Gnade Christi 1081
überhaupt, so insbesondere die Gnade des Hauptes nach dem Vorgange der Väter direkt und an erster Stelle in die Salbung des Menschen Christus mit der Gottheit zu verlegen, welche die habituelle Gnade Christi, wie das Licht seinen Abglanz, mit sich führt und einschließt und in und mit dieser den Handlungen Christi ihre unendliche Würde und Kraft verleiht. Diese Fassung ist zunächst prinzipieller, indem sie die gratia *capitis* direkt auf die spezifische gratia *Christi*, d. h. auf diejenige Gnade zurückführt, durch welche Christus eben als Christus constituirt wird. Sie ist ferner reicher und großartiger, indem sie der Gnade des Hauptes eine umfassendere Bedeutung anweist als bloß die, irgendwie für Andere das Vorbild und Prinzip des Verdienstes einer geschaffenen Gnade zu sein. Denn so gefaßt, ist 1) die gratia capitis formell nicht bloß das Vorbild der den Gliedern mitzutheilenden geschaffenen Gnade, sondern auch die Quelle der vom Haupte auf die Glieder auszudehnenden ungeschaffenen Gnade oder des heiligen Geistes selbst. Sie macht 2) Christus so zum Haupte der Menschen, daß diese mit ihm nicht bloß wie eine rechtliche Corporation, sondern wie ein organischer Leib verbunden sind, und daß daher auch von dieser Seite die Redundanz seines Verdienstes eine wesenhafte Basis hat. Sie begründet endlich 3) nicht bloß die Kraft, Andere der Eingießung der geschaffenen und der ungeschaffenen Gnade würdig zu machen, sondern auch die Macht, dieselbe Anderen wahrhaft zuzueignen und zu verleihen resp. in ihnen zu bewirken, wie theils sofort, theils im folgenden § erklärt wird.

VII. Soweit Christus in der Erwerbung übernatürlicher Güter durch 1082
Dienst und Bitte nach der Erlangung dieser Güter strebt, tritt er, wie früher bemerkt, Gott gegenüber auf *in* persona oder vielmehr *ex* persona *servi* resp. servorum, aber allerdings in et ex persona servi condigni, infinite sancti et grati, oder in der Stellung des puer Dei dilectus. Wenn nun nach dem bisher Ausgeführten die Kraft, die Sicherheit und der Umfang der verdienstlichen und impetratorischen Wirksamkeit bei diesem servus Dei ohne Vergleich und wesentlich größer ist als bei allen Creaturen: so zeigt sich doch von obigem Gesichtspunkte aus bei Christus kein wesentlicher Unterschied in Bezug auf die effektive Rechtskraft des Erwerbes; vielmehr tritt dieselbe, dort wie hier, erst durch eine Acceptation oder Bestätigung des menschlichen Strebens von Seiten des göttlichen Willens hinzu. Wofern

daher dieser Gesichtspunkt der einzige wäre, würde es scheinen, als ob in Christus, wie in den bloßen Menschen, die vorausgehende Sicherstellung einer solchen Acceptation nur in der Form einer göttlichen Verheißung derselben oder eines pactum einträte. In der That wird dieser Gesichtspunkt von den meisten Theologen allein hervorgehoben, von der skotistischen Richtung aber förmlich als der einzige betrachtet, weil dieselbe nämlich Christum als Prinzip seiner menschlichen Handlungen allzusehr von Gott isolirt und aus der lebendigen organischen Verbindung mit Gott herausreißt; denn wenn sie deßhalb jenen Handlungen den inneren unendlichen Werth abspricht und denselben erst durch Acceptation entstehen läßt, dann muß sie um so mehr die Rechtskraft auf ein bloßes pactum divinum zurückführen.

1083 Aber es gibt eben bei Christus noch einen andern Gesichtspunkt, der hier in Betracht zu ziehen ist und der in unvollkommener Weise auch bei bloßen Creaturen vorkommen kann, nämlich der Gesichtspunkt eines Handelns in persona oder ex persona *Domini*, wie es bei denjenigen servi stattfindet, welche vom Herrn eine besondere Vollmacht zur Verwaltung seiner Güter erhalten haben und daher nicht bloß ihm gegenüber als Repräsentanten anderer servi, sondern auch diesen gegenüber als Repräsentanten und Organe des Dominus in dessen Namen handeln können, kurz bei den eigentlichen ministri. Weil nun Christus wegen seines substanzialen Verhältnisses zu Gott, kraft dessen auch sein menschlicher Wille Wille Gottes ist, in allen seinen menschlichen Handlungen, soweit die Tendenz derselben es zuläßt, wesentlich als Repräsentant und Organ Gottes handelt und dieß mit zu jenem Charakter seiner menschlichen Thätigkeit gehört, welchen die VV. operari humana divine nennen: so hat seine auf Erwerbung eines Gutes gerichtete Thätigkeit wesentlich die doppelte Funktion eines auf die Erlangung abzielenden dignificirenden Erstrebens im Namen des Empfängers und einer Bewilligung im Namen des Spenders und so, kraft der Ergänzung, Vollendung und Bestätigung einer Funktion durch die andere, den Charakter und die Kraft einer authentischen Zutheilung. Weil überdieß Christus wegen seines substanzialen Verhältnisses zu Gott Repräsentant und Organ seiner selbst als Gott ist und als solcher aus eigener Würde und Macht handelt, resp. so Repräsentant und Organ des „Herrn" ist, daß er auch selbst Herr ist und an der Herrschaft des Herrn theilnimmt, oder m. a. W., weil er als minister principalis Domini zugleich Dominus secundarius ist: so hat seine Bewilligung resp. Bestätigung in Betreff der Zueignung göttlicher Güter den Charakter einer Verfügung des Eigenthümers über seine eigenen Güter. Mithin trägt sein auf die Erwerbung gerichtetes Streben, sein menschliches Fiat, als aus dem Willen des κύριος hervorgehend, oder als meritum Dominicum, sein κῦρος oder seine Rechtskraft in vollkommenster Weise in sich selbst, so daß es nicht bloß den Charakter einer authentischen, sondern auch einer autoritativen Zutheilung besitzt und mithin durch sich selbst eine schlechthin vollgiltige Erwerbung bewirkt. Darauf weist der Apostel hin, wenn er Hebr. 9, 16 mit der verdienstlichen Wirksamkeit Christi bez. der durch seinen blutigen Tod erworbenen himmlischen Güter den Gedanken verbindet, daß der Opfertod Christi zugleich den Charakter des Todes eines über seine eigenen Güter verfügenden Testators habe.

Auf diese Weise erscheint dann das meritum mediatoris et capitis in 1084
einem neuen, glänzenderen Lichte, nämlich als ein Verdienst, welches durch sich selbst in vollkommenster Weise die übernatürlichen Güter deßhalb übermitteln kann, weil sein Träger kraft seiner engen Verbindung mit Gott nicht bloß durch seine höchste Würdigkeit für seine Clienten und Glieder als deren Repräsentant eintritt und denselben eine vollkommene Würdigkeit zur Erlangung der übernatürlichen Güter verleiht, sondern auch von oben herab im Namen und in der Gewalt Gottes die erstrebten Güter zuspricht und dieselben durch seine höhere Macht seinen Clienten und Gliedern rechtskräftig zueignet. Während in ersterer Beziehung die Function des Mittlers durch die des Hauptes näher bestimmt wird (s. o. n. 1074 f.), wird in letzterer Beziehung die Function des Hauptes durch die des vollkommenen, d. h. beide Theile vertretenden, Mittlers ergänzt. Deßgleichen ist die wesenhafte Salbung Christi durch die gratia unionis gerade darum vollkommenes Prinzip des meritum mediatoris et capitis, weil sie Christum nicht bloß zum unendlich heiligen und Gott wohlgefälligen servus, sondern auch zum Mitinhaber der Macht und Herrschaft Gottes selbst macht, oder m. a. W., weil Christus dadurch zum „heiligen Herrn" und damit zum königlichen Hohepriester gesalbt wird und als solcher zugleich die höchste Liebens- und Achtungswürdigkeit und die Theilnahme an der Macht Gottes erlangt. Wenn nun schon die Verleihung der einfach ministerialen Macht nicht in erschöpfender Weise als eine Verheißung resp. ein pactum der Genehmigung ihrer Akte bezeichnet wird: dann noch weit weniger die Verleihung des ministerium principale oder des pontificium regium an Christus, welches nach dem Apostel (Hebr. 5, 5) auf der Zeugung Christi aus Gott, und mithin auf seinem wesenhaften organischen Zusammenhang mit Gott in der Einheit der Person beruht. Wenn dagegen die Verleihung der ministerialen Macht schon bei andern ministri treffender eine Sendung resp. Erhöhung derselben genannt wird: so ist bei Christus seine Sendung und Erhöhung durch Gott in seinem Ursprunge aus Gott und in seiner hypostatischen Vollendung durch Gott eingeschlossen.

§ 253. Die spezifische Macht der Menschheit Christi, übernatürliche Wirkungen zu bewirken und zu erzeugen, oder die dynamische (resp. physische), näher organisch-dynamische Macht derselben als eines physischen Organs der Gottheit. Vollständigere Bestimmung des dogmatischen Begriffs der *vis vivifica carnis Christi* und der *gratia mediatoris et capitis*.

Literatur: *Thom.*, 3 p. q. 13; dazu *Cajetan, Medina, Tolet., Valentia, Suarez, Lessius, Salmant., Vasquez* (hier jedoch Umdeutung im skotistischen Sinne); *Vega* in Trident. l. 7; *Petav.* l. 10 c. 2; v. Schäzler, opus operatum § 3 S. 90 ff., Menschw. § 44; Kleutgen Cap. 4 § 7.

Die im vorhergehenden § besprochene Macht der Menschheit Christi hat 1085
als solche zu ihrem Gegenstande nur die Bewirkung einer Würdigkeit und Berechtigung zum Empfange göttlicher Güter, nicht unmittelbar die Bewirkung des Besitzes oder die effektive Zuwendung jener Güter, resp. die Erzeugung derselben; diese tritt vielmehr als ein durch dieselbe vorbereiteter oder er-

wirkter Akt Gottes zu ihr hinzu. Inwiefern nun bei Christus in der Regel, und in gewissem Sinne sogar ausschließlich, die von ihm erwirkten Wirkungen Gottes einem von dem erwirkenden Prinzip verschiedenen Subjekte zugewandt werden: kann man bei ihm schon mit Rücksicht auf seine erwirkende Wirksamkeit sagen, daß er durch seine menschlichen Handlungen jene göttlichen Wirkungen herbeiführe, also auch in gewissem Sinne bewirke; ja, in wie weit es sich bei jenen Wirkungen um die Mittheilung eines übernatürlichen Lebensprinzips handelt, worin die Menschen Christo selbst assimilirt werden, kann man sogar sagen, daß Christus durch seine erwirkenden Handlungen die Menschen zu übernatürlichem Leben zeuge. Und zwar gilt dieß in ganz spezieller Weise von denjenigen Handlungen Christi, in welchen er nach Vollendung seines Verdienstes Gott um die Auslieferung und Auswirkung der von ihm erworbenen Güter bittet, und deren Wirksamkeit man, im Gegensatz zu der erwerbenden Impetration, als eine applicative oder executorische Impetration bezeichnen kann.

1086 Es fragt sich nun, ob Christus seiner Menschheit nach nicht auch noch in anderer, mehr direkter und unmittelbarer Weise an der Bewirkung übernatürlicher Wirkungen betheiligt sei, so zwar, daß sein Bewirken gegenüber denselben den Charakter einer direkten Einwirkung auf sie selbst und einer Erzeugung derselben habe, und daß mithin die Macht und Wirksamkeit Gottes selbst ihm mit Gott gemeinsam sei. Der hl. Thomas bejaht dieß ausdrücklich, indem er an vielen Stellen dem *operari* per modum meriti resp. impetrationis ein operari per modum *efficientiae,* und der *efficacia* meriti eine efficacia *virtutis* oder *potentiae* gegenüberstellt. Seine Schüler haben später diesen Gegensatz schärfer dadurch ausgedrückt, daß sie der erwirkenden resp. moralisch-rechtlichen Wirksamkeit eine efficientia *physica* resp. eine virtus oder potentia *physica* gegenüberstellten. Dieser Ausdruck hat seine Berechtigung darin, daß er sehr scharf eine wirklich erzeugende Wirksamkeit bezeichnet, die nicht einfach durch die Beziehung eines Willens zum andern, sondern durch Bethätigung der erzeugenden Kraft einer Natur zu Stande kommt, und daß auch von den VV. die Wirksamkeit der Menschheit Christi aus der derselben mitgetheilten „Energie der göttlichen Natur" abgeleitet wird. Indeß nimmt dieser Ausdruck besonders in Hinsicht auf den scholastischen Sprachgebrauch, für sich allein und schlechthin angewandt, eine sozusagen physikalische Färbung an, wodurch einerseits der wirkliche Antheil der Menschheit an den Werken der Gottheit in ein falsches Licht gestellt und anderseits die Hoheit und der Umfang der Macht dieser Menschheit verdunkelt wird. Deßhalb behalten wir lieber die den einfachen Ausdrücken des hl. Thomas entsprechenden und auch thatsächlich zu Grunde liegenden patristischen Ausdrücke ἐνέργεια (= efficientia) und δύναμις (= virtus, potentia) bei und sagen demnach energetische Wirksamkeit und dynamische Macht. Auf diese Weise erscheint die in Rede stehende Macht Christi durch die Apposition „göttliche dynamische Macht" als eine Theilnahme an der übernatürlichen geistigen Macht Gottes überhaupt, welche alle auf das Heil der Creatur bezüglichen Wohlthaten oder Gnaden Gottes — also nicht nur „physische" Wirkungen und Einwirkungen im engeren Sinne (z. B. in den Heilungswundern und der Mittheilung der heiligmachenden

Gnade), sondern auch rechtliche Wirkungen (z. B. die Nachlassung der Sünden, obgleich dieselbe bei den Todsünden mit einer physischen Wirkung wesentlich verflochten ist, sowie die Wohlthaten der Lehre und Gesetzgebung) — umfaßt und ebenso das Moment einer autoritativen Verleihung, wie das einer eigentlichen Erzeugung einschließt. Unter diesen allgemeineren und höheren Gesichtspunkt gestellt, läßt sich dann das, was durch die „physische Macht und Wirksamkeit" hervorgehoben werden soll, leichter als eine übernatürliche und geistliche oder mystische Macht charakterisiren und zugleich in organische Verbindung mit der moralisch-rechtlichen Macht bringen.

Die fragliche Macht und Wirksamkeit kann offenbar der Menschheit Christi 1087
nicht durch sich selbst, sondern nur insofern zukommen, als dieselbe nach dem Ausdrucke der hl. Schrift von Gott mit seiner Macht investirt oder bekleidet wird. Bezüglich gewisser übernatürlicher Wirkungen, wie namentlich der inneren Lebensakte, geschieht nun diese Investirung in der Weise, daß die Menschheit Christi durch eine ihr eingegossene übernatürliche Beschaffenheit der göttlichen Natur assimilirt wird und so durch eine ihr inhärente Kraft jene Wirkungen hervorbringt. Ebenso kann man annehmen, daß bis auf einen gewissen Grad die Seele Christi kraft ihrer übernatürlichen Verklärung durch Gnade und Glorie eine ihr inhärente Kraft zu übernatürlichem Einflusse auf ihren Leib und dessen Leben besitzt (s. B. III. n. 1042 ff.). Endlich kann die Menschheit Christi vermöge der ihr durch die geschaffene Gnade mitgetheilten übernatürlichen Vollkommenheit auch auf andere Menschen einwirken in der Mittheilung übernatürlicher Wahrheit und überhaupt in übernatürlicher Weise alle jene Formen anregenden und bewegenden Einflusses üben, welche ein geschaffener Geist von Natur auf andere Geister zu üben vermag. Dagegen kann sie so wenig, wie eine andere Creatur, durch eine ihr inhärente qualitative Vollkommenheit und Kraft in Stand gesetzt sein, die spezifisch göttlichen Wirkungen, von denen hier die Rede ist, aus oder auch nur durch sich selbst zu erzeugen; vielmehr kann sie dieselben nur insofern erzeugen, als die Macht Gottes selbst mit ihr zusammenwirkt und folglich sie selbst in Gemeinschaft mit der göttlichen Natur wirkt. In diesem Sinne kann und muß auch Christus als Mensch von sich sagen, daß der in ihm wohnende Vater die von ihm gewirkten Wunder wirke (Joh. 14, 10), daß er selbst im Namen (d. h. in der Kraft) seines Vaters die Wunder wirke (Joh. 10, 21), und durch den Finger Gottes, d. h. den hl. Geist, die Teufel austreibe. Die TT. aber drücken dieß dadurch aus, daß sie sagen: die Menschheit Christi wirke bei seinen göttlichen Werken nur als ministra oder instrumentum deitatis, d. h. in förmlicher Verbindung mit der über ihr stehenden göttlichen Macht, wie ein Beamter im Namen oder durch die Autorität des Königs und das Werkzeug eines Künstlers durch die Kunst des letzteren.

Aber hier fragt es sich nun, ob und in wie weit bei dieser Sachlage 1088
in der Menschheit Christi noch eine wahre Investirung oder Bekleidung mit göttlicher Macht denkbar und wirklich sei, und zwar eine solche, welche in derselben eine Wirksamkeit begründe, die sich nicht bloß dem Namen, sondern der Sache nach von der auf die Erwirkung der göttlichen Mitwirkung gegründeten unterscheide und als wahre Bewirkung oder Erzeugung übernatürlicher Wirkungen sich darstelle. Diese

Frage hat insofern, als sie auf Prinzipien zurückgreift, welche das Verhältniß der geschöpflichen und göttlichen Wirksamkeit überhaupt betreffen, ihre Bedeutung nicht bloß für die Menschheit Christi, sondern auch für die menschliche Thätigkeit in den Wundern der Heiligen und bei der Spendung der Sakramente. Diejenigen TT., welche die Frage bei Christus verneinen, verneinen sie a fortiori in den letzteren Fällen. Dagegen gibt es manche TT., welche die allgemeinen Prinzipien so fassen, daß sie nicht gezwungen sind, die Frage bei der Menschheit Christi ebenso zu verneinen, wie in den andern Fällen. In der That finden sich bei Christus weniger Schwierigkeiten und zahlreichere innere und äußere Gründe für die Bejahung, als sonst. In der Regel indeß erscheint die Verneinung auf beiden Seiten zugleich angewandt, weil eben die betreffenden TT. meist einen solchen Begriff von der hypostatischen Union haben, der ihnen bei Christus eine Ausnahme, selbst wenn dieselbe möglich wäre, nicht nahelegt. Im Folgenden orientiren wir über die seit dem 13. Jahrh. unter den Scholastikern gepflogenen Controversen, welche zum großen Theil daraus entstanden sind, daß man die von den VV. vorgezeichneten Gesichtspunkte und Ausdrücke nicht im Auge behielt. Dabei wird sich zeigen, daß der Name und Begriff einer wahrhaft organischen, d. h. organisch begründeten und organisch wirkenden, Theilnahme der Menschheit Christi, als eines mystisch-physischen Organs der Gottheit, an der dynamischen Macht und Wirksamkeit Gottes besonders geeignet ist, den Gedanken zu fixiren, welcher durch die Vertreter einer bloß moralischen Wirksamkeit abgeschwächt, durch die Vertreter der der letzteren entgegengesetzten efficientia physica eines instrumentum physicum überspannt und verdunkelt worden ist.

1089 1. Ueber den Begriff und das Wesen der Wundermacht bei den Heiligen ist wenig discutirt worden, und es lag auch keine besondere Veranlassung vor, in dieser Macht mehr zu suchen als eine auf der Gottwohlgefälligkeit und dem lebendigen Glauben des menschlichen Agens beruhende Macht, durch gläubige Bitten Gott zur Wirkung der Wunder zu bewegen. Auch die manchen Heiligen, z. B. den Aposteln, verliehene habituelle Macht, Wunder zu wirken, läßt sich befriedigend durch eine ihnen gewordene Verheißung göttlicher Assistenz erklären, im Vertrauen auf welche die Apostel im einzelnen Falle den Eintritt der wunderbaren Wirkung nicht bloß erbitten, sondern auch gebieten konnten (*Greg.* M. dial. 2 c. 30), so jedoch, daß eben dieses Machtgebot nur Ausdruck und Form eines seines Erfolges gewissen Verlangens nach dem Eintritt der Wirkung durch die Macht Gottes war. Auch der hl. Thomas redet 2. 2. q. 178 a. 1 in dieser Beziehung nicht so entschieden von einem Wirken Gottes durch die Creatur als sein Werkzeug, indem er bloß sagt: mens operantis movetur a Deo ad aliquid faciendum, *ad quod sequitur* effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit; und wenn er sogleich darauf sagt: Deus utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis vel locutione etc., dann kann dieses uti immerhin als ein einfaches Benützen der menschlichen Thätigkeit verstanden werden.

1090 2. Ueber die Wirksamkeit der sakramentalen Handlungen resp. die Macht der *ministri sacramentorum* wurde dagegen seit dem 13. Jahrh. desto eingehender discutirt. Obgleich man nach dem Vorgange der VV. auch diese Handlungen in der Form einer Erwirkung, näher einer von Gott und Christus autorisirten authentischen Bitte hätte auffassen können: so geschah dies doch in der älteren Scholastik fast gar nicht. Vielmehr construirte man die Wirksamkeit dieser Handlungen so, daß dieselbe geradezu gänzlich aus einer göttlichen Anordnung abgeleitet wurde, vermöge deren die Wirkung in Folge der betr. Handlung eintreten solle, und Gott sich eben dieser Handlung in der Erzeugung der Wirkung bediene. Man faßte also die Wirksamkeit der

betr. Handlung analog der eines Werkzeuges in der Hand eines Künstlers. Und zwar erklärte man diese Analogie in der ersten Zeit dahin, daß die göttliche Anordnung einen solchen Einfluß auf das geschöpfliche Agens übe, wodurch die natürliche Kraft desselben innerlich gesteigert und erhöht werde, und daß dasselbe folglich zwar nicht aus sich selbst, aber doch durch sich selbst, d. h. durch eine ihm inhärente geschaffene Kraft, ebenso übernatürliche Wirkungen hervorbringen könne, wie von Natur natürliche. Weil nun aber in dieser Weise eine geschaffene Kraft nur Wirkungen hervorbringen könne, die ihren natürlichen Wirkungen analog seien, d. h. solche, welche durch eine Bewegung eines vorhandenen Subjektes, nicht aber solche, die durch Erschaffung oder auch durch Einhauchung eines höheren Lebensprincips hervorgebracht werden: so betrachtete man als das eigentliche Produkt jener erhöhten Kraft nicht die heiligmachende Gnade selbst, sondern nur eine derselben den Weg bahnende übernatürliche Bewegung oder Disposition der Seele (analog denjenigen Eindrücken, welche natürlicherweise durch das belehrende oder überredende und anregende Wort hervorgebracht werden), im Anschluß an welche dann Gott durch sich selbst die Gnade eingieße. Auf diese Weise gestaltete sich dann die Einwirkung der von Gott übernatürlich dazu befähigten ministri auf die Erzeugung des übernatürlichen Lebens in ähnlicher Weise, wie die natürliche Einwirkung der Eltern auf die Erzeugung des natürlichen Lebens ihres Kindes, welche offenbar etwas ganz Anderes ist, als ein Erwirken der göttlichen Mitwirkung, und als eine physische Mitwirkung bei der Herstellung der Wirkung Gottes betrachtet werden muß. Diese von *Alex. Hal.* und von *Thom.* in seinen früheren Schriften vertretene Auffassung erwies sich indeß aus mehrfachen Gründen als unhaltbar und wurde bald fallen gelassen, obgleich sie später noch wiederholt erneuert worden ist. Von da ab zeigen sich in der Weise, die durch göttliche Anordnung begründete Wirksamkeit der sakramentalen Akte bezüglich der heiligmachenden Gnade zu erklären, zwei Richtungen.

a. Die Franziskanerschule, von *Bonav.* an (der sich jedoch nicht definitiv ent- 1091
scheiden will), ließ mit der inneren Steigerung der natürlichen Kraft des geschaffenen Agens schlechthin den Begriff einer den Sakramenten resp. den Spendern derselben eingeflößten „geschaffenen Kraft“ zur Hervorbringung übernatürlicher Wirkungen fallen, zugleich aber auch den Begriff einer inneren Verbindung des geschöpflichen Agens und seiner Thätigkeit mit der ungeschaffenen Kraft und Thätigkeit der Gottheit. Sie gründete die Wirksamkeit der Sakramente einfach auf eine göttliche Anordnung, kraft welcher die ungeschaffene Kraft der Gottheit den betr. menschlichen Handlungen so assistire oder dieselben mit ihrem Einflusse begleite, daß diese Handlungen die in ihnen intendirte Wirkung jedesmal unfehlbar zur Folge hätten; jene Anordnung selbst bezeichnete man als ein *pactum* oder eine Verheißung Gottes, diesen Beistand zu leisten. Die betr. Handlungen konnten darum nur in einem weiteren Sinne (extenso nomine, *Bonav.*) wirksam genannt werden, weil jene ordinatio als ordinatio efficax die Wirkung zwar an die betr. menschlichen Handlungen knüpft, ohne jedoch ihnen selbst die bewirkende Kraft zu verleihen. Um indeß die Analogie dieser Wirksamkeit mit der eines Werkzeuges festzuhalten, gab *Scotus* derselben die Wendung, daß vermöge der betr. göttlichen Anordnung die sakramentalen Handlungen in sich selbst den Charakter einer dispositio necessitans ad effectum Dei erhielten, d. h. den Empfänger des Sakramentes gleichsam in eine solche Lage und Stellung brächten, daß im Gefolge derselben die Wirkung ebenso nothwendig eintrete, wie die Belebung des menschlichen Leibes durch Gott in Folge seiner organischen Gestaltung. Weil aber die Handlung durch sich selbst nichts Reelles zum Zustandekommen der Wirkung beitrage, so bestritt Scotus den Sakramenten den Charakter einer eigentlichen werkzeuglichen Wirksamkeit, und wollte dieselben nur in einem weiteren „moralischen“ Sinne Werkzeuge Gottes genannt wissen. — Da in dieser offenbar zu äußerlichen oder exoterischen Auffassung der Wirksamkeit der Sakramente im Grunde nur von einer bewirkenden Kraft die Rede ist, welche die sakramentalen Handlungen begleite: so suchten nach dem *Trid.* einige TT. anderer Schulen, bes. *Canus* und *Vasquez*, die hier fehlende innere Verbindung der bewirkenden Kraft und der Handlung dadurch herzustellen, daß sie den sakramentalen Handlungen die Kraft zuschrieben, die Mitwirkung Gottes zu impetriren. Die impetratorische Kraft nannte man moralische Wirksamkeit der Sakramente und bestimmte sie näher dahin, daß die Sakramente, als in der Vollmacht Christi vollzogen, moralisch Handlungen

Christi selbst seien, wodurch Christus seine Verdienste Gott für Jemand vorstelle und so diesem die Gnade erwirke. Freilich wurde dadurch der Begriff einer werkzeuglichen Wirksamkeit insofern verlassen, als der Impetrirende dem Erhörenden gegenüber nicht als dessen Werkzeug handelt, sondern sich demselben gegenüber stellt. Weil man jedoch durch das Trid. genöthigt war, die sakramentalen Handlungen als Werkzeuge gelten zu lassen, so suchte man sie unter diese Kategorie dadurch unterzubringen, daß man sie als *instrumenta moralia* bezeichnete. Solche Werkzeuge seien sie zunächst in Bezug auf Christus, der sich ihrer zur Application seiner Verdienste bediene, dann aber auch in Bezug auf Gott, der sie als ihm untergeordnete Heilsmittel festgesetzt und ermöglicht habe. Indeß, obgleich das hier positiv Gesagte inhaltlich berechtigt ist — so wird doch auch hier die eigentlich bewirkende Macht dem Werkzeuge nicht so eigen, daß sie als eine ihm wahrhaft innewohnende, und das Werkzeug als mit derselben wahrhaft und innerlich investirt betrachtet werden kann, vermöge deren das Werkzeug die übernatürlichen Wirkungen wahrhaft erzeugte und auf die Subjekte derselben einwirkte oder nach dem dogmatischen Ausdruck die Gnade in sich enthielte und als solche dem betr. Subjekte mittheilte.

1092 b. Der hl. Thomas glaubte hingegen den Begriff einer wahren und innerlichen Investirung mit göttlicher Macht so viel als möglich aufrecht halten zu müssen; und obgleich er dieselbe nach Aufgebung der oben erklärten Theorie nicht mehr in der Form einer den Sakramenten resp. den Spendern derselben inhärenten geschaffenen Kraft denken konnte, so redete er gleichwohl noch von einer denselben inexistenten „geschaffenen Kraft", vermöge deren dieselben als wahre und eigentliche Werkzeuge Gottes wahrhaft die übernatürlichen Wirkungen erzeugten und auf deren Empfänger einwirkten. Aber er konstruirte diese „geschaffene Kraft" nur als das Resultat einer inneren Beziehung des Werkzeuges auf die ungeschaffene Kraft der Gottheit, vermöge deren ersteres zum Träger und Vehikel des Einflusses der letzteren gemacht und so selbst zum bewirkenden Princip der betr. Wirkungen erhoben werde, oder m. a. W. als die aus dieser Beziehung zur ungeschaffenen Kraft und dem Einflusse derselben sich ergebende efficacia der menschlichen Handlung. Diesen Gedanken veranschaulicht der hl. Thomas in der Regel an derjenigen Wirksamkeit, welche einem materiellen Werkzeuge dadurch mitgetheilt wird, daß der Mensch dasselbe zur Erzielung einer Wirkung gebraucht, die es durch sich selbst, resp. durch eine ihm von einer anderen, nicht unter menschlichem Einflusse stehenden materiellen Ursache mitgetheilte Bewegung, nicht hervorbringen könnte. Als Beispiel dient eine Säge, die, vom Menschen gebraucht, nicht bloß schneidet, sondern eine kunstgerechte Form, z. B. die einer Bank, hervorbringt, welche als solche ihren Ursprung in der geistigen Idee des Sägenden hat, aber aus der Kraft dieser Idee in der Weise entspringt, daß die Säge zur Vermittlerin ihres Einflusses gemacht wird. Die materiellen menschlichen Werkzeuge erlangen nun aber ihre Wirksamkeit hinsichtlich der kunstgerechten Form als solcher, näher ihre Eigenschaft als Vermittler des Einflusses der künstlerischen Idee, dadurch, daß der Wille des Künstlers vermöge seiner physischen Gewalt über die Werkzeuge dieselben in der Richtung auf die betr. Wirkung lokal bewegt und in dieser lokalen Bewegung ihnen selbst eine wirksame Richtung oder Tendenz auf die Hervorbringung der betr. Wirkung gibt, welche als das Resultat der mit den Werkzeugen durch die bewegende Einwirkung des Künstlers verbundenen Kraft der künstlerischen Idee erscheint und eine gewisse Uebertragung des Einflusses dieser Kraft auf die Werkzeuge einschließt. Demgemäß konstruirt der hl. Thomas auch die Wirksamkeit der Werkzeuge Gottes vermittelst einer bewegenden Einwirkung auf dieselben von Seiten Gottes als eine daraus hervorgehende wirksame Tendenz zur Erzielung der nur durch Gott möglichen Wirkung, welche das Resultat der durch den bewegenden Einfluß mit den Werkzeugen verbundenen Kraft Gottes sei und worin das Werkzeug als Träger und Vehikel des Einflusses dieser Kraft erscheine. Freilich muß im letzteren Falle die Bewegung nicht im Sinne einer lokalen oder physikalischen, aber ebensowenig in einem bloß moralischen Sinne, wie die ordinatio efficax per pactum oder promissionem, welche keine Einwirkung auf das Geordnete einschließt, sondern im Sinne einer metaphysischen Bewegung verstanden werden. Als solche besteht dieselbe auf Seiten ihres Prinzips (als *motio*, s. motus activus) in einer *ordinatio efficax* des göttlichen Willens, wodurch Gott auf ein in seinem Sein und in seiner Thätigkeit von ihm abhängiges Wesen, vermöge seiner physischen Gewalt über dasselbe und seiner

innersten dynamischen Einwohnung in demselben, einwirkt, um es zum Vermittler seines eigenen aktiven Einflusses zu machen. Auf Seiten ihres Subjektes aber besteht jene Bewegung (als motus passivus, oder einfach mo*tus*) in dem durch göttliche Einwirkung bewirkten Hingeordnetsein des von Gott abhängigen Wesens, resp. seiner von Gott abhängigen Thätigkeit, auf die Erzielung der betr. Wirkung, oder in der wirksamen Tendenz auf die Wirkung. Diese wirksame Tendenz nennt der hl. Thomas *intentio* und die in ihr enthaltene Wirksamkeit *virtus instrumentalis*, d. h. werkzeugliche Kraft. Als eine wahre und ihrem Subjekte wahrhaft innerliche Kraft stellt er zwar diese virtus instrumentalis auf eine Linie mit der virtus principalis, welche auf dem eigenen Sein des Subjektes resp. auf einer ihm inhärirenden Form beruht. Aber als eine bloß instrumentale Kraft unterscheidet er sie nach Grund und Wesen und darum auch hinsichtlich der Form ihrer Innerlichkeit von der virtus principalis als etwas, das bloß den Charakter eines ens intentionale, und darum nicht den einer inhärirenden bleibenden Form, sondern einer durch ihr Subjekt hindurchgehenden Bewegung oder einer von außen in dasselbe kommenden und über dasselbe hinauszielenden dynamischen Beziehung habe. Insbesondere unterscheidet sich die virtus instrumentalis auch als virtus *creata*, d. h. als eine von Gott durch Wirksamkeit nach Außen hervorgebrachte Kraft, wesentlich von jeder durch göttliche Wirksamkeit nach Außen schlechthin erzeugten Kraft, da sie ja nur Resultat einer durch Einwirkung auf die Creatur herbeigeführten Verbindung der letzteren mit der ungeschaffenen Kraft Gottes ist. Die gänzliche Unselbständigkeit dieser virtus instrumentalis bringt es ferner mit sich, daß der Einfluß des mit derselben ausgestatteten Werkzeuges auf die betr. Wirkung Gottes nichts Anderes ist als der Einfluß der göttlichen Thätigkeit, inwiefern er durch das Werkzeug übermittelt wird. Die Thätigkeit des Werkzeuges aber, inwiefern sie eine eigene, von der göttlichen Thätigkeit verschiedene Funktion hat, besteht nur in dem Vermitteln des Einflusses der ersteren; und eben diese Funktion bezeichnet der hl. Thomas auch als dasjenige dispositive operari, wodurch das Werkzeug formell als Werkzeug wirke, während er dasjenige dispositive operari, worin das Werkzeug durch seine eigene Kraft eine die Wirkung des principale agens vorbereitende Wirkung erzeugt, als außer und neben dem formellen Begriffe des Werkzeuges liegend betrachtet. Darum konnte er auch dort, wo die letztere Bedeutung des dispositive operari fallen gelassen werden muß, noch von einem wahren und eigentlichen Werkzeuge reden, während die Skotisten gerade diese letztere Bedeutung als dem Werkzeuge wesentlich ansehen und die erstere ganz außer Acht lassen. Bezüglich der übernatürlichen Werkzeuge Gottes kommt demnach der hl. Thomas mit den Skotisten darin überein, daß er gegenüber der älteren Theorie (oben n. 1090) die Wirksamkeit der Sakramente unmittelbar auf eine ordinatio efficax Gottes zurückführt und dem dispositive operari des Werkzeuges eine andere Bedeutung gibt. Wie aber bei den Skotisten die ordinatio keine Hinordnung durch Einwirkung bedeutet, sondern bloß eine äußere Zusammenordnung: so bedeutet auch das dispositive operari bei ihnen bloß die Herstellung einer Vorbedingung für die Wirkung Gottes, nicht eine Uebermittlung des göttlichen Einflusses selbst.

In ihrer reinen Form wird diese Lehre des hl. Thomas bes. vertreten von *Cajetan* 1093
und *Joh. a S. Thoma* zu 3 p. q. 13 u. 62, sowie *Bañez* zu 1 p. q. 45. Da die durch Einwirkung der causa movens in dem Werkzeuge bewirkte wirksame Tendenz ebenso wenig, wie die lokale Bewegung eines materiellen Werkzeuges, eine Veränderung der inneren Beschaffenheit des Werkzeuges enthält, konnte man in diesem Sinne sagen: die Investirung des Werkzeuges mit höherer Macht oder die Erhebung desselben zu höherer Wirksamkeit sei demselben nicht innerlich, sondern äußerlich, indem sie formell auf der Gemeinschaft mit einem äußeren höheren Agens beruhe. In diesem Sinne hatten diejenigen TT. Recht, welche die Lehre des hl. Thomas auf eine sog. „elevatio extrinseca" des Werkzeuges per subordinationem (besser subjunctionem) ad actionem divinam deuteten. Manche freilich deuteten die elevatio extrinseca so, daß sie den Charakter einer Einwirkung auf das Werkzeug und damit einer Bewegung desselben verlor und folglich nicht mehr Grund einer wirklichen Zueignung des göttlichen Einflusses sein konnte. So lange jedoch hier von einer wirklichen Investirung und Erhebung des Werkzeuges die Rede sein, und die elevatio extrinseca nicht auf eine bloß nebenher laufende, begleitende Mitwirkung oder Assistenz eines höheren Princips reducirt werden soll: muß der sie be=

gründenden Einwirkung des höheren Princips auf das Werkzeug in diesem selbst ein Resultat entsprechen, wodurch die Kraft des höheren Agens so mit demselben verbunden wird, daß es als Träger ihres Einflusses in sich selbst mit der wirksamen Tendenz zur Erzielung einer Wirkung ausgestattet erscheint. Bei den Werkzeugen Gottes ist das Resultat der Einwirkung des höheren Agens um so mehr als etwas den Werkzeugen Innerliches zu betrachten, weil Gott selbst im Inneren derselben ist als Ursache ihres Seins und sie darum auch von Innen, d. h. von der Wurzel ihrer Kräfte aus, bewegen und so in eminenter Weise innerlich mit ihnen zusammenwirken kann. Namentlich hier muß man daher von einer inneren Bewegung oder Tendenz des Werkzeuges nach der zu erzielenden Wirkung hin und folglich auch von einer inneren Investirung und Erhebung des Werkzeuges reden.

1094 Während der hl. Thomas die hier in Rede stehende Wirksamkeit der Sakramente einfach *vera* efficientia und die sakramentalen Handlungen *vera* instrumenta nannte: wurde es seit der Zeit, wo man gegnerischerseits die efficacia moralis und das instrumentum morale formulirt hatte, Sitte, die durch göttliche Bewegung oder Einwirkung begründete Wirksamkeit der Sakramente efficacia oder virtus *physica* und die Handlungen selbst instrumenta *physica* zu nennen. Es lag nun sehr nahe, in der Behauptung, daß den sakramentalen Handlungen neben der moralischen Wirksamkeit auch eine physische zukomme, die letztere in analoger Weise zu fassen, wie die erstere, so nämlich: daß der Handelnde, wie er in ersterer auf die bewirkende Ursache einen ihm eigenen Einfluß übt, so in letzterer durch einen ihm eigenen Einfluß auf den Empfänger unter und neben dem concurrirenden Einflusse der göttlichen Thätigkeit bei der Erzeugung der Wirkung sich betheilige, also nicht bloß die Funktion der Uebermittlung des göttlichen Einflusses versehe. Auch konnte der Name instrumentum physicum leicht dazu verleiten, den Werkzeugen Gottes in seinen übernatürlichen Werken in analoger Weise einen ihnen eigenen Einfluß auf das Zustandekommen der Wirkung zuzuschreiben, wie es bei den natürlichen Werkzeugen des Menschen (z. B. der Säge in Bezug auf das Schneiden bei der Herstellung einer Bank) und bei den natürlichen Werkzeugen Gottes (z. B. dem zeugenden Prinzip in Bezug auf die plastische Herstellung des Stoffes bei der Zeugung eines Lebendigen) der Fall ist. Freilich konnte man, wenn man nicht offen vom hl. Thomas abweichen wollte, diesen Einfluß nicht, wie bei den natürlichen Werkzeugen oder wie es im Anfange der Scholastik geschehen (s. oben n. 1090), direkt auf eine vorbereitende und erst indirekt auf die Hauptwirkung beziehen, sondern mußte ihn direkt auf die letztere gerichtet sein lassen; hier aber ergab er sich um so leichter, wenn man den Ausdruck des hl. Thomas, daß die virtus instrumentalis in den Sakramenten eine virtus *creata* sei, zu kraß verstand und daraus folgerte, diese virtus creata wirke in ähnlicher Weise unter und neben Gott, wie die übrigen virtutes creatae. Demgemäß construirte man die physische Wirksamkeit göttlicher Werkzeuge in Bezug auf Erzeugung des Lebensprinzips in anderen Subjekten genau so, wie die physische Wirksamkeit des geschaffenen Geistes in der Erzeugung der übernatürlichen Lebensakte, in welcher die übernatürlich gehobenen Geisteskräfte durch sich selbst und gewissermaßen auch aus sich selbst thätig sind und einen eigenen, mit dem göttlichen Einfluß concurrirenden Einfluß besitzen, also im eigentlichen Sinne mit Gott physisch cooperiren.

1095 Aber ebendeßhalb ging nun auch die Schule des hl. Thomas in diesem Punkte nicht minder in zwei Richtungen auseinander, wie in der gleichzeitig controvertirten Frage über die übernatürliche Lebensthätigkeit. Strengere Thomisten, wie die *Salmant.*, welche die Aktivität des Geistes in der Erzeugung übernatürlicher Lebensakte durchaus auf eine innere Erhöhung der Geistesvermögen und gänzlich auf die hiedurch den letzteren eingeflößte und als Qualität oder doch nach Art einer Qualität inhärirende übernatürliche Kraft gründen, erklären in ähnlicher Weise auch die Aktivität der Werkzeuge Gottes in der Mittheilung der Gnade nämlich durch eine den Werkzeugen eingegossene übernatürliche Kraft, vermöge deren dieselben einen eigenen Einfluß auf die Wirkung übten. *Suarez* hingegen, der bei den übernatürlichen Lebensakten eine elevatio extrinseca per meram assistentiam virtutis divinae denkbar findet und bei den Werkzeugen Gottes in der Mittheilung der Gnade diese Elevation allein zulässig erachtet, mußte hier, wie dort, für die physische Mitwirkung des Geschöpfes mit Gott einen Einfluß der natürlichen Kraft des Geschöpfes auf die übernatürliche Wirkung in Anspruch nehmen; und wie er beim Geiste

dessen natürliche Fähigkeit, durch seine natürliche Kraft unter dem Beistand Gottes übernatürliche Akte zu setzen, potentia activa obedientialis nannte (s. B. III. n. 921 ff.), so erklärte er auch die physische Wirksamkeit der sakramentalen Handlungen als eine durch göttliche Assistenz zur Bethätigung gebrachte Energie einer potentia obedientialis activa.

Beide Formen des eigenen physischen Einflusses in den Werkzeugen Gottes haben 1096
ihre besonderen Schwierigkeiten, und der ganze Begriff einer solchen direkten Mitwirkung zur Mittheilung der Gnade ist nicht minder, ja theilweise noch mehr anfechtbar, als der von der alten Scholastik aufgestellte Begriff einer indirekten oder vorbereitenden physischen Mitwirkung. Wenn daher die Gegner der physischen Wirksamkeit der Sakramente bloß den eigenen physischen Einfluß der sakramentalen Handlungen in der Mittheilung der Gnade und in diesem Sinne auch das instrumentum physicum bekämpft hätten, müßte man ihnen durchaus Recht geben. Sie gingen aber zu weit, wenn sie — allerdings hierin mit den eben erwähnten Vertretern des instrumentum physicum übereinstimmend und durch sie darin bestärkt — glaubten, bei den übernatürlichen Werkzeugen Gottes stehe und falle mit dem eigenen Einflusse des physischen Werkzeuges überhaupt der ganze Begriff wahrer werkzeuglicher Wirksamkeit, und, wenn jene preisgegeben werde, müsse man auf eine bloße Assistenz Gottes oder eine bloß moralische Wirksamkeit der Sakramente zurückgreifen. Denn das eigentliche Wesen und der Kern der werkzeuglichen Wirksamkeit besteht nach dem hl. Thomas nicht darin, daß das Werkzeug durch einen eigenen physischen Einfluß auf die Wirkung mit dem principale agens zusammenwirkt, sondern darin, daß es von letzterem durch dessen Einwirkung zum Vermittler seines Einflusses gemacht wird, und daß es folglich eben durch den innerlich mit ihm verbundenen und ihm zugeeigneten Einfluß der Kraft des agens principale wirkt, wie dieses seinerseits durch das Werkzeug als durch ein zum Träger und Vehikel seiner Kraft gemachtes Substrat wirkt. Die in der thomistischen Theorie, die man treffend die esoterisch-dynamische genannt hat, enthaltene Wahrheit läßt sich indeß auf eine andere Weise formuliren, worin sie weniger Mißverständnissen ausgesetzt ist und das, was an der moralischen Wirksamkeit Wahres ist, in sich aufnimmt, namentlich aber eine reichere Anwendung auf die Macht und Wirksamkeit der Menschheit Christi zuläßt.

c. Blicken wir auf das bisher Gesagte zurück, so ergibt sich, daß die exoterisch-mora- 1097
lische Fassung das Verhältniß zwischen der Creatur und Gott in den übernatürlichen Wirkungen konstruirt nach Analogie des Verhältnisses zweier geschaffenen Personen, von denen die eine als *ministra* der anderen untergeordnet ist und erstere bei solchen Wohlthaten der letzteren mitwirken soll, welche diese allein persönlich spenden kann oder spenden will. Hierbei kann offenbar von einem instrumentum physicum nicht die Rede sein. Die esoterisch-dynamische Auffassung aber konstruirt in der thomistischen Gestaltung das Verhältniß zwischen der Creatur ganz nach Analogie einer materiellen äußeren Ursache zu einer menschlichen Person, gegenüber welcher die erstere als ein von ihr bewegtes *instrumentum*, und als solches zwar in einer gewissen dynamischen Einheit mit ihr, aber doch nicht förmlich als etwas ihr Associirtes oder Angegliedertes erscheint. Wenn schon hier zuweilen auch auf die Analogie der gliedlichen Werkzeuge zurückgegangen wird: dann wird diese doch ganz nach Maßgabe der äußeren Werkzeuge behandelt, indem die Glieder im Gegensatze zu den instrumenta separata nur als instrumenta conjuncta bezeichnet und als solche dahin specificirt werden, daß sie von Natur ebenso berufen wie befähigt seien, von der Person bewegt zu werden. Ueber und zwischen diesen beiden Analogien, welche das Zusammenwirken der Creatur und Gottes nur unter sehr beschränkten und scheinbar sich ausschließenden Gesichtspunkten darstellen, steht die Analogie des Organs, d. h. des gliedlichen Werkzeuges in seinem Verhältnisse zu einer höheren Kraft, welche von den VV. bei Christus angewandt wird und in deren Lichte auch die beiden übrigen Analogien eine bessere Gestalt und harmonische Verbindung gewinnen. — Zwar hat das griech. ὄργανον ursprünglich ein Werkzeug überhaupt und zunächst ein äußeres materielles Werkzeug bezeichnet. Während aber die übrigen griech. Ausdrücke, wie τεῦχος ausschließlich, oder wie σκεῦος (dessen Bedeutung zwischen instrumentum und vas in der Mitte steht, und welches da, wo es in der hl. Schrift für den menschlichen Leib steht, von der Vulg. mit vas übersetzt wird) vorzüglich auf äußere materielle Werkzeuge angewandt werden: bezeichnet Organ im stehend gewordenen Sprachgebrauche ausschließlich und direkt das gliedliche Werkzeug, welches mit der höheren Kraft,

deren Organ es ist, in einem Ganzen vereinigt ist und dieselbe als ein ihm innewohnendes Prinzip seiner Vollendung in sich trägt. Und zwar läßt sich hier das Organ gegenüber der Seele ebensowohl als elementarer Körper im Dienste der vegetativen Kraft, wie als vegetativ lebendig im Dienste der animalischen Kraft und als animalisch lebendig im Dienste der geistigen Kraft der Seele denken.

1098 Das ganze Verhältniß zweier zusammenwirkenden Prinzipien, wie es hier als organische Verbindung derselben zu Tage tritt, ist nun folgendes. Die beiden Prinzipien sind in und zu einem Ganzen verbunden, worin beide sich wechselseitig so ergänzen, daß jedes in seiner Weise in dem anderen ist, das Höhere in dem Niederen als in seinem Substrate, Träger, Sitze, Gefäße, Kleide und Bilde, demselben einwohnend, es durchdringend und erfüllend und durch sich selbst vervollkommnend, m. E. W. es informirend oder beseelend, das Niedere in dem Höheren als von ihm getragen und beherrscht. Entsprechend der in dieser wechselseitigen Perichorese oder Investirung enthaltenen Gemeinschaft des Seins gestaltet sich auch das Zusammenwirken der betr. Prinzipien als dynamische Perichorese, d. h. als ein Ineinanderwirken oder innerliches Zusammenwirken der beiderseitigen Thätigkeit, inwiefern je ein Prinzip in dem anderen und durch das andere wirkt: nämlich das Organ in der Kraft und durch die Kraft des ihm als vollendende aktuirende Form einwohnenden höheren Prinzips, das höhere Prinzip aber in dem niederen und durch das niedere als durch ein von ihm aktuirtes Substrat, indem es gerade insofern wirkt, als es in diesem ist und sich darstellt und so von ihm aus und vermittelst desselben den Einfluß seiner Kraft von sich ausgehen läßt. Weil aber das körperliche Organ mit der Seele als einer höheren Kraft speziell auch insofern innerlich zusammenwirkt, als es von der Seele selbst gestaltet und belebt ist und in derselben die Wurzel seines eigenen Seins und die motorische Quelle seiner eigenen Thätigkeit hat: so gehört dieser wurzelhafte Zusammenhang mit zur Vollkommenheit der organischen Verbindung und bedingt auch in seiner Weise die organische Macht des Organes. Dem organischen Verhältnisse zweier Prinzipien entspricht nämlich im Organe der Begriff der organischen Macht resp. Wirksamkeit, d. h. derjenigen Macht, welche dem Organe als solchem zukommt. Dieselbe beruht darauf, daß das Organ vermöge seiner Association und Angliederung an ein höheres Prinzip mit der Kraft dieses Prinzips als einer durch Einmischung und Einpflanzung zu seiner Vollendung und Ergänzung ihm einwohnenden Kraft investirt, informirt oder beseelt ist; sie besteht darin, daß vermöge dieser organischen Gemeinschaft die Kraft des höheren Prinzips, soweit sie durch Vermittlung des Organs geübt wird, diesem innerlich miteigen ist; und sie offenbart sich endlich besonders darin, daß die eigene Thätigkeit des Organs, wo sie auf eine nur durch das höhere Prinzip mögliche Wirkung gerichtet ist, in und vermöge ihres Ursprungs aus dem Organe, also innerlich, von dem Einflusse der höheren Kraft investirt, informirt oder beseelt ist. Auf diese Weise unterscheidet sich die organische Macht als ein wahrer innerer Mitbesitz der Macht eines höheren Prinzips nicht minder von der bloß nominellen Macht, welche auf einem bloßen regelmäßigen und geordneten Zusammentreffen der Wirkung eines höheren Prinzips mit der Thätigkeit eines niederen Prinzips beruht, als von der einfach moralischen Macht, wodurch die Mitwirkung eines Höheren erwirkt werden kann. Inwiefern aber die organische Macht nicht in dem Wesen oder der Beschaffenheit des Organes enthalten ist, sondern formell auf der Investirung mit einer höheren substanziellen Kraft und der Machtgemeinschaft mit einem höheren Prinzip beruht, unterscheidet sie sich zugleich wesentlich von der inhärirenden Kraft und Macht, sowie auch von derjenigen Investirung und Machtgemeinschaft, welche dadurch bewirkt wird, daß ein höheres Prinzip in einem niederen eine demselben inhärente Kraft erzeugt; sie ist aber darum dem Organ nicht weniger wahrhaft eigen und innerlich. Im Gegensatz zur inhärenten Kraft erscheint die organische Macht selbstverständlich um so reiner, je weniger einerseits das höhere substanzielle Prinzip selbst den Charakter der Inhärenz hat, oder je mehr es eine von dem Organe unabhängige Kraft besitzt, und je weniger andererseits die betr. Wirkung in einer dem Organe inhärenten Kraft, sondern in der höheren Kraft allein begründet ist, und je mehr folglich das Organ sich als einfachen Träger und Vermittler der höheren Kraft darstellt. Dies trifft beim Menschen

ganz besonders zu in dem Verhältnisse der körperlichen Glieder zu der geistigen Kraft der Seele.

Um Mißverständnisse zu verhüten, ist zu bemerken, daß die Scholastiker bei der 1099
Unterscheidung der Seelenvermögen den Namen potentia organica in einem anderen Sinne verstehen; hier nämlich bedeutet derselbe im Gegensatze zu den höheren geistigen Seelenvermögen diejenigen, welche in ihrer Ausübung unmittelbar und wesentlich von einem körperlichen Organe abhängig sind. Wir aber fassen den Begriff der organischen Macht so, daß derselbe unter die leiblichen Vermögen, d. h. diejenigen, deren Subjekt der Leib ist, subsumirt wird und hier den Gegensatz bildet zu denjenigen Vermögen, welche dem Leibe durch sich selbst zukommen, d. h. zu den physikalischen und chemischen Kräften desselben. Freilich würde er auch hier nach scholastischem Sprachgebrauche zunächst das Vermögen zu solchen Akten bezeichnen, in welchen die vom Leibe abhängigen Seelenvermögen thätig sind. Indeß hebt der Begriff des Organs als solchen in den Kräften, deren Organ es ist, nichts weniger als die Abhängigkeit derselben vom Leibe, sondern die Erhabenheit derselben über den Leib und die Vollendung des Leibes durch dieselben hervor. Ueberdieß handelt es sich ja auch hier nicht um den Leib als Organ immanenter Akte der Seele, wie Hören und Sehen, sondern als Organ ihrer transeunten produktiven Wirksamkeit (in der Zeugung, dem Sprechen und den Werken der Kunst), in welcher die Seele zwar immerhin der leiblichen Organe bedarf, aber doch dieselben bloß gebraucht und beherrscht, ohne in sich selbst von denselben afficirt zu werden. Dadurch nun, daß die Scholastiker überall da, wo die Seele nicht durch ihre dem Körper inhärenten Kräfte als solche wirkt, auch den Begriff einer Bekleidung und Information des Leibes mit der ihm eingegossenen, eingemischten und eingepflanzten Kraft der Seele preisgaben und so das Verhältniß zwischen Seele und Leib schlechthin auf das Verhältniß des motor zum motum reducirten, mithin den Leib, im Gegensatze zu äußeren Werkzeugen, bloß als instrumentum conjunctum betrachteten, verwischten sie bez. der übrigen Akte den spezifischen Typus des organischen Zusammenwirkens und ließen also auch den darin gebotenen Begriff der organischen Bewegung, im Gegensatz zur bloß physikalischen, außer Auge.

Der Typus der organischen Verbindung und der organischen Macht 1100
ist selbstverständlich dort, wo ein Mensch als agens principale gegenüber äußeren Wesen in Betracht kommt, nur unvollkommen anwendbar, weil hier keine substanzielle Einwohnung und noch weniger eine substanzielle Information denkbar ist. Gleichwohl findet jener Typus auch hier analoge Anwendung, und die Berücksichtigung derselben dient trefflich dazu, die mangelhaften oder verwirrenden Vorstellungen zu beseitigen, welche aus den einseitig betonten Begriffen des minister und des instrumentum sich ergeben, und den Weg zur richtigen Auffassung der organischen Verbindung der Creatur mit Gott zu bahnen.

Vor Allem gestattet der Begriff des Organs, weil von einem lebendigen Werkzeuge in seiner Beziehung zur geistigen Macht der Seele hergenommen, dessen Anwendung auf lebendige, selbst auf geistig lebendige Wesen, auch dort, wo diese durch ihren eigenen Willen handeln und wirken, inwiefern sie nämlich hier in Unterordnung unter einen höheren Willen handeln, also ministri eines princeps sind. In der That wird hier der Name und Begriff der organischen Verbindung gemeinhin angewandt, wo und in wie weit der Wille des minister vermöge seiner Beziehung zum Willen des princeps Wirkungen erzeugen kann, welche er nur durch die Macht des letzteren zu erzeugen vermag, also in wie weit er nicht bloß einen ministerialen Beruf, sondern auch eine ministeriale Macht (potestas) besitzt. Das organische Verhältniß zwischen minister und princeps ist nämlich nicht ein beliebiges Verhältniß der Unterordnung und freundschaftlichen Verbindung, sondern eine Vereinigung beider in Einer moralisch rechtlichen Person, in welcher der minister dem princeps associirt und gleichsam angegliedert ist und beide so zusammengehören und sich investiren, daß der Wille des minister dem princeps angeeignet, und der Wille des princeps dem minister zugeeignet erscheint, und demgemäß beide in einander und durch einander wirken. Die ministeriale Macht aber wird durch ihren der organischen Verbindung entsprechenden organischen Charakter näher dahin bestimmt, daß die rechtliche Wirkung nicht nur eine thatsächliche regelmäßige Folge des Willens des minister ist, auch nicht etwa bloß durch diesen insofern herbeigeführt wird, als er die Mitwirkung des princeps erbitten kann und wirklich erbittet (was ja überhaupt auch nicht geschieht), daß vielmehr jene

Wirkung durch den Willen des minister selbst erzeugt wird, weil er vermöge seiner Gemeinschaft mit dem princeps mit dessen Macht investirt und als Träger und Inhaber dieser Macht Bild und Repräsentant des princeps ist. Aber allerdings findet eine solche organische Machtgemeinschaft hier nur Statt bezüglich rechtlicher, nicht bezüglich physischer Wirkungen, wie auch die Verbindung zwischen minister und princeps keine physische Verbindung ist. — Andererseits ist aber der Name und Begriff des Organs ebenso gut anwendbar auf die äußeren Werkzeuge, deren sich der Mensch zur Hervorbringung physischer Wirkungen bedient, oder auf die eigentlichen *instrumenta*, gibt aber auch hier dem instrumentalen Verhältnisse und der instrumentalen Kraft eine festere und lebendigere Gestalt. Denn während der Name Instrument naturgemäß die äußeren Werkzeuge als solche charakterisirt, die außer dem Menschen mechanisch hergestellt sind oder aber im Gebrauche bloß bewegt werden, wie eine Violine oder ein Clavier, und daher in der Regel nur auf solche Werkzeuge angewendet wird, bei denen diese Momente zutreffen: charakterisirt der Name Organ äußere Werkzeuge gerade insofern, als dieselben von dem principale agens selbst für seinen Gebrauch erzeugt (wie das semen generationis und das verbum externum, bes. das verbum oris) oder doch beim Gebrauche durch Ergreifung mit der Hand dem principale agens gleichsam angegliedert werden (z. B. die Feder, der Streichbogen). Der Name „Organ" charakterisirt also die äußeren Werkzeuge als solche, welche von dem agens principale nicht bloß durch die von ihm ausgehende physikalische Bewegung derselben, sondern durch eine anderweitige Verbindung mit ihm so in Zusammenhang stehen, daß sie mit ihm ein Ganzes bilden und in Folge dessen seine Kraft ihnen innewohnt und angehört. Zugleich stellt der Name und Begriff der organischen Macht die instrumentale Macht im Sinne des hl. Thomas in ihrer Reinheit dar, d. h. losgeschält von derjenigen Form, in welcher sie bei den physischen Werkzeugen des Menschen auftritt, und welche darin besteht, daß die Wirksamkeit des Werkzeuges hinsichtlich der Wirkung des agens principale durch die von letzterem in einer bestimmten Richtung bewegte inhärente Kraft des Werkzeuges mithervorgebracht oder doch wenigstens vorbereitet und eingeleitet wird. — Dieß zeigt sich besonders dann, wenn man das instrumentale Organ mit dem ministerialen zusammenstellt. Wie nämlich der minister in den rechtlichen Wirkungen, die er kraft der Autorität des princeps erzeugt, nicht durch eine von der Macht des letzteren verschiedene Macht wirkt und seinerseits in der Wirkung nichts Anderes leistet, als daß er die Macht des princeps thatsächlich anwendet und deren Einfluß auf eine bestimmte Wirkung vermittelt: so schließt auch die instrumentale Macht in der Erzeugung physischer Wirkungen unter dem Begriffe einer organischen Macht nichts weiter ein, als daß die prinzipale Macht durch die Thätigkeit des Organes auf eine bestimmte Wirkung gerichtet wird, resp. vermittelst derselben ihrem eigenen Einflusse die Richtung auf die bestimmte Wirkung gibt; und sie beruht folglich einfach darauf, daß die Kraft des principale agens zu diesem Zwecke mit dem instrumentalen Organ verbunden ist und ihm einwohnt. Ja, um als Vermittler im Sinne des Organs zu dienen, bedarf es überhaupt keiner eigenen Thätigkeit des Werkzeuges und selbst nicht einer Bewegung desselben von Seiten des agens principale; namentlich dort, wo die Kraft des agens principale dem Organe substanziell einwohnt, genügt, wie oben bemerkt, allein schon der Umstand, daß letztere nur als eine dem Werkzeug einwohnende auf die mit letzterem lokal oder sonstwie verbundenen Subjekte einwirkt oder durch das Werkzeug selbst zu den Subjekten der Wirkung in Beziehung gesetzt wird. Dagegen tritt beim Organe in demselben Maße, als bei ihm der eigene Einfluß des Werkzeuges auf die Wirkung unwesentlich ist, die Gemeinschaft mit dem agens principale und die Zueignung der diesem eigenen Kraft und Wirksamkeit an das Werkzeug hervor. Freilich treten diese Momente in den äußeren Werkzeugen des Menschen nicht in ihrer ganzen Reinheit und Kraft hervor, was eben damit zusammenhängt, daß man hier die beeinflussende geistige Kraft des agens principale zwar als eine ihnen innewohnende und zugeeignete, aber ebenso wenig, wie beim minister, als eine ihnen eingemischte und eingepflanzte bezeichnen kann. — Wie demnach das Organ ebenso gut eine ministeriale, als eine instrumentale Ursache unter einem gemeinschaftlichen Gesichtspunkte vorstellt, welcher von dem abstrahirt, was diese beiden Ursachen unter ihrem eigenen Begriffe Mangelhaftes und Gegensätzliches haben: so lassen sich auch in einem bestimmten Organe die spezifischen Vollkommenheiten und Funktionen der ministerialen und der instrumentalen Ursache so vereinigt denken, daß dieselben sich wechselseitig bestimmen und durch-

bringen, also auch unter sich in organischer Einheit erscheinen. Es kann nämlich ein ministeriales Organ geben, welches mit dem Instrumente gemein hat, daß es Träger einer ihm zugeeigneten und einwohnenden physischen Kraft des principale agens und dadurch Prinzip physischer Wirkungen ist; und umgekehrt läßt sich ein Organ physischer Wirkungen denken, welchem die physische Kraft eines höheren Agens rechtlich angehört und in welchem die Einwirkung dieser Kraft so von dessen eigenem Willen abhängt, daß sie nur nach dessen Gutdünken oder Wunsche eintritt. Diese Vereinigung beider Momente findet sich auf natürlichem Gebiete allein, aber auch in der vollkommensten Weise, in der rechtlich-physischen Einheit der Ehe, welche vom Schöpfer selbst nach dem Typus des organischen Verhältnisses von Leib und Geist gebildet ist. Hier steht nämlich die Gattin kraft vollkommenster Association und Angliederung an den Gatten und wechselseitiger Investirung in rechtlicher und physischer Beziehung in solcher Machtgemeinschaft mit demselben, daß sie gerade hinsichtlich der höchsten natürlich möglichen physischen Wirkung über dessen Zeugungskraft als ihre eigene verfügt und auch diese Kraft selbst in dem substanziellen Vehikel derselben als eine virtus immixta et inserta in sich aufnimmt. Nach diesem vollkommensten natürlichen Typus der organischen Macht oder Machtgemeinschaft zweier lebendiger und zwar geistig lebendiger Substanzen kann man überhaupt die organische Macht oder Machtgemeinschaft zwischen zwei lebendigen Wesen als eine auf der Vermählung zweier Prinzipien beruhende Macht bezeichnen, so zwar, daß die Ausdrücke „organische Verbindung“ und „Vermählung“ sich hier wechselseitig beleuchten und bestimmen.

Während aber einem menschlichen agens principale gegenüber der von dem Verhält- 1101
niß des Leibes zur geistigen Seele entlehnte Typus des Organs nur in sehr unvollkommener Weise Platz greifen kann: ist er um so zutreffender für das Verhältniß eines geschöpflichen Agens zu Gott, der substanziell und in vollkommenster Weise in allen Dingen ist, nicht als Theil ihres Wesens, sondern als innerste Ursache ihres Seins, ihrer Kraft und ihrer Thätigkeit. Wie Gott in dieser Eigenschaft gleich einer Wurzel die Geschöpfe zur Bethätigung ihrer natürlichen Kraft bewegt: so kann er auch ihre natürliche Kraft mit der seinigen gleichsam beseelen, indem er mit derselben innerlich zur Erzielung einer höheren Wirkung zusammenwirkt; und in beiden Beziehungen kann er ebenso in dem Willen und durch den Willen seiner ministri wirken, wie in der Natur und durch die Natur der geistigen und körperlichen Dinge.

In der natürlichen Ordnung nun werden die Geschöpfe für die Erzielung von 1102
Wirkungen, die ihre eigene Leistungsfähigkeit übersteigen, Gott ipso facto dadurch als Organe associirt, daß Gott als Urheber der Natur in einer den natürlichen Bedürfnissen und Zwecken derselben entsprechenden Weise durch natürliches Gesetz festgesetzt hat, in der Creatur und durch ihre Vermittlung das zu bewirken, was dieselbe von Natur fordert und erstrebt, aber durch sich selbst nicht erzielen kann, weßhalb hier die Investirung des Organs mit göttlicher Kraft nicht durch einen besonderen Akt der Vermählung mit Gott hergestellt, sondern mit der Natur selbst in ihrem Ursprunge aus Gott gegeben erscheint. Trotzdem findet hier ebenso eine Gemeinschaft in der rechtlichen wie in der physischen Macht Gottes statt, jene in der Autorität oder in der Macht, den Willen zu binden, diese in der Macht, Leben, besonders geistiges Leben, mitzutheilen. In beiden Beziehungen erscheint hier besonders als Organ und Abbild der Macht Gottes der menschliche Vater im Verhältnisse zu seinen Kindern, der in seiner Eigenschaft als Vater eben durch eine organische Theilnahme an der rechtlichen und physischen Macht Gottes constituirt wird (B. III. n. 477 ff. u. n. 484). Zwischen der rechtlichen und der physischen organischen Macht waltet indeß in der natürlichen Ordnung ein doppelter Unterschied ob. Während erstere unmittelbar und förmlich durch den Willen des Organs geübt, und weder durch diesen noch durch den Willen Gottes die Kraft der Natur dabei in Anspruch genommen wird, um einen eigenen Einfluß auf die Wirkung zu üben, sondern die Wirkung einfach durch das vom göttlichen Willen getragene, dessen Machtgebot in sich repräsentirende imperium des geschöpflichen Willens erfolgt: wird die physische organische Macht in der Zeugung nicht förmlich und unmittelbar durch den Willensakt des Organs, sondern durch einen Akt der sinnlichen Natur geübt, und auch Gott cooperirt hier nur insofern, als durch die Kraft der Natur seine Wirkung vorbereitet wird; demnach ist die organische Macht der Lebensmittheilung hier direkt an die sinnliche Natur geknüpft, und ihre Wirkung wird in ähnlicher Weise durch die natürliche Kraft des Organs vermittelt, wie diejenigen Wirkungen, welche der Mensch

durch äußere Werkzeuge hervorbringt. Damit hängt ein weiterer Unterschied zusammen. Bei Uebertragung der rechtlichen Macht Gottes findet eine förmliche Association des Organs mit Gott und eine förmliche Zueignung der Macht Gottes statt, in Folge deren das Organ über die letztere förmlich verfügen, dieselbe in ähnlicher Weise wie Gott selbst, nämlich durch Machtgebot, gebrauchen und, weil im Gebrauche derselben Gott repräsentirend, von oben herab auf die Untergebenen einwirken kann. Dagegen verhält sich das zeugende Prinzip im Dienste der Lebensmittheilung durch Gott mehr nur wie ein von einem Höheren bewegtes und gebrauchtes Instrument, indem es weder über die Macht dieses Höheren verfügen, noch dieselbe in ähnlicher Weise ausüben, und eben so wenig von oben herab, direkt und unmittelbar die Lebensmittheilung als solche, d. h. als Eingießung oder Einhauchung des Lebensprinzips von Seiten Gottes, vermitteln kann; denn diese Lebensmittheilung kommt nur dadurch zu Stande, daß zu der von unten her wirkenden zeugenden Thätigkeit des Vaters die Wirksamkeit der Lebensmacht Gottes vollendend hinzutritt, nicht aber so, daß vermöge der Einwohnung dieser Lebensmacht im zeugenden Prinzip dessen Zeugungsthätigkeit mit derselben investirt würde.

1103 In der übernatürlichen Ordnung aber läßt sich sehr wohl denken, daß Gott oder der hl. Geist ebensowohl als vivificator wie als Dominus die Creatur zur förmlichen Theilnahme an seiner Macht erhebt. Wie hier die Autorität Gottes nicht bloß zum Befehlen, sondern auch zur Erzeugung übernatürlicher Gewißheit und zu mannigfachen übernatürlichen Wohlthaten moralisch-rechtlicher Natur durch ein geschöpfliches Organ geübt wird: so kann Gott ein solches Organ auch annehmen, um physische übernatürliche Wirkungen hervorzubringen. Weil nämlich Gott in seiner Wirksamkeit nicht der natürlichen Kraft der Organe bedarf und zugleich mit seiner substanziellen Macht ebenso, und in gewisser Hinsicht noch mehr, dem geschaffenen Geiste und seinem Willen substanziell einwohnt, wie der materiellen Natur: so kann er auch den geschaffenen Willen durch seinen allmächtigen Willen auf übernatürliche Weise sich so associiren und angliedern, seine Lebenskraft ihm so zueignen und eingießen und mit derselben ihn so informiren und beseelen, daß der geschöpfliche Wille als Träger und Mitinhaber der göttlichen Macht durch sein Machtgebot ebenso physische als rechtliche Wirkungen zu erzeugen vermag. Gott kann m. a. W. ein ministeriales Organ in dessen ministerialer Funktion zum Organe seiner physischen Macht erheben, und durch eine geistige Vermählung eines Menschen mit sich selbst den Willen dieses Menschen mit seiner ihm einwohnenden geistigen Lebensmacht innerlich befruchten, wie in der menschlichen Vermählung der Gattin die Zeugungskraft des Vaters zunächst rechtlich und durch körperliche Vereinigung auch physisch und wirksam zu eigen wird, ohne daß jedoch, wie im letzteren Falle, das Organ auch zur Vorbereitung resp. Vollendung der Wirkung seinerseits durch eigene physische Kraft etwas beizutragen hat.

1104 In der Form einer solchen Vermählung ist nun aber die ministeriale Macht der Gnadenspendung bei den *ministri* der Sakramente, und von ihr aus die Wirksamkeit der sakramentalen Handlungen aufzufassen; denn diese Handlungen sind nur insofern wirksam, als sie von einem bevollmächtigten minister oder einem Träger der gnadenspendenden Macht, der in ihnen und durch sie seine Vollmacht ausüben will, ausgehen und, von dem Willen desselben beseelt und getragen, die ihm eigene übernatürliche Macht bethätigen. Wenn die Wirksamkeit dieses Willens durch die äußere Handlung als solche mit bedingt ist, dann kommt das nur daher, daß die Ausübung der ministerialen Macht von Gott eben an einen in bestimmter Weise nach Außen kundgegebenen und bethätigten Willensakt geknüpft ist, ganz so, wie die Ausübung der richterlichen Gewalt durch den Fürsten, der sie überträgt, an bestimmte Formen gebunden werden kann. Insbesondere ist bei den Sakramenten das äußere Wort, welches unter den sinnlichen Zeichen zunächst, wie als bedeutsames, so auch als wirksames Zeichen in Betracht kommt, nicht wie eine durch den Willen auf eine bestimmte Wirkung bezogene äußere Sache, welcher die übernatürliche Macht beiwohne, sondern formell als Theil der Handlung des Ministers anzusehen, d. h. als äußeres Reden oder Sprechen, worin sich das innere befehlende Wort ausspricht oder worein es sich kleidet — speziell als die materielle, äußere Seite einer einheitlichen Gesammthandlung, deren Seele das innere befehlende Wort oder der Machtspruch des Geistes ist, und deren Wirksamkeit dem materiellen Theile derselben gerade insofern zugeschrieben wird, als er von jenem Machtspruche beseelt ist. In diesem Sinne muß es auch verstanden werden, wenn einige TT. sagen, die sakramentalen Worte übermittelten das imperium

divinum, welches die Wirkung des Sakramentes hervorbringe; dieß thun sie nämlich gerade insofern, als das in ihnen ausgesprochene imperium des minister durch das göttliche imperium mit seiner Macht investirt ist. Nur bei denjenigen Sakramenten, bei welchen das sakramentale Wort mit einem äußeren Elemente verbunden wird und das letztere consecrirt, kann neben der formellen Wirksamkeit der Handlung des Ministers auch von einer der äußeren Sache resp. ihrer Application direkt und objektiv einwohnenden Macht die Rede sein, welche in den durch Umwandlung consecrirten Elementen der Eucharistie ihren Typus hat. Diese Macht muß dann als eine Investirung des materiellen Elementes mit der durch das sakramentale Wort selbst, oder schon vorher durch das kirchliche Weihegebet, in dasselbe herabgerufenen Kraft des heiligen Geistes betrachtet und ebenfalls auf eine Art von Vermählung des geschöpflichen Substrates mit Gott und eine Eingießung oder „Einmischung" der göttlichen Substanz in eine geschöpfliche zurückgeführt werden.

Die Anwendung des Begriffes der Vermählung auf die sakramentalen Faktoren 1105 ist so wenig künstlich, daß eben darauf die ganze kirchliche Redeweise von der Mutterschaft der Kirche in ihrem ministerium beruht. Ebenso geläufig ist der Sprache der heiligen Schrift und der Kirche der Begriff der Investirung mit der Macht eines höheren, namentlich eines geistigen Prinzips durch Investirung mit diesem selbst; denn das ist eben der tiefere Sinn der Machtübertragung durch Salbung, welche in prägnanter Weise eine innere Bekleidung durch Eingießung einer höheren substanziellen Kraft bezeichnet. Und zwar wird diese Idee noch schärfer ausgedrückt durch die Bezeichnung der Eingießung als einer Bei= oder Einmischung des heiligen Geistes, welche von der Kirche bezüglich der sakramentalen Elemente gebraucht wird (vgl. z. B. die Präfation bei der Taufwasserweihe am Charsamstage), und offenbar nicht ein bloßes inneres Gegenwärtigmachen, sondern eine Mittheilung oder Zueignung der eingegossenen substanziellen Kraft an das Substrat bezeichnet. Im Sinne der in diesen Ausdrücken ausgesprochenen organischen Verbindung der sakramentalen Faktoren oder Prinzipien, des ministerialen und des elementaren, mit Gott ist auch die Heiligung dieser Faktoren zu verstehen, aus welcher die sakramentale Handlung ihren heiligen Charakter und ihre heiligende Wirksamkeit schöpft. Dieselbe ist nämlich keineswegs bloß eine gewisse Deputation für einen heiligen Zweck, auch nicht bloß eine gewisse heilige Würde, wodurch Gott zur Mitwirkung veranlaßt würde, sondern eine Heiligung in Gestalt der Association und Angliederung an ein dem betr. Subjekte eingegossenes wesenhaft heiliges Prinzip (vgl. die erwähnte Präfation). Und so versteht auch im Grunde der hl. Thomas „die Heiligung der Sakramente", welche er der Anwendung der letzteren als Grund ihrer Wirksamkeit vorausgehen läßt (q. disp. ver. q. 27 a. 4 ad 4), und aus welcher man hat herleiten wollen, daß auch er einer bloß moralischen Wirksamkeit huldige. Denn der hl. Thomas fand darin nicht bloß eine gewisse Würde, welche der sakramentalen Handlung als einer im Namen und mit der Autorität Christi verrichteten zukomme, sondern ein Moment in der von Gott ausgehenden Bewegung eines geschöpflichen Prinzips, wodurch Gott mit letzterem seine Kraft zur Hervorbringung einer übernatürlichen Wirkung verbindet oder seine Kraft in dasselbe hineinlegt. — Der so bestimmte Begriff des übernatürlichen Organs bei den sakramentalen Faktoren erklärt in der ungezwungensten und erschöpfendsten Weise Alles, was die Kirche über die „instrumentale Wirksamkeit" der Sakramente aussagt, indem er dieselbe als eine organisch=instrumentale bestimmt. Insbesondere erklärt er, daß die Sakramente die Gnadenwirkung enthalten und dieselbe überbringen (continent et conferunt), nicht bloß irgendwie herbeiführen, und daß der wirksame Einfluß Gottes innerlich, d. h. von Seiten ihrer Prinzipien, mit ihnen verbunden ist und so dieselben wahrhaft beseelt. Deßgleichen hält dieser Begriff die Mitte zwischen einer einseitig moralischen und einer einseitig physischen Auffassung, ähnlich wie verwandte Formeln Hugo's von St. Viktor (vasa gratiae), Wilhelms von Auxerre (causa materialis) und Heinrichs von Gent (continentia Deum operantem) im M.=A. eine solche Mitte zu fixiren suchten (*Schäzler*, op. op. § 8—9). Namentlich schließt diese Auffassung nicht aus, sondern ein, daß die sakramentale Handlung auch als eine impetratorische betrachtet werden kann, inwiefern sie implicite eine Bitte von Seiten der Kirche, resp. von Seiten des durch den Minister seine Verdienste für Jemand Gott vorstellenden Christus, bildet, in ähnlicher Weise, wie dieß der Fall ist bei der menschlichen Gattin, wo dieselbe über die Macht des Gatten verfügt. Aber diese Bitte ist dann nur die Form des Gebrauches einer dem Bittenden kraft seiner orga=

nischen Gemeinschaft mit dem Erhörenden gemeinsamen Macht, nicht bloß ein Gesuch um die Mitwirkung einer dem Bittenden befreundeten oder durch dessen Verdienst ihm verbundenen Person, und schließt daher nicht aus, daß der Wille des Bittenden den Charakter eines in sich wirksamen Machtspruches hat, wodurch eine demselben einwohnende Kraft zur Erzeugung der Wirkung verwendet wird.

1106 Die hier erklärte Verbindung der sakramentlichen Faktoren mit der geistigen Kraft der Gottheit nähert sich dem natürlichen Typus der organischen Verbindung ohne Vergleich mehr, als das Verhältniß eines minister oder eines instrumentum gegenüber einem menschlichen agens principale und speziell auch das eheliche Verhältniß, und läßt sich daher diesen sämmtlichen natürlichen Analogieen gegenüber als eine wahrhaft und eminent organische Verbindung bezeichnen. Gegenüber dem natürlichen Typus der organischen Verbindung im Menschen aber ist sie als eine übernatürlich organische Verbindung zu charakterisiren. Darum, weil hier keine Union zu einer Natur und überhaupt nicht zu einer Substanz stattfindet, kann man zwar auch von einer bloß moralischen Union reden. Aber durch diesen Ausdruck wird leicht der Begriff der organischen Einheit verflacht. Weit besser bezeichnet man die Union als eine mystische, wodurch Spielraum gelassen wird, um einerseits die substanziale Einheit wegzudenken, andererseits aber ein übernatürliches Aequivalent der natürlichen Einheit zwischen Organ und geistiger Kraft, nämlich ein übernatürliches Informirt- oder Aktuirtsein (ἐνεργεῖσθαι) resp. Beseelt- und Durchgeistetsein festzuhalten. Denn obgleich diese Verbindung einfach durch den Willen Gottes begründet wird ohne eine innere qualitative oder substanzielle Veränderung in dem Substrate: so bewirkt dieser Wille als Wille des Schöpfers doch eine wahre Zusammengehörigkeit und wechselseitige Beziehung der beiden Prinzipien, die ebenso und noch mehr objektiv wirklich und wirksam ist, wie diejenige, die ein Mensch dadurch herbeiführt, daß er ein Werkzeug in die Hand nimmt. Uebrigens ist diese organische Verbindung in Wirklichkeit — auf ähnliche Weise, wie die Einwohnung des hl. Geistes in seiner Eigenschaft als Same und Pfand des Lebens der Kinder Gottes durch die heiligmachende Gnade vermittelt wird — wenigstens bei den ministri *ordinarii* der Sakramente, vermittelt und bedingt durch ein der Seele inhärirendes Siegel oder eine sie affizirende Salbe, den sakramentalen Charakter, dessen Funktion eben darin besteht, die Seele als Gott angegliedert und mit seiner Macht investirt darzustellen oder vielmehr das Band zu sein, worin und wodurch die Seele mit Gott verbunden wird.

1107 Wie nun aber dieser Charakter nur ein Abbild des substanzialen Charakters Christi ist: so weist auch die ganze Wirksamkeit der in den Sakramenten zu Tage tretenden mystischen Union des Geschöpfes mit dem Schöpfer auf die in Christus bestehende substanzielle mystische Union, deren mystischer Charakter gar nichts mehr von der Unvollkommenheit einer moralischen oder äußerlichen Verbindung an sich hat, als auf ihren Urtypus und ihre Wurzel zurück. Ein volles und concretes Verständniß der ersteren ist daher nur auf Grund der letzteren möglich; und wenn schon der Begriff der ersteren für sich allein genommen zu wenig concret und ergreifbar ist, so wird derselbe doch sehr greifbar und lebendig im Zusammenhange mit der letzteren. Jedenfalls ist es für den Fall, daß man außer Christus keine Beseelung des Geschöpfes mit der Macht Gottes annehmen zu können glaubt, darum noch nicht gerechtfertigt, diesen Begriff auch bei Christus außer Acht zu lassen oder gar zu bestreiten und demnach bei ihm die Macht seiner Menschheit dadurch zu bestimmen, daß man die für bloße Creaturen construirten Formen der übernatürlichen Macht auch auf ihn anwendet.

1108 3. Fassen wir nun die Stellung unserer Frage speziell bez. der Menschheit Christi in's Auge, so gehen die Scholastiker insgemein davon aus, daß vermöge der hypostatischen Union als solcher die Macht der Gottheit nicht in sich selbst formaliter zur Macht der Menschheit Christi werde, sondern eine über der letzteren stehende Macht bleibe, und daß auch im Gefolge der Union der Menschheit Christi keine bleibende inhärente geschaffene Macht zu übernatürlichen Werken verliehen werde. Die Franziskanerschule, welche die Perichorese und Gemeinschaft der Naturen überhaupt weniger betonte, stellte daher in der Regel die Macht und Wirksamkeit der Menschheit Christi der der Gottheit so gegenüber, daß die Menschheit meritorisch und vermöge der durch das Verdienst den Menschen mitgetheilten Würde präparatorisch oder disponirend für die Verleihung und Bewirkung der Gnade wirke, die Gottheit dagegen per modum impertientis et efficientis oder

auch influentis gratiam. *Alex. Hal.* und *Bonav.* gebrauchen jedoch zuweilen auch Ausdrücke, welche auf eine gewisse Theilnahme der Menschheit an der efficientia hindeuten. *Hal.* unterscheidet sogar bei Christus von dem operari per modum *meriti* ausdrücklich ein operari per modum *capitis*, welches er als efficientia charakterisirt und dahin erklärt, daß die in Christus wesenhaft wohnende Gottheit auch auf die mit ihm als seine Glieder und in ihm mit Gott verbundenen Menschen von ihm aus hinüber wirke, indem sie der sehnsüchtigen Liebe des Hauptes zu seinen Gliedern entgegenkomme und das, was sie im Haupte wirke, virtuell auch für die in Gütergemeinschaft mit demselben stehenden Glieder wirke. Von den Skotisten aber (s. bes. *Henno*), und nächst ihnen bes. von Vasquez, wurde nachher jede eigentliche und förmliche Theilnahme der Menschheit Christi an der Macht Gottes vermöge der hyp. Union oder positiver Uebertragung, wenigstens bezüglich physischer Gnadenwirkungen, ebenso wie bei den übrigen Creaturen bestritten; und man gestand ihr nur eine durch ihr Verdienst und ihre aus der hyp. Union entspringende Würde resp. durch göttliche Verheißung begründete potestas impetrandi zu — also nur eine solche Macht wie diejenige, wodurch der Freund über die Macht des Freundes verfügt, und welche die Wirkung nicht von sich ausgehen läßt, sondern bloß deren Setzung durch ein anderes Prinzip veranlaßt. Davon, daß in der Menschheit Christi vermöge der hyp. Union die Kraft der Gottheit wahrhaft wohne und als ihr einwohnend durch sie wirke, daß darum die Menschheit das Leben wahrhaft von sich ausgehen lasse, und auch das Fleisch Christi in dieser Weise lebenspendend sei, war gar keine Rede. Die patristische Lehre hierüber kannte man entweder nicht oder half sich durch kühne Umdeutungen darüber hinweg. — Der hl. Thomas hingegen redet im Anschlusse an die VV. unzählige Male von der virtus divinitatis unitae, welche durch die Menschheit als ein instrumentum conjunctum wirke, und dem Willen, der Thätigkeit, ja selbst manchen passiven Veränderungen der Menschheit Christi, z. B. dem Tode, der Auferstehung u. s. w. die Macht mittheile, übernatürliche Werke zu bewirken. Im Grunde liegt hierin der Begriff der organischen Macht und Wirksamkeit, wie sie oben fixirt wurde. Aber über die speziellere Bestimmung derselben spricht der hl. Thomas sich nur selten aus; wo er sich darauf einläßt, wiegt der Begriff des instrumentum nach Analogie der instrumenta artis vor, was auch zu seiner Auffassung der hyp. Union stimmt (oben n. 409); d. h. die formelle Macht der Menschheit Christi entsteht erst, wie bei den nicht hypostatisch mit Gott vereinigten Geschöpfen, durch eine von der Gottheit in dieselbe ausgehende Bewegung als eine virtus instrumentalis. Indeß, wie diese virtus instr. im Sinne des hl. Thomas überhaupt nichts ist, als die dem aktuellen Einflusse der Macht Gottes auf eine Wirkung entsprechende efficacia oder Wirksamkeit der betr. menschlichen Handlung, die auch in Voraussetzung der organischen Information auf eine gewisse Bewegung oder aktuelle Hinordnung des Organes von Seiten des principale agens zurückzuführen ist: so wird dadurch der Begriff einer formell durch hypostatische Einwohnung der göttlichen Kraft begründeten organischen Macht der Menschheit Christi nicht ausgeschlossen. Dieser Begriff wird aber allerdings hier etwas zurückgedrängt und auch insofern verkümmert, als in dem Begriffe des instrumentum motum die Momente eines permanenten Besitzes und eines förmlichen Gebrauches der Macht von Seiten des Organes nicht hervortreten; auch ist es schwer, von hier aus diejenige efficientia zu erklären, welche der hl. Thomas dem Tode und der Auferstehung Christi zuschreibt. Vollends haben später diejenigen TT., welche im Anschluß an ihn hier, wie bei den Sakramenten, der moralischen Wirksamkeit eine physische in der Form einer physischen Mitwirkung des instrumentum Dei gegenüberstellten, die organische Auffassung verfehlt und durch ihre physikalische Fassung der physischen Macht der Menschheit Christi diese Macht zugleich überspannt und abgeschwächt. Sie überspannten dieselbe, indem sie meinten, dieselbe besage, daß die Menschheit durch eine ihr inhärente oder quasi inhärente, ihr übernatürlich eingeflößte oder von Natur eigene, geschaffene Kraft einen eigenen Einfluß auf die übernatürlichen Wirkungen übe. Sie schwächten aber zugleich jene Macht wesentlich ab, indem sie in einen solchen Einfluß das spezifische Wesen der physischen Wirksamkeit verlegten und darum der Menschheit Christi vor den übrigen Creaturen nur den Vorzug einräumten, daß ihr wegen der hyp. Union die zur Uebung jenes Einflusses nöthige göttliche Bewegung oder Assistenz von Natur gebühre und so auch habituell zu ihrer Verfügung stehe. Sie stellten mithin die Investirung der Menschheit Christi mit der Macht Gottes der Art und Form nach auf eine Linie mit derjenigen, welche auch

bloßen Creaturen zukommen kann. Es begreift sich ferner, daß diese TT., indem sie die so gefaßte „physische Macht" der Menschheit Christi als contradiktorischen Gegensatz der bloß moralischen Macht aufstellten, den Gegnern derselben das Recht gaben, dasselbe zu thun und die allerdings großen und berechtigten Einwendungen, welche sie gegen diese Fassung zu machen hatten, auch gegen die physische Macht überhaupt geltend zu machen, u. A. auch die Einwendung, daß eine solche Macht nichts zur Ehre Christi beitrage. Allerdings dachten diese Gegner die physische Wirksamkeit, welche sie bekämpften, noch viel physikalischer oder vielmehr mechanischer, als die Vertreter derselben intendirten. Auch hatten die Gegner der physischen Wirksamkeit darin vollkommen Recht, daß von einer solchen physischen Wirksamkeit in der hl. Schrift und den VV. nichts stehe; und indem die Vertreter der physischen Wirksamkeit aus diesen Quellen ihre Fassung herzuleiten suchten, stellten sie selbst dasjenige, was in den betr. Texten eine mehr als bloß moralische Wirkung andeutet, in ein schiefes Licht. In der That kennt namentlich die Lehre der VV. ausdrücklich nur eine solche göttliche Macht der Menschheit Christi, welche sich aus der Perichorese und Gemeinschaft oder dem organischen Zusammenhange der Naturen und ihrer Thätigkeiten von selbst ergibt, während von einem durch besondere göttliche Einwirkung ermöglichten eigenen Einfluß der Menschheit auf die übernatürlichen Wirkungen bei den VV. gar keine Rede ist. Denn wenn die VV. mit der hl. Schrift lehren, die Wunderwirkungen seien vom Fleische Christi ausgegangen, dann hat das nach ihrer Erklärung nur den Sinn, daß sie von der Menschheit als dem Sitze, Träger und Vermittler der göttlichen Kraft ausgegangen seien. Dagegen übersehen jene TT., fast ebenso wie die Vertreter der ausschließlich moralischen Wirkung, daß im Sinne der hl. Schrift die Menschheit mit der substanziellen Kraft der Gottheit substanziell gesalbt sei, und daß diese Salbung im Sinne der VV. als eine immixtio inconfusa der formelle Grund der Christo specifisch eigenthümlichen Macht sei, weil und inwiefern dadurch die göttliche Macht der Menschheit als ihrem Substrate und Organe eingegossen wird, um in ihr und durch sie zu wirken. Weil die göttliche Kraft der Menschheit nicht inhärirt, ist und bleibt sie allerdings eine über derselben stehende Kraft, gerade so, wie die Kraft der Salbe resp. des menschlichen Geistes gegenüber dem betr. Substrate; aber zugleich ist jene nicht weniger, als diese, eine ihrem Substrate eingegossene und eingehauchte, „eingemischte und eingepflanzte", und mithin demselben als physisch eigen einwohnende Kraft und kann folglich ebenso gut wie eine inhärente Kraft, wenn auch in anderer Weise, als formeller Grund der Kraft und Wirksamkeit des Substrates betrachtet werden.

1109 Hieraus ergibt sich, daß der Gesichtspunkt des Organs resp. Substrates der göttlichen Kraft, wie er bei den VV. constant geltend gemacht wird, speziell bei der Macht der Menschheit Christi von der größten Bedeutung ist; und von ihm aus muß man sagen, daß die Lehre von der Menschheit Christi als einem physischen Organe der Gottheit und einer daraus sich ergebenden physischen Theilnahme an der Macht und Wirksamkeit der Gottheit kein bloßes Theologumenon, sondern die evidente und feierliche Lehre der VV. ist. Unter dem Gesichtspunkt des Organs ergibt sich aber auch von selbst die nähere Bestimmung des organischen Charakters der Menschheit Christi, wonach sie in ihrem Verhältniß zu Gott sowohl, wie in Beziehung auf die Menschen, eben ein solches Organ ist, wie im menschlichen Organismus das Haupt; und hierin ist dann der Schlüssel gegeben, um alles das, was der hl. Thomas über die efficientia der Menschheit Christi, sowie ihrer Handlungen und Leiden lehrt, ohne künstliche Abschwächung in einfacher Weise zu erklären.

1110 II. Hinsichtlich der übernatürlichen Macht der Menschheit Christi ist zunächst im Allgemeinen festzustellen, daß diese Menschheit wenigstens in irgendwelcher Weise oder wenigstens in der Form, wie eine derartige Macht den Creaturen in der gratia miraculorum und der potestas ministerialis zu den sakramentalen Handlungen verliehen wird, die Fähigkeit, übernatürliche Wirkungen hervorzubringen, im weitesten Umfange von Anfang an besessen hat. Denn eine solche Macht hat Christus thatsächlich in der mannigfachsten Weise bekundet, und sie gehört auch selbst-

verständlich mit zu der durch seine Würde und den Zweck seiner Mission geforderten Gnadenfülle.

Von derjenigen Wundermacht aber, welche auch den bloßen 1111
Creaturen verliehen wird, unterscheidet sich die Macht Christi 1) zunächst schon durch ihre Universalität, indem sie sich auf alle Arten von übernatürlichen Wirkungen für alle Menschen und die gesammte Creatur erstreckt. Sie zeichnet sich 2) ferner dadurch aus, daß Christus seine Macht nach Belieben an Andere übertragen und sie in beliebiger Weise ausüben kann, während alle Anderen ihre Macht entweder nur rein persönlich besitzen, oder dieselbe nur in einer bestimmten Richtung, nach festen Gesetzen und in bestimmten Formen ausüben können. Beide Vorzüge aber gründen und gipfeln in dem weiteren, daß 3) Christo diese Macht von Natur gebührt oder vielmehr von Natur zukommt, und zwar darum zukommt, weil der Geist oder die Kraft Gottes, durch welche die übernatürlichen Wirkungen hervorgebracht werden, ihm nicht erst geliehen zu werden brauchte, sondern sein wesenhaftes Eigenthum ist (s. o. n. 675). Damit ist zugleich 4) der weitere Vorzug gegeben, daß die durch die menschlichen Handlungen Christi intendirten Wirkungen durch die Kraft Gottes nicht als durch eine seiner Menschheit äußerliche, sondern als durch eine ihr corporaliter oder leibhaftig einwohnende Kraft hervorgebracht werden.

Hinsichtlich der Universalität der Macht Christi hebt der hl. Thomas 3 p. q. 13 1112
hervor, daß dieselbe zwar nicht als Allmacht schlechthin (a. 1, s. oben n. 622), aber doch in gewisser Hinsicht auch als Allmacht, d. h. als eine allumfassende Macht und mithin als vollkommenste Theilnahme und allseitigstes Abbild der göttlichen Macht betrachtet werden könne. Dies ist nämlich die Macht Christi 1), inwiefern sie alle übernatürlichen Wirkungen umfaßt, welche im Zweckbereiche der Incarnation liegen; dahin aber gehören alle, welche nach Eintritt der Incarnation gewirkt werden sollen, weil diese nach dem Apostel eben den Zweck hat, „Alles zu erneuern, was im Himmel und auf der Erde ist", also nicht bloß die äußeren Wunder, die Christus persönlich wirkte oder in der Kirche wirken läßt, sondern auch alle Gnadenwirkungen an Seele und Leib der Menschen, insbesondere die geistige und leibliche Auferweckung und Verklärung derselben (a. 2); 2) inwiefern sie speziell alle Wirkungen umfaßt, welche in Christus selbst an seinem Leibe resp. an der niederen Seite seiner Seele in Frage kommen können (a. 3); 3) inwiefern sie überhaupt alle Wirkungen umfaßt, welche Christus erzielen will, weil er eben nichts unbedingt wollen kann, was Gott nicht durch ihn wirken will (a. 4).

III. Weil die übernatürliche Macht der Menschheit Christi nicht auf 1113
einer ihr inhärenten Kraft beruht: so steht nichts im Wege anzunehmen, daß Christus beim Gebrauche derselben, wie er nach dem Berichte der Evangelien oft gethan, so auch stets die Mitwirkung der Gottheit in der Form einer Anrufung oder Bitte in Anspruch nehme. Man darf aber darum nicht sagen, jene Macht bestehe bloß in der auf der Gottwohlgefälligkeit Christi beruhenden Macht der moralisch wirkenden Bitte, oder auch in einer auf göttlicher Verleihung, geschweige einer bloßen Verheißung, beruhenden Macht, die Mitwirkung Gottes als ein Recht in Anspruch zu nehmen. Vielmehr gehört es nach der ausdrücklichen Lehre der VV. wesentlich zum Vollbegriffe jener Macht, daß die Menschheit Christi als „Fleisch des Logos" oder als dessen „physisches Organ" vermöge und in der gratia unionis mit der substanziellen göttlichen Kraft des Logos wesenhaft investirt und gesalbt oder in eminenter

Weise aktuirt und informirt ist; daß sie mithin recht eigentlich Sitz, Trägerin und Vehikel der in ihr und durch sie wirkenden Kraft der Gottheit ist und dadurch an der der Gottheit eigenen Macht und Wirksamkeit in ihrer Weise theilnimmt; und daß folglich die übernatürlichen Wirkungen der geistigen Kraft der Gottheit durch sie als ihre eigenen Wirkungen in ähnlicher Weise vermittelt werden und von ihr ausgehen, wie die nach außen hervorgebrachten Wirkungen der geistigen und resp. auch der animalischen Kraft der menschlichen Seele durch die körperlichen Organe vermittelt und verursacht werden. Die VV. — und in ihrem Sinne ist auch can. 11 des Ephesinum zu verstehen — betonen dieß, im Anschluß an die Lehre des Heilandes über die Eucharistie, in Bezug auf die δύναμις ζωοποιός, vis vivifica oder lebenspendende Macht der Gottheit, woran die Menschheit Christi in und vermöge der substanziellen „Einmischung und Einpflanzung" der Gottheit in sie in ähnlicher Weise theilnehme, wie das Eisen durch das dasselbe durchglühende Feuer calorificum, und ein Tuch durch den dasselbe durchtränkenden Balsam odoriferum werde. Sie rechnen daher die so verstandene vis vivifica als ein wesentliches Moment mit zur θέωσις oder Vergöttlichung (*Damasc.* l. 3 c. 17), resp. zu der vom Apostel (I Cor. 15, 45) gelehrten Vergeistlichung der Menschheit Christi, und sehen dieselbe zugleich als etwas so Sicheres an, daß sie aus ihr vorzüglich gegen die Nestorianer die Wahrheit der hypostatischen Union als einer „physischen Union" der Gottheit mit der Menschheit beweisen (s. oben n. 246 ff.). Wie daher die VV. mit Rücksicht auf den „physischen" Charakter der hypostatischen Union die Menschheit Christi ein physisches Organ der Gottheit nenne: so reden sie auch von einer physischen Zueignung der physischen Kraft der Gottheit an dieses Organ, wodurch in letzterem eine „physische Theilnahme" an der Energie der Gottheit, also offenbar eine physische, näher eine physisch-organische Macht und Wirksamkeit begründet werde. Inwiefern jedoch die physische Union in Christus im Gegensatz zu den natürlich physischen Unionen, und ebenso die physische Macht der Gottheit" im Gegensatz zu den physischen Kräften der geschöpflichen, speziell der materiellen Naturen als eine übernatürliche und geistliche oder mystische bestimmt wird: ist auch die Theilnahme der Menschheit Christi an der Macht Gottes und ihre darauf beruhende Macht selbst als eine übernatürliche und geistliche oder mystische zu bezeichnen — m. E. W. als mystische Macht des mystischen Organs der Gottheit oder als mystisch-organische Macht.

1114 Vgl. die betr. Väterstellen bei *Petav.* l. c. und oben n. 244, 246 f. und 318, 322 ff. Die hl. Schrift bringt obige Lehre in mannigfacher Weise zum Ausdruck. 1) Zunächst ist das Prinzip derselben darin ausgesprochen, daß die Wunderkraft bei Christus auf das ungi Spiritu sancto et virtute (Apg. 10, 38) zurückgeführt wird, diese unctio aber bei ihm eine substanziale ist. — 2) Die Bewährung der durch die Salbung mitgetheilten Macht erscheint bes. darin, daß Christus sein Fleisch ebenso wahrhaft als Speise, d. h. als eine durch physisch eigene Kraft nährende Substanz bezeichnet (Joh. 6 ö.), wie das irdische Brod; und hieraus ergibt sich auch, daß bei ihm Ausdrücke, wie virtus de illo exibat (Luk. 6, 19 und 8, 48), welche mit Rücksicht auf die durch Berührung seines Leibes vermittelten Wunder gebraucht werden, den Sinn haben müssen, es sei von seiner Menschheit vermöge der ihr einwohnenden göttlichen Kraft eine übernatürliche Wirkung ausgegangen. Daher erklären die VV. mit Recht, Christus habe, wie durch die substanzielle Vereinigung

seines Leibes mit uns in der Eucharistie, so auch durch die körperliche Berührung bei seinen Wundern, kundgeben wollen, daß auch seinem Fleische die Macht seiner Gottheit eigen sei. — 3) Wenn Christus einerseits erklärt, daß er seine Wunder im Namen des Vaters und in der Kraft des hl. Geistes wirke: dann stellt er sich doch zugleich in seinem Fleische uns gegenüber in ähnlicher Weise als Prinzip unseres Lebens dar, wie er den Vater als Prinzip seines Lebens bezeichnet (Joh. 6, 58), so daß er als organischer Vermittler zwischen dem Vater und uns erscheint; und wenn er sagt, daß der Sohn die Werke des Vaters in ähnlicher Weise wie der Vater thue (Joh. 5, 19), dann ist das nach dem ganzen Contexte in obiger Parallele dahin zu verstehen, daß er als vollkommenstes Organ des Vaters dessen Macht als eine seiner Menschheit wahrhaft zugeeignete und sie investirende Macht besitze. — 4) Nur von diesem Gesichtspunkte aus erscheint Christus auch wahrhaft und vollkommen als der Weinstock oder die Edelwurzel und das Haupt, von wo aus den Reben und Gliedern Lebenssaft und Lebenskraft eingeflößt wird. Wie er das erstere ist als der aus göttlichem Samen erzeugte Sprosse Gottes, so das letztere als das mit dem göttlichen Geiste wesenhaft erfüllte Bild Gottes. — 5) Ebenso ist nur von diesem Gesichtspunkte aus der Vergleich vollkommen, den der Apostel (I Cor. 15, 45) zwischen dem ersten animalischen und dem zweiten geistlichen Stammvater der Menschen zieht; denn dieser Vergleich bezieht sich eben darauf, daß der bloß von einer Seele belebte irdische Mensch nur animalische Menschen, der zweite vom „Geiste" belebte himmlische Mensch als solcher geistliche Menschen zeuge. — 6) Endlich kann man nur von diesem Gesichtspunkte aus sich einen würdigen Begriff machen von dem prophetischen Symbole Christi als des göttlichen und himmlischen Menschen, nämlich von der Sonne der Gerechtigkeit und des Heiles, wodurch zugleich seine Gemeinschaft und Aehnlichkeit mit Gott in dessen universaler übernatürlicher geistlicher Wirksamkeit ausgesprochen wird. Denn mit vollem Rechte erklären die VV., daß hier die Menschheit Christi in ähnlicher Weise mit der Lichtkraft der Gottheit investirt und von ihr durchglüht zu denken sei, wie sie in dem gleichfalls prophetischen Symbole „der glühenden Kohle" (Js. 6, 6) dargestellt wird, welches die VV. ebenso als Typus der Kraft des eucharistischen Fleisches Christi in seiner Eigenschaft als caro spiritalis, wie die Sonne als Typus seiner himmlischen Vaterschaft betrachten.

IV. Die auf das organische Verhältniß der Menschheit Christi zur 1115
Gottheit des Logos gegründete organische Macht derselben bestimmt sich hinsichtlich der inneren Form und der äußeren Bedingungen ihrer Bethätigung näher wie folgt.

1. Obgleich die ganze Menschheit Christi Organ der Gottheit ist: so gilt dieß doch vor Allem von der Seele Christi, welche in gewissem Sinne zunächst mit der Gottheit vereinigt ist, vermittelst deren auch das Fleisch im engeren Sinne, der Leib, mit der Gottheit vereinigt ist und den Einfluß derselben empfängt (s. oben n. 499 ff.); dieß heben auch die VV. (im Anschluß an Joh. 10, 17) besonders hervor, wo es sich um solche Wirkungen der göttlichen Macht der Menschheit Christi handelt, welche ihn selbst betreffen. Die Seele Christi ist nun vermöge ihrer Association und Angliederung an die Gottheit mit der ihr einwohnenden Kraft der letzteren in der Weise informirt, daß ihr Wille vermöge dieser Kraft in wirksamer Weise den Eintritt jener Wirkungen durch ein Machtgebot (ein ῥῆμα δυνάμεως vgl. Hebr. 1, 3, wo jedoch der Ausdruck zunächst für das Machtgebot der Gottheit steht) erzielen kann, und zwar nicht bloß auf Grund verheißener göttlicher Assistenz, sondern auf Grund seines mystisch-organischen Verhältnisses zum göttlichen Willen, oder auf Grund der vom *Lat. I.* erklärten ὑπερφυὴς ἕνωσις und der von *Martin. I.* als συμφυΐα bestimmten Verbindung der menschlichen und der göttlichen Thätigkeit in Christus (s. o. n. 332), und mithin durch *concomitantia intrinseca.* Wie nämlich die Akte

jenes Willens wesentlich der Person des Logos angehören und von ihr ausgehen: so ist auch die göttliche Mitwirkung zur Erzielung der in diesen Akten bezielten Wirkung innerlich und wesentlich so mit ihnen verbunden, daß dieselben gerade dadurch, daß sie von ihrem Prinzip ausgehen, auch den wirksamen Einfluß der Gottheit in sich tragen. Darum konnte Christus nicht bloß, wie andere Heilige, durch vertrauensvollen Glauben oder göttliche Delegation den Eintritt wunderbarer Wirkungen gebieten; sondern, wie seine göttliche Macht ihm der Person nach wesentlich eigen war, so hatte auch der gebietende Akt seines menschlichen Willens als von dieser Person ausgehend, also in eminenter Weise in ihrem Namen und darum auch im Namen Gottes des Vaters gesetzt, wesentlich den Charakter einer wirksamen Verfügung über die diesem Willen einwohnende Macht des hl. Geistes. Was aber vom Willen Christi gilt, gilt ebendadurch auch überhaupt von seinen menschlichen Handlungen, inwiefern dieselben Ausdruck und Bethätigung eines Machtgebotes seines Willens sind. — Diese organisch begründete Theilnahme des menschlichen Willens Christi an der göttlichen Macht schließt jedoch in keiner Weise aus, daß derselbe bei seinem Machtgebote zugleich in der Form einer Bitte die göttliche Mitwirkung beansprucht. Im Gegentheil ist es durchaus angemessen, daß die Menschheit Christi, wie im Bewußtsein ihrer durch göttliche Mitwirkung bedingten Macht, so auch in praktischer Anerkennung dieses Verhältnisses handle, welche sich eben in der Form des vertrauensvollen Aufblicks oder der dankerfüllten Bitte (vgl. Matth. 26, 26 u. ö.) ausspricht. Wie diese Bitte das organische Verhältniß in unserem Falle zu einem geistig lebendigen und sittlichen gestaltet: so ist sie auch ihrerseits wie ein geistiges Einsaugen des Einflusses einer ihr organisch verbundenen geistigen Kraft zu betrachten. — Hinsichtlich der Seele Christi und ihres Willens ist die Macht seiner Menschheit speziell als eine ministeriale zu bezeichnen, wodurch im Gegensatz zu der einfach „instrumentalen" resp. instrumental-physischen Macht hervorgehoben wird, daß hier die Theilnahme an der Bewirkung der betr. Gnadenwirkungen in geistiger Weise vermittelt wird und zugleich eine Theilnahme an der autoritativen Verleihung jener Wirkungen einschließt.

1116 2. Die Kraft der Gottheit investirt aber nicht bloß die Seele, sondern auch den Leib Christi oder sein Fleisch im engeren Sinne, und zwar ebenfalls unmittelbar, so daß auch dieses wahrhaft als Sitz, Träger und Vehikel jener Kraft mit göttlicher Macht und Wirksamkeit ausgestattet ist. Gerade hierauf weist Christus selbst zunächst hin, wenn er von der belebenden Kraft der Eucharistie redet, und gerade dies heben die VV. so sehr hervor, daß es zuweilen scheint, sie setzten hierein allein die belebende Macht seiner Menschheit. Sie sagen z. B.: das Wort, wodurch Christus dem Winde und dem Meere gebot, habe er als Gott gesprochen; dagegen habe er, um zu zeigen, daß auch sein Fleisch an der Macht der Gottheit theilhabe, bei der Auferweckung zweier Todten auch seine Hand angelegt (s. *Cyrill.* oben n. 318). Jedoch wollen die VV. damit nur sagen: in dem befehlenden Worte Christi erscheine nicht ebenso deutlich, wie in der Anwendung der leiblichen Berührung, die wesenhafte Einwohnung der göttlichen Kraft in der Menschheit, weil jenes Wort immerhin eben leicht als Aussprache des göttlichen wie des menschlichen Willens betrachtet werden könne. Als eine besondere Form der göttlichen

Wirksamkeit der Menschheit Christi stellt sich die vis vivifica seines Fleisches insbesondere dort dar, wo dasselbe durch Christus selbst, oder doch mit seinem Willen, dem zu belebenden Subjekte nahe gebracht resp. in dasselbe aufgenommen wird, indem durch diese Application die ihm einwohnende und von ihm aus wirkende Kraft der Gottheit dem betr. Subjekte applicirt wird. Indeß ist dazu eine lokale Annäherung nicht wesentlich, wie unten gezeigt wird.

3. Wie die Seele und der Leib Christi, so ist auch sein Blut oder das 1117
Organ der Seele in der vegetativen Belebung des Leibes mit der Kraft der Gottheit durchtränkt und durchduftet; da es aber zugleich auf eine spezielle Weise die Kraft der Gottheit repräsentirt, so ist es auch als ein besonderer Träger derselben anzusehen. In analoger Weise nämlich, wie das Blut seiner Natur nach Träger, Vehikel und Repräsentant des animalischen Lebensgeistes ist: ist das Blut Christi Träger, Vehikel und Repräsentant des göttlichen Lebensgeistes. Wie daher das Fleisch Christi zunächst dadurch organisch wirkt, daß die Verbindung mit ihm das betr. Subjekt der göttlichen Kraft nahe bringt: so wirkt das Blut Christi als ein die göttliche Kraft in sich tragender Strom, der sich in das betr. Subjekt ergießt; und auch das Essen des Fleisches Christi erscheint eben dadurch förmlich als Genuß eines lebendig machenden Brodes, daß in ihm das lebendig machende Blut Christi getrunken wird. Aus diesem Grunde konnte Christus in Bezug auf den Genuß der Eucharistie das Trinken seines Blutes als ebenso nothwendig hervorheben, wie das Essen seines Fleisches, ohne darum gleich allgemein den Genuß seines Blutes unter der besonderen Gestalt eines Trankes zu fordern. Aus demselben Grunde sind in den übrigen Sakramenten, bei welchen die Application eines sinnlichen Elementes (des Wassers, des Oels und des Chrisams) stattfindet, diese Elemente ebenso als Repräsentanten des Blutes Christi wie des hl. Geistes anzusehen. (Vgl. unsere „Myster." § 74.)

4. Was die äußeren Bedingungen der organischen Macht der 1118
Menschheit Christi angeht, so ist dieselbe 1), weil auf Zueignung der allgegenwärtigen Macht Gottes beruhend, welche überhaupt nach dem hl. Thomas die geschaffenen Ursachen mit ihrer Wirkung verbindet, gar nicht an örtliche Gegenwart gebunden. Die Menschheit Christi wirkt vielmehr auf ähnliche Weise in die Ferne, wie die glühende Kohle durch ihr Feuer oder ein mit Balsam getränktes Tuch durch seinen Duft. Bei der Wirksamkeit des Willens Christi wird ohnehin kaum Jemand an die Nothwendigkeit lokaler Annäherung denken. Bei dem Fleische und Blute Christi könnte man eher daran denken, zumal da zum Behufe dieser Wirksamkeit thatsächlich in der Eucharistie eine substanzielle Annäherung stattfindet und die hl. Schrift dieselbe mit der Berührung des Leibes Christi in Verbindung bringt. In der That haben einzelne TT., welche die physische Wirksamkeit des Fleisches Christi als eines *instrumentum* physicum annehmen, geglaubt, dieselbe auf jenen Fall beschränken zu müssen. Da es sich indeß hier nicht um ein instrumentum necessitatis handelt, sondern um ein von der göttlichen Allmacht angenommenes und erfülltes Organ, so ist jene Beschränkung nicht zutreffend.

Nach dem hl. Thomas kann man sogar 2) sagen: die Menschheit Christi 1119
könne als Organ der Gottheit, die alle Orte und Zeiten umfaßt, effici-

enter nicht bloß in der Gegenwart, sondern auch in die Zukunft wirken, d. h. sie könne so wirken, daß eine erst in Zukunft eintretende Wirkung als durch einen bereits früher gesetzten Akt Christi begründet und verursacht zu betrachten sei. Freilich kann keine Wirkung Produkt eines schlechthin vergangenen Aktes sein, und ebenso wenig kann man mit einigen Thomisten sagen, daß Gott oder Christus bei einer später zu setzenden Wirkung sich des vergangenen Aktes als eines physischen Werkzeuges bediente. Wohl aber kann man von einem Akte, welcher die betr. Wirkung intendirt, in sich selbst die Kraft zur Erzeugung derselben trägt und diese Kraft bleibend auf die Wirkung richtet, sagen, daß in seiner Setzung die zukünftige Wirkung virtuell gesetzt sei, und daß dieselbe später kraft dieses Aktes eintrete. Ein solcher Akt ist z. B. bei Christus die Einsetzung der Sakramente, als eine von Christus ausgehende motio, wie der hl. Thomas sie nennt, welche vermöge der in ihr wirkenden ewigen Kraft der Gottheit virtuell in ähnlicher Weise die zukünftigen Wirkungen der Sakramente setzte, wie ein menschlicher Gesetzgeber durch einen einzelnen Willensakt vermöge der in demselben wirkenden Autorität des ewigen göttlichen Willens nicht bloß augenblicklich, sondern dauernd wirksam sein und auch für zukünftige Generationen rechtliche Wirkungen erzeugen kann. Insbesondere kann ein solcher Akt Christi sogar noch weit mehr als die bewirkende Ursache der zukünftigen geistigen Geburt der Menschen betrachtet werden, als der materielle Zeugungsakt Adams die bewirkende Ursache der späteren menschlichen Generationen war, weil im letzteren Falle die vermittelnden Zeugungsprinzipien durch eigene Kraft wirken, während sie dort unmittelbar aus dem Akte des ersten Princips ihre zeugende Kraft entlehnen.

1120 Den letzteren Punkt behandeln die TT. nach dem hl. Thomas bes. bez. der causalitas efficientiae des Leidens Christi, worüber unten. S. *Thom.* 3 p. q. 48 a. 6; vgl. q. 56 a. 1 ad 3. Diese und verwandte Stellen sämmtlich bei Schäzler op. op. S. 90 f. *Medina* nennt diese Lehre des hl. Thomas mit einem gewissen Stolze ein mysterium reconditum Thomisticae theologiae, während *Suarez* meint, die Worte des hl. Thomas dürften, damit nicht statt des Geheimnisses ein Widersinn herauskomme, nicht in rigore metaphysico genommen werden, und deßhalb eine das „Geheimniß" sehr beschränkende Umdeutung derselben versucht. Unter dem rigor physicus denkt er sich freilich einen rigor physicus im Sinne der von ihm gelehrten physischen Mitwirkung des instrumentum, der allerdings nicht zulässig ist. Eine strengere Deutung suchten außer den meisten Thomisten bes. *Valentia* und *Tolet.* festzuhalten, die jedoch im Grunde nicht über den Begriff der Verknüpfung einer Folge mit einer Voraussetzung kraft göttlicher Anordnung hinauskommt. Es fehlte eben diesen TT. meist an der organischen Auffassung der in Rede stehenden Wirksamkeit, worin gerade jenes mysterium reconditum Thomisticae theologiae, von dem Medina redet, besteht; sie ist nämlich ohne Zweifel im Geiste der Lehre des hl. Thomas enthalten, obgleich die von ihm gebrauchten Ausdrücke sie etwas verschleiern. — Dagegen ist es offenbar zu weit gegangen und nur durch gänzliche Verwischung des Begriffes der efficientia begreiflich, wenn einige Thomisten, wie *Capreolus* und *Dom. Soto,* die effektive Wirksamkeit der Handlungen Christi ebenso, wie die moralische, auch auf die Gnade der vorchristlichen Zeit ausdehnen. — Eine vollere Erklärung der bleibenden Wirksamkeit vorübergegangener Akte Christi s. unten VII.

1121 V. Wechselseitiges Verhältniß der moralisch-rechtlichen und der organisch-dynamischen Wirksamkeit Christi. Die organisch-dynamische Wirksamkeit der Handlungen Christi ist nach dem Gesagten als eine durch das Wesen und die Würde Christi geforderte Ergänzung

der moralisch-rechtlichen Wirksamkeit anzusehen. Wenn die letztere, weil formell auf den sittlichen Werth der Handlungen und die Achtungs- und Liebenswürdigkeit der Person Christi gegründet, mehr dessen Würde in den Vordergrund stellt: dann ist doch erstere immerhin ein sehr wesentliches Moment in der Erhabenheit und dem Reichthum Christi, welches man durchaus nicht als gleichgültig ansehen darf. — Wenn man Nachdruck darauf legen will, darin gerade liege der Vorzug Christi vor dem ersten Adam, daß Christus durch moralische Wirksamkeit übernatürliches, Adam durch physische natürliches Leben spende: so hätte das nur dann Sinn, wenn die „physische Wirksamkeit" bei Christus, wie bei Adam, durch materiellen Einfluß geübt würde, während in Wirklichkeit jene Wirksamkeit durch einen geistigen Einfluß geübt wird, der auf organischer Gemeinschaft mit der geistigen Macht der Gottheit beruht. Die moralische Wirksamkeit Christi im Gegensatz zu der physischen Adams hat ihre spezielle Bedeutung vielmehr darin, daß sie als sittlich und rechtlich, d. h. durch Erzeugung von Würdigkeit und Berechtigung, disponirende Wirksamkeit wesentlich höher steht, als die bloß materiell disponirende Wirksamkeit des natürlichen Zeugungsprinzips; und der volle Gegensatz Christi zu Adam besteht eben darin, daß bei ihm dieselbe Salbung, welche die ihm eigenthümliche geistlich disponirende Wirksamkeit ermöglicht, ihm auch die Macht gibt, dasjenige Leben, zu welchem er disponirt, als Organ Gottes dem disponirten Subjekte autoritativ zu verleihen und einzuhauchen. — Hieraus ist zugleich ersichtlich, daß die moralisch-rechtliche und die dynamische Macht der Menschheit Christi nicht zwei ganz heterogene oder disparate Mächte sind, sondern organisch ineinander greifen und zusammenhangen. Wie sie nämlich dasselbe Ziel, das Heil der Menschen, verfolgen und in dieser Richtung sich wechselseitig ergänzen: so haben sie auch eine gemeinschaftliche Wurzel darin, daß beiderseits die Menschheit Christi als ein mit der Gottheit gesalbtes Organ der göttlichen Person thätig ist und, wie sie nach der einen Seite aus der Salbung mit der Gottheit den odor suavitatis empfängt, so nach der anderen Seite hin den odor virtutis. Ganz besonders zeigt sich jener organische Zusammenhang darin, daß einerseits die moralische Wirksamkeit als eine erwerbende durch die auktoritative Macht des menschlichen Willens Christi vollendet wird, und andererseits diese selbe auktoritative Macht der Verleihung allen physischen Wirkungen der Macht Christi zu Grunde liegt.

Dieß vorausgesetzt, läßt sich nun auch denken, daß beide Formen der 1122
Wirksamkeit in denselben Handlungen ein gemeinschaftliches Substrat haben. Wie nämlich der gebietende Akt des Willens Christi zugleich den Charakter einer Bitte haben kann: so können auch umgekehrt die zunächst auf Erwerb von Gütern durch Verdienst gerichteten Handlungen, besonders die opferwillige Erduldung des Leidens, vermöge des in ihnen eingeschlossenen auctoritativen Willens Christi eine dynamische Kraft haben, so daß die volle Wirksamkeit dieser Handlungen sich aus der meritorischen und der dynamischen zusammensetzt. In der That legt der hl. Thomas namentlich dem Leiden Christi neben der meritorischen Kraft auch eine effektive bei, die er schlechthin die virtus passionis nennt, und die griechischen VV. scheinen sogar mit Vorzug die heil- und lebenbringende Wirksamkeit des

Leidens Christi direkt auf die in demselben wirkende Kraft der mit der Menschheit organisch verbundenen Gottheit zurückzuführen. Diese Verbindung der meritorischen und dynamischen Wirksamkeit tritt besonders in der opfermäßigen Blutvergießung Christi zu Tage, worin das Blut ebenso als Mittel des Verdienstes wie als Träger der Kraft des hl. Geistes erscheint. Darauf deutet die erhabene Stelle des Apostels hin (Hebr. 9, 14 f.), wonach das Blut Christi als „durch den ewigen Geist" (nach dem Griech.; Vulg. hat per Spiritum Sanctum), d. h. in der Kraft seiner ewigen Gottheit in einem Gott höchst wohlgefälligen Opfer vergossen, auch „in der Kraft des ewigen Geistes" geistiges Leben spendet. — Daß und wie das Leiden und die Blutvergießung Christi „kraft des ewigen Geistes" ebenso dynamisch wie meritorisch auch in die Zukunft wirken konnten, ergibt sich aus dem oben n. 1119 Gesagten.

1123 Diese Lehre des hl. Thomas wird von Einigen nach dem Vorgange von *Vasquez* in 3 p. disp. 133 cap. 4 dahin abgeschwächt: das Leiden Christi sei eben als ein von Gott verordneter, ermöglichter und acceptirter meritorischer Akt das Werkzeug der Heilswirksamkeit Gottes; da diese allerdings keine meritorische sei, so werde auch die in sich bloß meritorische Wirksamkeit des Werkzeuges unter diesem Gesichtspunkte vom hl. Thomas als eine effektive bezeichnet; mithin werde unter diesem Namen nicht eine von der moralischen verschiedene Form der Wirksamkeit, sondern dieselbe Form unter einer besonderen Rücksicht charakterisirt. Indeß, wenn es sich bloß darum handelte, war die scharfe Betonung der virtus divinitatis *unitae*, m. a. W. der höchsten organischen Einheit der Menschheit Christi mit der Gottheit, welche der hl. Thomas gerade hier constant anwendet, gar nicht am Platze: denn unter jenem Gesichtspunkte kann man jedem geschöpflichen Verdienste eine virtus efficientiae zuschreiben.

1124 VI. Die Christo eigenthümliche Art der organischen Vermittlung göttlicher Wirkungen, und insbesondere die vis vivifica seiner Menschheit, tritt besonders dadurch in ihr volles Licht, daß Christus seiner Menschheit nach speziell ein solches Organ Gottes ist, welches seine Analogie in der Stellung und der Funktion des Hauptes im menschlichen Leibe hat.

1. Hierin liegt zunächst, daß Christus überhaupt das höchste und vorzüglichste, weil am nächsten und vollkommensten mit der Gottheit als seinem „Geiste" verbundene und von diesem Geiste erfüllte Organ der Gottheit ist. Diese Eigenschaft tritt besonders deutlich darin hervor, daß die Menschheit Christi nicht einfach mit der Gottheit oder dem heiligen Geiste, sondern gerade im Logos gesalbt ist. Denn der Logos repräsentirt in sich die ganze geistige Macht der Gottheit als die subsistirende Idee und der wesenhafte Machtspruch, wodurch Gott nach außen wirkt, sowie als das erste und absolut vollkommene Produkt der geistigen Lebens- und Zeugungsmacht Gottes, von dem der hl. Geist selbst ausgeht.

1125 2. Als Trägerin des Logos bildet die Menschheit Christi gleichsam das substanzielle äußere Wort Gottes, seinen äußeren Arm für alle seine übernatürlichen Werke, namentlich einen in der erhabensten Weise von Gott befruchteten Keim und eine Edelwurzel für die Erzeugung göttlichen Lebens in der Creatur. Aber ganz besonders läßt sie sich in dieser Eigenschaft mit Rücksicht auf das spezifische Verhältniß des Hauptes zur geistigen Seele als *os Dei*, Mund Gottes, bezeichnen, wodurch das Machtwort Gottes nach außen ausgesprochen, der übernatürliche Einfluß seiner

Kraft ausgehaucht und das geistige Leben Gottes der Creatur eingestrahlt und eingehaucht wird. Zugleich erscheint unter diesem Namen die dynamische Macht Christi im engeren Sinne unter demselben Gesichtspunkt zusammengefaßt mit der ihm eigenthümlichen göttlichen Macht der Jurisdiction und der Lehre.

3. Als Trägerin des Logos und seiner geistigen Kraft stellt sich die 1126
Menschheit Christi aber auch dar in dem dem Haupte eigenthümlichen organisch-dynamischen Einflusse auf die mit ihm organisch verbundenen Glieder, und eben unter diesem Gesichtspunkte läßt sich ihre Macht am tiefsten und allseitigsten beleuchten und bestimmen. Unter allen natürlichen Organen, geschweige unter allen materiellen Instrumenten, besitzt nämlich das Haupt gegenüber den Gliedern den geistigsten und eben darum zugleich den höchsten und tiefsten Einfluß, inwiefern durch dasselbe gerade das höhere Leben des Leibes, das animalische, bedingt und vermittelt wird, und zwar nicht durch physikalische Bewegung, wie vom Herzen aus, sondern durch Ueberleitung der „Lebensgeister", wie die Alten sagten, oder durch eine Art „elektrischer Bewegung", wie die Neueren sich ausdrücken. Dieser erhabene Einfluß kommt aber dem Haupte eben darum zu, weil die Subjekte, auf die es seinen Einfluß übt, nicht nur irgendwie organisch mit ihm verbunden sind, nämlich durch den äußeren materiellen Zusammenhang des Organismus, sondern mit ihm als dem ersten Sitze der höheren Functionen der Seele formell und direkt durch die Seele selbst innerlich zusammenhangen oder, wie der hl. Thomas sich ausdrückt, continuirt sind; und er wird daher in der Weise geübt, daß das Haupt auf die übrigen Glieder durch die Kraft der auch die letzteren durchdringenden und innerlich mit ihm zu einer organischen Einheit zusammenfassenden Seele einwirkt. Hier haben wir das vollkommenste Bild, wie die Menschheit Christi durch die Kraft der ihr einwohnenden, aber zugleich die übrigen Menschen innerlich erfassenden Gottheit lebenspendend auf diese einwirkt, indem die Gottheit nur von ihr aus auf Grund der Verbindung der übrigen Menschen mit ihr auf die letzteren Einfluß übt resp. ihrem eigenen Einflusse durch die Thätigkeit der Menschheit seine Richtung geben läßt. Wie ferner die organische Macht des Hauptes, als auf die Kraft eines seinem Wesen nach verborgenen und in verborgener Weise mit ihm verbundenen und die übrigen Glieder mit ihm verbindenden Prinzips gegründet, gegenüber der Kraft der materiellen Elemente und der äußeren Werkzeuge des Menschen und selbst gegenüber den vegetativen Organen eine geheimnißvolle oder mystische geistige Macht ist: so ist sie auch in dieser Beziehung ein Bild derjenigen Macht, welche Christo als dem mystischen Haupte der Menschheit zusteht, und die eben als wahre und vollkommene organische Macht auch eine mystisch-geistliche Macht ist. Ganz besonders aber zeigt sich hier die Macht Christi als eine wahre und vollkommene geistliche Zeugungsmacht, indem das durch sie mitgetheilte Leben vermittelst einer substanziellen geistigen Verbindung zwischen dem Zeugenden und dem Gezeugten erzeugt wird.

VII. Eine lebendige und consequente Durchführung des mystisch-orga- 1127
nischen Verhältnisses der Menschheit Christi zu seiner Gottheit einerseits und zu den Menschen andererseits führt auch zum Verständniß derjenigen Art von Wirksamkeit, welche gewissen Vorgängen oder Veränderungen

zuzuschreiben ist, die in Christus selbst, namentlich an seinem Leibe, stattgefunden haben. Nach der Redeweise der hl. Schrift und der Kirche haben nämlich nicht nur die Handlungen Christi (seien es die impetratorisch-meritorischen oder die imperatorisch-auctoritativen) eine wirksame Bedeutung für unser Heil; auch seiner Auferstehung und Himmelfahrt, seinem Tod und seinem Begräbniß, sowie der nach seinem Tode erfolgten Oeffnung seiner Seite nebst der Vergießung von Wasser und Blut kommt eine gewisse Wirksamkeit in Bezug auf das Heil der Menschheit zu, vermöge deren sie sacramenta salutis genannt werden.

1128 Eine solche Wirksamkeit kann man schon darin finden, daß diese Vorgänge von Gott verordnete Symbole und Vorbilder resp. Unterpfänder sind für die durch Christus zu verwirklichenden analogen Vorgänge in den erlösten Menschen. Aber der hl. Thomas (bes. q. 50 a. 6 und q. 56 a. 1), und nach ihm der *Catech. Rom.* (p. 1 c. 6 q. 13), stellt neben der vorbildlichen Bedeutung ausdrücklich noch eine causalitas *efficientiae* auf. Eben diese Art von efficientia nun scheint uns am besten durch Anwendung des Begriffes der organischen Wirksamkeit und speziell einer organisch-reflektorischen Wirksamkeit fixirt werden zu können.

1129 Ueber die nähere Bestimmung dieser efficientia, die er einmal *quaedam* efficientia nennt, spricht sich der hl. Thomas nicht eingehend aus; er sagt bloß, dieselbe komme den betr. Vorgängen zu virtute divinitatis unitae. Er schließt aber ausdrücklich aus, daß jene Vorgänge in sich selbst so Träger der Heilswirksamkeit seien, wie ein Instrument; als ein solches könne vielmehr nur die von jenen Vorgängen afficirte Menschheit Christi selbst verstanden werden (q. 56 a. 1 ad 3). Die Vorgänge selbst sind vielmehr, wie *Al. Hal.* sich treffend ausdrückt, nur als wirksame Vorbereitungen oder Anbahnungen (dispositiones) der Heilswirkungen in den Menschen zu betrachten, sei es inwiefern sie Christum selbst zubereiten, damit er als vollendetes Prinzip des Heils (Hebr. 5, 9) die Heilswirkungen hervorbringe, theils inwiefern dadurch die mit Christus verbundenen Menschen zur Verwirklichung analoger Vorgänge in ihnen zubereitet, resp. die letzteren Vorgänge wirksam anticipirt und präformirt werden. Nach beiden Richtungen aber muß man nach dem hl. Thomas die wirksame Bedeutung der in Rede stehenden Vorgänge so auffassen, daß dieselben nicht irgendwie bloß von Gott durch eine positive Anordnung festgestellt wird, sondern so, daß sie in Christus selbst in der Kraft der mit seiner Menschheit vereinigten Gottheit ihren Grund hat. Unter diesem Gesichtspunkte gestaltet sich die wirksame Bedeutung jener Vorgänge näher zu einer wahrhaft organischen Wirksamkeit in dem speziellen Sinne, in welchem durch die innere Kraft des Ganzen ein innerhalb desselben stattfindender Vorgang andere Vorgänge bedingt und beeinflußt. Demgemäß sind die betr. Vorgänge in Christus in der ersteren Richtung dadurch organisch wirksam, daß sie, von Christus selbst durch die Kraft seiner Gottheit bewirkt resp. machtvoll zugelassen, und zwar in der Absicht, durch dieselben sich zum allseitig vollendeten Prinzip der Heilswirkungen in den Menschen zu gestalten, ebenso organisch diese Wirkungen anbahnen und vorbereiten, wie die an einem Pflanzensamen vorgehenden Veränderungen durch die vegetative Kraft desselben in wirksamer Beziehung zu den Früchten stehen, welche dereinst aus dem vollendeten Baum hervorgehen. In der zweiten Richtung aber sind die betr. Vorgänge in Christus insofern organisch wirksam, als dieselben von Christus durch die Kraft seiner Gottheit in sich als in dem Haupte der mit ihm organisch verbundenen Menschen bewirkt oder zugelassen werden, in der Absicht, auf Grund dieser organischen Verbindung durch dieselbe Kraft der Gottheit die analogen Vorgänge in den Menschen herbeizuführen; sie wirken mithin kraft eines analogen organischen Gesetzes, wie im natürlichen Leibe das im Haupte Vorsichgehende durch die Kraft der Seele auf die Glieder einwirkt und in denselben sich reflektirt. Auf Grund einer solchen inneren organisch-reflektorischen Kraft läßt sich dann die Anticipation und Präfor-

mation in unserem Falle dahin ausdrücken, daß z. B. die Auferstehung Christi unsere leibliche und geistige Auferstehung virtuell in sich enthält und nicht als bloße Vorbedingung oder äußeres Vorbild und Unterpfand, sondern als machtvolles Vorbild durch die ihr einwohnende Kraft dieselbe generatorisch begründet.

Dritte Abtheilung.

Die Stände (status) der Menschheit Christi und die Hauptmomente ihres Lebenslaufes (mysteria vitae Christi).

§ 254. Die Stände oder der Lebenslauf Christi im Allgemeinen.

Von dem Inhalte dieser Abtheilung, der bei dem Lombarden l. 3 dist. 15—16 und 1130
dist. 19—22 entspricht, behandeln die TT., welche dem hl. Thomas folgen, gewöhnlich nur den ersten Theil u. d. T.: de defectibus naturae assumptae zu 3 p. q. 14—15. Das Uebrige, was Thom. später q. 27—58 u. d. T.: de iis, quae Christus egit vel passus est zusammenfaßt und eingehend behandelt, wird gewöhnlich von den Commentatoren übergangen; ausführlich bearbeitet ist diese Partie bes. von *Medina* und *Suarez,* kürzer von *Valentia, Toletus* und *Billuart,* von diesem u. d. T.: de mysteriis vitae Christi. Während der hl. Thomas unter dem eben erwähnten Titel auch das Werk Christi miteinbegreift, ziehen umgekehrt viele neuere TT. die Stände Christi in die Lehre vom Werke und den Aemtern Christi hinein, und zwar zuweilen so, daß die Aemter auf die Stände vertheilt werden: nämlich das prophetische und priesterliche Amt auf das irdische, das königliche Amt auf das himmlische Leben Christi. Das führt indeß zu manchen Unzuträglichkeiten. Allerdings stehen die Stände Christi und die Hauptmomente seines Lebens in engster Beziehung zum Werke und zu den Aemtern Christi und werden teleologisch durch diese bestimmt; aber auch umgekehrt bestimmen dieselben ihrerseits die Form und die Mittel der Vollziehung des Werkes und der Ausübung der Aemter; überdies enthalten dieselben manche Momente, welche nicht prinzipiell und erschöpfend bei dem Werke und den Aemtern Christi behandelt werden können. Jedenfalls lassen sich dieselben als zur vollen konkreten Darstellung der Person Christi gehörig vor dem Werke und den Aemtern resp. als Ueberleitung dazu behandeln, bes. nach denjenigen Momenten, welche im apostolischen und nicänischen Symbolum aufgeführt werden; denn diese Momente enthalten nicht bloß eine einfache Geschichte Christi, sondern eine systematische Darstellung der stufenweisen Vollendung „τελείωσις", oder der Stadien der Hinaufführung Christi zu seiner idealen und allseitigen Herrlichkeit und Kraft, in welcher er gegenwärtig vor den Augen der Gläubigen steht. — Nach der Ordnung des Symbolums ist der ganze Gegenstand eingehend behandelt im *Catech. Rom.* p. 1 und in den Commentaren des Symbolums von *Angelus del Pas* und *Natal. Alex.* (in seiner theologia), früher von *S. Thom.* im Compend. theol. c. 227, desgl. in dem ihm zugeschriebenen schönen opusc. de humanitate Christi. Das reichste und schönste patristische Material findet sich bei *Thomassin,* de Verb. inc. an der Hand der im Index s. v. Christi mysteria verzeichneten Angaben.

I. Vermöge seiner göttlichen Salbung hätte Christus als Sohn Gottes 1131
von vornherein das Recht und die Macht gehabt, wie der Apostel (Phil. 2, 7 und Hebr. 5, 7) andeutet, auch in seiner Menschheit ἴσα εἶναι θεῷ = wie Gott oder allseitig vollendetes Bild Gottes zu sein, d. h. in der göttlichen „Herrlichkeit und Kraft" aufzutreten, welche er jetzt zur Rechten Gottes sitzend genießt. Aber vermöge seiner Mission an und für die Menschen im Dienste Gottes sollte er nur „durch Leiden in seine Herrlichkeit eingehen" (Luk. 24, 26), als Führer der Menschen zum Heile zuerst deren Leiden mitverkosten (Hebr. 2, 10 f.), und als deren Haupt und Mittler erst ihnen gleichförmig werden und in dieser Gleichförmigkeit unter ihnen für sie wirken, um so durch sein Leiden den Vollgenuß

seiner Herrlichkeit und den Vollgebrauch seiner lebenspendenden Macht zu erlangen und in dieser doppelten Hinsicht „vollendet“ zu werden (Hebr. 2, 10; 5, 7; 7, 28).

1132 Hieraus ergab sich für Christus eine successive Gestaltung seines Lebens, welche dem Wege, den die bloßen Menschen bis zu ihrer Vollendung durchlaufen müssen, analog ist. Dagegen besteht zwischen Christus und den bloßen Menschen ein dreifacher Unterschied. 1) Die stufenweise Vollendung seines Lebens wurde bei Christus nicht seinetwegen, sondern zu Gunsten Anderer gefordert und beruhte von seiner Seite auf freier Herablassung. 2) Christus sollte durch seine successive Vollendung nicht eine ihm ursprünglich fremde Herrlichkeit und Gottesgemeinschaft gewinnen, sondern seinem „Fleische“ nach in den Genuß der ihm dem „Geiste“ nach von Ewigkeit eigenen Herrlichkeit und Gottesgemeinschaft eintreten, und insofern war nach der Schrift seine via ad Deum ein reditus ad Deum. 3) Die successive Vollendung betraf bei Christus auch in seiner Menschheit nicht seine geistige Herrlichkeit und seine innere Gemeinschaft mit Gott, da er vielmehr in dieser Beziehung von Anfang an vollendet war, und erfolgte eben nur auf Grund dieser Vollendung durch Bethätigung, Ausstrahlung und Erweiterung derselben nach außen.

1133 II. Die Hauptmomente des Lebenslaufes Christi, welche das Symb. Nic. mit dem Herabsteigen des Logos vom Himmel beginnen läßt, sind nach dem apostolischen Symbolum: natus ex Maria Virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus — sepultus, descendit ad inferos — resurrexit, ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris. Hier werden theils durch die Anfangs-, theils durch die Endpunkte drei Lebensstadien Christi unterschieden, welche wesentlich von einander verschieden sind, namentlich ein Anfangs- und ein Endstadium und ein Durchgangs- oder Zwischenstadium, welches zum Theil die Signatur des ersteren, zum Theil die des letzteren trägt. Wie demnach der Gegensatz im Leben Christi hauptsächlich im ersten und dritten Stadium hervortritt: so werden auch nach diesen Stadien allein verschiedene Stände der Menschheit Christi unterschieden. Dieselben erscheinen als solche charakterisirt einerseits durch die Geburt Christi aus einer menschlichen Mutter, kraft welcher er unter uns wie einer aus uns wohnte und den übrigen Menschen, wie in ihren natürlichen Mängeln, so auch in ihrer Stellung Gott gegenüber ähnlich war, und andererseits durch das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters, wodurch seine höchste und allseitige Gemeinschaft und Aehnlichkeit mit Gott ausgedrückt wird.

1134 Von den im Symbolum aufgeführten Momenten des Lebenslaufes Christi stellen die vier ersten eine absteigende Bewegung von der Höhe des Himmels bis in die Tiefe der Erde dar, welche vorzüglich durch die Leiblichkeit Christi und ihre Schwäche bedingt und mit der Beerdigung des Leibes vollendet wird. Die vier folgenden hingegen stellen eine aufsteigende Bewegung dar, die, mit dem glorreichen Hinabsteigen der Seele Christi beginnend, aus der Unterwelt bis in die Höhe des Himmels sich fortsetzt. Diese symmetrische Gegenüberstellung greift so durch, daß beiderseits auch die einzelnen Momente einander entsprechen, bes. wenn, der Gegensätzlichkeit der Bewegung entsprechend, die Reihenfolge von der Mitte aus nach rechts und links gewählt wird. Wie nämlich descendit ad inferos parallel und gegensätzlich ist mit sepultus, so resurrexit mit mortuus, ascendit

mit passus, sedet ad dexteram Patris mit natus ex Maria. Jedoch bleibt die Parallele auch bestehen, wenn man die zweite Reihe ebenfalls in gerader Ordnung nimmt, indem alsdann das resurrexit als zweite höhere Geburt Christi erscheint, das ascendit den Gegensatz zur Erniedrigung im Leiden, sedet ad dexteram das unsterbliche Leben im Gegensatze zu mortuus ausdrückt.

III. Den Unterschied und das Verhältniß der beiden Stände 1135
und der dieselben charakterisirenden Bewegungen im Leben Christi hebt besonders der hl. Paulus oft und in mannigfaltiger Weise hervor, bes. I. Cor. 15, Phil. 2 und Hebr. 1—2. (Vgl. Simar, Theol. des hl. Paulus.) Im Alten Testamente ist besonders in den Psalmen 2, 21 und 109 darauf hingewiesen.

1. Nach dem Apostel beruht der Unterschied und Gegensatz der Stände 1136
Christi auf einem liebe- und demuthsvollen Herabsteigen Christi zu den Menschen und einem machtvollen Hinaufsteigen zu Gott. Das Herabsteigen erscheint bald einfach als huldvolle Herablassung zu den Menschen zu ihrem Troste (Hebr. 2), bald als eine That des Gehorsams oder der Unterwerfung unter Gott, mithin unter dem Gesichtspunkte der Verdemüthigung (Phil. 2). In dieser Herablassung und Verdemüthigung aber unterscheidet der Apostel wieder eine einfach und eine emphatisch so genannte Verdemüthigung, nämlich die κένωσις = inanitio (Entäußerung) und die ταπείνωσις = humiliatio (Erniedrigung schlechthin). Der Entäußerung entspricht die Annahme der „forma servi", d. h. der menschlichen Natur, in dem „habitus", in welchem dieselbe sich in den natürlichen Menschen darstellt, also der forma servi in habitu servi. Hiedurch wird zunächst ein Zustand der Unscheinbarkeit (ἀτιμία), der Schwachheit (ἀσθένεια) und damit der Unterwerfung unter die allgemeinen Mängel der menschlichen Natur oder des „Fleisches" bezeichnet, in welchem Christus zum Genossen und Abbilde des natürlichen oder irdischen und animalischen Menschen wird. Damit aber ist in concreto zugleich eine Aehnlichkeit mit der *„caro peccati"* (Röm. 8, 3) gegeben, inwiefern die Natur in den übrigen Menschen thatsächlich eine mit der Sünde behaftete Natur ist, und Christus im Stande der Niedrigkeit eben auch solchen Mängeln und Uebeln unterworfen ist, welche in den übrigen Menschen thatsächlich nur als Folgen der Sünde bestehen. Der Erniedrigung dagegen entspricht ein Hinabsteigen nicht bloß bis zum äußersten natürlichen Uebel, welches die Menschen treffen kann, dem Tode, sondern bis zum Tode des Kreuzes, also bis unter die Menschen oder zu einem auch für bloße Menschen äußerst schimpflichen und unnatürlichen Schicksal (vermis et non homo, opprobrium hominum et abjectio plebis Ps. 21, 7), wodurch Christus zum Abbilde der höchsten Strafwürdigkeit der Sünde wird (Gal. 3, 10). Ebenso begreift umgekehrt die Erhöhung Christi in sich nicht bloß eine Erhöhung über den natürlichen Stand der Menschen in einen allseitig geistlichen und himmlischen, also engelförmigen Zustand, sondern auch eine Erhöhung über alle, selbst die höchsten geistigen Creaturen, denen gegenüber Christus als das erhabenste, Gott an Rang gleiche und mit göttlicher Kraft und Macht ausgestattete Bild Gottes erscheint. Nach

Wesen und Ursprung läßt sich der Gegensatz der beiden Stände auch dahin formuliren, daß der eine der Geburt Christi aus der Mutter (zunächst aus Maria, weiterhin aus der sündigen Menschheit), der andere seiner Geburt aus dem Vater entspricht, oder daß der Sohn Gottes in seiner Vermählung mit der menschlichen Natur den ersteren als Mitgift von der Mutter angenommen, den zweiten als Mitgift des Vaters seiner Menschheit mitgetheilt habe (vgl. die schöne Reflexion von *S. Bern.* zu Hohel. 3, 11).

1137 2. Der Stand der Erhöhung erscheint beim Apostel, wie als der definitive, so auch als der Christo eigene Stand und als derjenige, worin Christus ganz das ist und als das sich darstellt, was er kraft seines höheren Wesens und Ursprunges sein kann und kraft seiner göttlichen Bestimmung sein soll, nämlich als der in seiner göttlichen, geistlichen und himmlischen Herrlichkeit und Kraft erscheinende und allseitig vollendete Christus, der nunmehr nach Ps. 44, 8. 9 so sehr mit dem Oele der Freude gesalbt ist, daß auch seine ganze Gewandung (seine ganze Menschheit) in kostbaren Wohlgeruch umgewandelt ist. Insbesondere ist daher dem Apostel der erhöhte Christus der „geistliche und himmlische Mensch" (I Cor. 15, 46—47), „der vollendete und offenbare Sohn Gottes" (Hebr. 7, 28, s. o. n. 684) und der in den Vollgenuß seiner Herrschaft eingegangene Erbe Gottes und Herr aller Dinge (Hebr. 1, 2), das Haupt aller Creatur und der Menschen insbesondere, und ebenso der vollendete Mittler der Menschen bei Gott. Der Stand der Niedrigkeit aber ist dem Apostel wie ein zeitlicher, so auch ein nur aus freier Oekonomie im Dienste Gottes und zu Gunsten der Menschen angenommener, Christo an sich fremder Stand, worin er sich dem Stande der natürlichen Menschen accommodirte, und zugleich ein solcher, durch welchen der Stand der Erhöhung thatsächlich vorbereitet, und vermittelst dessen Christus zu seiner Vollendung geführt werden sollte.

1138 3. Diese Vorbereitung der Erhöhung durch die freiwillige Erniedrigung Christi besteht vor Allem darin, daß Christus durch letztere seine Erhöhung in der Form des Verdienstes selbst erwerben sollte, und daß er zugleich, indem er für die Menschen durch sein Sühneverdienst das Heil erwürbe, für sich selbst die Macht erwerben sollte, im Stande der Erhöhung auf Grund seines Sühneverdienstes die Ursache des Heiles der Menschen zu sein, daß er also ein mit der Kraft und dem Rechte dieses Sühneverdienstes ausgerüstetes mittlerisches Haupt der Menschen würde. In Bezug auf die Mittlerfunktion Christi hebt der Apostel noch als besonderes vorbereitendes Moment hervor, daß Christus durch sein Leiden, worin er das Elend der Menschen mitgefühlt, zu einem barmherzigen und vertrauenswürdigen Mittler herangebildet worden sei (Hebr. 2, 17 f.; 4, 18 f.).

1139 4. Obgleich der Apostel den Stand der Erhöhung schlechthin als „den Tag der Kraft Christi", den der Erniedrigung als „die Tage des Fleisches" d. h. der Schwachheit des Fleisches, bezeichnet: so erscheint ihm doch auch in den Tagen des Fleisches die Schwachheit des letzteren nicht bloß mit der Kraft des Geistes verbunden, sondern eben in dieser Schwachheit bethätigt sich ihm die heiligende und belebende Kraft des Geistes Christi in spezieller

höchst wunderbarer Weise (I Cor. 1, 21 ff.), indem Christus vermöge dieser Kraft das Leiden des Fleisches zu dem erhabensten und wirksamsten Opfer gestaltete (Hebr. 9, 14) und so seine Schwachheit selbst und sich in ihr verherrlichte und verklärte. Obgleich ferner im Stande der Erniedrigung diese letztere äußerlich vom Anfange bis zum Ende in absteigender Linie verläuft und daher der Erhöhung sich nicht zu nähern, sondern von ihr zu entfernen scheint: so stellt sich doch auch die Erniedrigung, nach ihrer inneren Seite unter dem sittlichen Gesichtspunkte betrachtet, als eine aufsteigend fortschreitende Bethätigung und Offenbarung der Heiligkeit dar, durch welche Christus seiner äußeren Verherrlichung immer näher kam; und gerade in seiner tiefsten Erniedrigung am Holze der Schmach, in der Erhöhung am Kreuze, trat dieser Umstand auch äußerlich in sinnvoller Weise hervor. Weil überdieß diese tiefste Erniedrigung als Abschluß des Standes der Niedrigkeit und als größte sittliche That Christi den Uebergang zu seiner äußeren Verherrlichung bildete, so wird sogar sie vorzüglich „die Vollendung Christi" genannt.

IV. Der Unterschied der Stände resp. der verschiedenen Gestaltungen 1140
des Lebens Christi betrifft nach dem früher Gesagten nicht, wie bei den übrigen Menschen, den Grad und die Form der geistigen Vollkommenheit und der Verbindung der Seele Christi mit Gott oder m. E. W. die geistige Seite seiner Menschheit als solche, sondern zunächst und schlechthin die verschiedenen Zustände des Leibes und des animalischen Lebens oder seines „Fleisches" im engeren Sinne, d. h. der fleischlichen Seite seiner Menschheit. Erst sekundär und relativ involvirt er auch eine theilweise Mitleidenschaft des geistigen Lebens mit dem animalischen, soweit dessen Herrlichkeit und Seligkeit in Frage kommt, sowie eine verschiedene Art des Verhaltens Gott gegenüber (s. o. n. 659). Gleichwohl werden vom Apostel gerade die leiblichen Zustände Christi hinsichtlich ihrer Vorbildlichkeit und Wirksamkeit für uns nicht bloß mit unseren leiblichen, sondern auch mit unseren geistigen Zuständen in Verbindung gebracht. Dieselben haben nämlich in dieser Beziehung bei Christus nicht den Charakter eines bloßen Symbols, sondern stehen vermöge der Würde und Kraft seines „Geistes" in einer lebendigen und organischen Beziehung zu dem geistigen Leben der Menschen, so namentlich der Tod Christi zum Tode der Sünde in uns und die Auferstehung Christi zu unserer Rechtfertigung.

In der protestantischen Theologie bildeten schon früh die Stände Christi einen 1141
eigenen locus theologicus neben der Lehre von der Person und von den Aemtern Christi; aber eben in diesem locus theol. offenbart sich auch bis in die neueste Zeit hinein vorzüglich die Unsicherheit der protestantischen Christologie, bes. in der Lehre vom Stande der Erniedrigung, der mit Vorliebe nach Phil. 2, 7 der Stand der κένωσις genannt wird. Die Reformirten setzten die Kenosis bez. der Gottheit korrekt in eine κρύψις, occultatio derselben, ließen aber zum Theil, bes. Calvin, die Kenosis in der Menschheit soweit gehen, daß Christus in seiner Seele die Strafen der Verdammten erlitten habe. — Die alten Lutheraner, welche aus der hypostatischen Union eine von selbst sich ergebende Mittheilung qualitativer göttlicher Eigenschaften an die Menschheit herleiteten (s. oben n. 622), kamen dadurch bei der Erklärung des Standes der Niedrigkeit in große Verlegenheit, was im 16. Jahrh. große Controversen zur Folge hatte. Die Einen (die Hessen oder Gießener), welche die menschlichen Schwachheiten Christi ernst nehmen wollten, erklärten die Kenosis im Sinne einer förmlichen Ablegung oder Entleerung jener göttlichen Eigenschaften in der Menschheit Christi und hießen darum schlechthin

Kenotiker; die anderen aber (die Schwaben oder Tübinger) ließen bloß eine Verbergung jener Eigenschaften zu, sei es in Form der gänzlichen Suspension ihres aktuellen Gebrauches, sei es in Form einer Verbergung des fortgesetzten Gebrauches selbst, wodurch entweder ein Scheinleiben herauskam, oder zu gleicher Zeit eine doppelte Menschheit in Christus, eine ideale himmlische und eine concrete irdische statuirt werden mußte. — Bei den modernen Protestanten ist die „Kenotik" allein herrschend, wird aber nicht mehr als Aufhebung eines in der hyp. Union wesentlich begründeten gottförmigen Zustandes der Menschheit erklärt, sondern als Läugnung der ursprünglichen übernatürlichen Vollendung der Menschheit Christi überhaupt aufgefaßt. So wollen selbst die Liberalen und Rationalisten Kenotiker sein, indem sie die hyp. Union selbst schlechtweg oder doch deren Vorhandensein im Stande der Niedrigkeit läugnen. Die meisten orthodoxen und halborthodoxen Lutheraner, welche die hypostatische Union noch festhalten wollen, dehnen dagegen — im diametralen Widerspruche gegen die alten lutherischen Kenotiker, welche in dieser Beziehung bloß Kryptiker waren, und im Anschluß an die von vielen Reformirten gelehrte Erniedrigung des Logos selbst im „pactum salutis" — die Kenosis auf die Gottheit Christi selbst aus, indem sie lehren: Christus habe auch seiner Gottheit nach im Stande der Erniedrigung entweder gar kein göttliches Leben mehr (Gaß) oder doch nicht mehr diejenigen göttlichen Eigenschaften besessen, welche nach den alten Lutheranern die der Menschheit mitgetheilte majestas divina bildeten, nämlich die Allgegenwart, Allwissenheit und Allmacht (Thomasius). Hierin liegt aber ein noch schlimmerer Angriff auf die Gottheit Christi als in der offenen Läugnung der hyp. Union von Seiten der durch die Orthodoxen als gottlos bekämpften Rationalisten, weil dadurch die göttliche Person auch als solche und in sich, und sogar das Wesen der Gottheit selbst, zerstört wird. Die Rationalisten haben nur zu sehr Recht, wenn sie eine solche Orthodoxie als ebenso unsinnig wie irreligiös verwerfen. Ueberdies ergibt sich hieraus die traurige Thatsache, daß die protest. Theologen fast sämmtlich, die orthodoxen nicht minder als die liberalen, die Person des Erlösers zerstört und Christus aufgelöst haben. Vgl. hiezu die Geschichte der kenotischen Streitfragen bei *Lipsius*, Dogm. §§ 553—588. Als Vertreter „der modernen Kenotik" nennt er die Lutheraner Thomasius, Hofmann, Liebner, Luthardt, Kahnis, Delitzsch, die Unionstheologen Lange und Gaß und den Reformirten Ebrard.

§ 255. Der Stand der Erniedrigung Christi, insbesondere die von Christus angenommenen leiblichen und seelischen Mängel.

Literatur: *Lomb.* l. 3 dist. 15—16, dazu *Bonav.*, *Scotus*, *Biel; Thom.* 3. p. q. 14—15; dazu *Salm.*, *Suarez*, *Vasq.*, *Petav.*, l. 10 c. 3 ff.; *Thomassin* l. 4 c. 11 —12; Kleutgen Cap. 5 § 2—3. Rappenhöner, Körperleiden und Gemüthsbewegungen Christi. Düsseldorf 1878.

1142 I. Begriff und Bedeutung des Standes der Niedrigkeit. Der Stand der Erniedrigung des Menschen Christus besteht selbstverständlich nicht einfach in seinem Menschsein an sich, sondern in einem Zurücktreten der Kraft seines Christusseins. Auch für den Gott Logos in sich ist das Menschwerden an sich keine Erniedrigung, sondern nur eine huldvolle Herablassung, so lange und so weit er in seiner Menschheit seine göttliche Herrlichkeit und Kraft ganz offenbart. Ebenso wäre der menschliche Ursprung Christi aus der Mutter dann nicht als Erniedrigung anzusehen, wenn derselbe, ähnlich wie der Ursprung Eva's, auf die Hernahme der Leibessubstanz aus einem menschlichen Wesen sich beschränkt und von einer sofortigen vollständigen Ausgestaltung der Natur begleitet gewesen wäre.

1143 Dagegen würde es schon für den Menschen Christus oder den menschgewordenen Logos eine Erniedrigung zur Unscheinbarkeit und Schwachheit gewesen sein, wenn er bloß in derselben natürlichen und übernatürlichen Aus-

stattung geschaffen worden wäre, in welcher der erste Mensch geschaffen wurde, wenn er also von vornherein ebenso effektiv wie virtuell die ganze Herrlichkeit des Urstandes besessen hätte; denn der ihm von Anfang gebührende Stand ist eben die Herrlichkeit der vollkommensten Verklärung. Um so größer ist seine Erniedrigung, indem er als „Menschensohn“ den Kindern des ersten Menschen ähnlich werden wollte. Dahin gehört 1) daß er nicht sofort, wie die ersten Menschen, in ganzer natürlicher Vollendung, sondern nach dem natürlichen Gesetze menschlicher Geburt hervorgebracht wurde, und darum anfangs in der Unscheinbarkeit, Schwachheit und Abhängigkeit des Kindes auftrat, um erst in allmählichem Wachsthum die Vollreife des Mannes zu erlangen. Dahin gehört 2), daß er, durch Geburt und Beruf in die Mitte der durch ihren Fall „der Herrlichkeit Gottes entbehrenden“ und mit der Sünde behafteten Menschheit versetzt, um als Haupt und Mittler derselben durch Theilnahme an ihrem Geschick sie von ihrem Falle zu erheben, nicht einmal effektiv alle Folgen und Wirkungen der Herrlichkeit des Urstandes in Anspruch nahm, daß er vielmehr so weit, als es mit seiner Würde verträglich und zum Heile der Menschen dienlich war, sich den inneren Mängeln der menschlichen Natur und den äußeren ihrer Mangelhaftigkeit entsprechenden Ordnungen und Gewalten unterwarf. So ist der Stand der Niedrigkeit als ein Stand der Aehnlichkeit mit den Kindern Adams im Symbolum begründet und charakterisirt durch die Geburt Christi „aus Maria“ als einer Tochter Adams, während zugleich die Geburt aus Maria der Jungfrau, resp. vom heiligen Geiste, darauf hinweist, daß jene Niedrigkeit für Christus eine freiwillig übernommene ist und keineswegs den wesentlichen Besitz derjenigen Herrlichkeit, die Adam vor dem Falle besaß, ausschließen kann und soll.

Die Gründe, weßhalb Christus diese Aehnlichkeit mit den übrigen Kindern Adams annahm, spezificiren sich näher wie folgt.

1) Der oberste und allgemeinste Grund ist der, daß Christus durch die in der frei- 1144
willigen Erniedrigung Gott geleistete Huldigung die in der Sünde liegende Ueberhebung sühnen und der Menschheit die Befreiung von der Sünde, sowie die Wiedererlangung der verlorenen Herrlichkeit verdienen sollte. 2) Wie aber dies nur dadurch möglich war, daß die Niedrigkeit und das Leiden durch die Person Christi vergöttlicht, d. h. unendlich verherrlicht und geheiligt und mit lebendigmachender Kraft ausgestattet wurde: so sollte in der Vergöttlichung der Niedrigkeit und des Leidens in Christus in ganz besonderer Weise die Weisheit und Kraft Gottes sich offenbaren, sowie die Niedrigkeit und das Leiden selbst als etwas hingestellt werden, wodurch der Mensch in vorzüglicher Weise Gott verherrlichen und in der Verherrlichung Gottes selbst herrlich und selig werden könne. 3) Damit steht in Verbindung, daß Christus den Menschen das erhabenste Beispiel, wie in allen Tugenden, so besonders in denen der Demuth, der Geduld und des liebevollen Mitleids geben sollte. 4) Sodann kann und soll die Theilnahme an der Niedrigkeit unserer Natur der deutlichste Beweis der wahren Menschheit Christi sein, wie sie zugleich der rührendste Beweis seiner freundschaftlichen, brüderlichen und opfervollen Liebe zu den Menschen ist. 5) Hiedurch aber kann und soll sie weiterhin die mächtigste Anregung sein zur Gegenliebe, und zwar (bes. im Hinblick auf die Kindheit Christi) zu einer vertraulichen Liebe, die nicht vor der Majestät Gottes zurückschreckt, sowie zu einem festen Vertrauen auf die Barmherzigkeit Christi. 6) Dieses Vertrauen in Verbindung mit dem Gedanken, daß der Sohn Gottes selbst freiwillig vor uns

und mit uns alle Mühseligkeiten getragen und alle Bitterkeiten gekostet, ist endlich der erhabenste Trost für die Menschen, der es ihnen möglich macht, die unvermeidlichen Gebrechen ihrer Natur ohne Widerwillen, Schrecken, Kleinmuth, ja mit Liebe und Freude zu tragen und so schon hinieden inmitten der Leiden von der „Knechtschaft des Todes“ frei zu sein (Hebr. 2, 15). Gegenüber den erwähnten Zwecken, welche die Annahme menschlicher Gebrechen in Christus als höchst angemessen erweisen, fallen alle Einwendungen aus der Unwürdigkeit und Unangemessenheit dieser Annahme von selbst. Denn die Gebrechen, von denen hier die Rede, beeinträchtigen in keiner Weise die Würde und Vollkommenheit der Person als solcher, geben ihr vielmehr Stoff und Gelegenheit zur Bethätigung ihrer sittlichen Vollkommenheit durch die Uebung der mannigfachsten und schönsten Tugenden. Die VV. betonen mit besonderer Vorliebe die pädagogische Bedeutung der Kindheit Christi, des Verbum infans oder des Λόγος νήπιος nach dem Vorgange von *Clem. Al.* (paedag. l. 1). Speziell auf die Kindheit wenden sie in reicher Ausführung (im Anschluß an das Wort des Apostels: lac vobis potum dedi, non escam) den Gedanken an, daß die ewige Weisheit, die im Himmel das Brod der Engel sei, in ihrer irdischen Erscheinung sich den unvollkommenen Menschen als Speise der Kleinen, gleichsam als Milch, dargeboten habe; vgl. *Thomassin* l. 1 c. 16; l. 2 c. 10 u. ö.

1145 II. Nähere Bestimmung des Standes der Niedrigkeit oder der Aehnlichkeit mit dem gefallenen Menschen. Vermöge seiner höchsten geistigen Vollkommenheit und Macht war Christus im Stande der Niedrigkeit nicht, wie die übrigen Kinder Adams, der ganzen Herrlichkeit des Urstandes beraubt; er besaß vielmehr stets alles dasjenige, was den Kern und das Wesen dieser Herrlichkeit ausmacht oder was man in letzterem als eine der Natur einwohnende Kraft betrachten kann und muß (B. III n. 1030 ff. 1040 ff.). Da ferner im Urstande die Gabe der Incorruptibilität das Bedürfniß der Speise und die Möglichkeit, zu sterben, nicht ausschloß (B. III n. 1038): so ist auch durch diese beiden Umstände noch nicht eine spezifische Aehnlichkeit Christi mit der Beschaffenheit des gefallenen Menschen gegeben. Andererseits ist vom Inhalte der Aehnlichkeit Christi mit dem gefallenen Menschen alles das auszuschließen, wodurch dieser im Gegensatze steht zu der in der Herrlichkeit des Urstandes enthaltenen vollkommenen justitia oder Rechtheit der ganzen Natur (B. III n. 1057 f. u. o. § 249). Jene Aehnlichkeit betrifft vielmehr nur dasjenige, was im Gegensatz zur Seligkeit des Urstandes den Charakter der Peinlichkeit (poenalitas) und darum bei den übrigen Menschen in keiner Weise den Charakter der Sünde, sondern bloß den der Sündenstrafe (poena) hat. Der Umfang und der Charakter der spezifischen Aehnlichkeit der Menschheit Christi mit dem Zustande der gefallenen Menschen bestimmt sich demnach im Einzelnen wie folgt, zunächst bezüglich des Leibes und dann bezüglich der Seele.

1146 III. Bezüglich seines Leibes resp. der Empfindung der leiblichen Affektionen war Christus thatsächlich darin dem gefallenen Menschen ähnlich, daß er den meisten körperlichen Leiden — d. h. Verletzungen der Integrität seines Leibes und seines organischen Lebens und den denselben entsprechenden Schmerzempfindungen — unterworfen war, welche durch anstrengenden Gebrauch des Leibes, sowie durch Entbehrung zuträglicher und Einwirkung widriger äußerer Einflüsse entstehen.

1147 Ihrem Charakter nach kann und muß diese Unterwerfung, wie bei den übrigen Menschen, in einem sehr wahren Sinne eine natürliche ge-

nannt werden, und zwar nicht bloß hinsichtlich der in der Natur des Leibes gegebenen Empfänglichkeit für die betr. Leiden, sondern auch hinsichtlich einer eben damit verbundenen Nothwendigkeit, diese Leiden zu erdulden, wofern die Ursachen derselben nicht ferngehalten oder deren natürliche Kraft nicht suspendirt wurde. Dagegen bestand bei Christus im Gegensatz zu den übrigen Menschen bez. des wirklichen Erduldens der Leiden weder die angeborene moralische Nothwendigkeit der Gebühr oder des debitum sustinendi, da Christus vielmehr das angeborene Recht hatte, davon frei zu sein, noch die physische Nothwendigkeit des Zwanges in Bezug auf seinen Willen, da Christus auch in seinem menschlichen Willen unbedingt die Macht besaß, alle Leiden durch Fernhaltung der Ursachen oder durch Suspension der Wirksamkeit derselben, wo nöthig auf wunderbare Weise, zu verhindern. In beiden Beziehungen, sowohl bezüglich des Rechtes wie bezüglich der Macht, von Leiden frei zu bleiben, übertraf der Stand der Erniedrigung Christi sogar den Urstand Adams bei Weitem. Bei Adam war nämlich das Recht, von Leiden frei zu sein, kein angeborenes, sondern ein durch Gnade verliehenes Recht, und die Macht Adams, Leiden fernzuhalten, ging nicht so weit, daß er die Wirksamkeit der natürlichen Leidensursachen durch seinen bloßen Willen hätte suspendiren können. Demnach war die natürliche Nothwendigkeit der Leiden bei Christus derart, daß sie im Besonderen wie im Allgemeinen, in ihrer Fortdauer wie in ihrem Anfange, beständig seinem freien Willen unterworfen war, daß also kein Leiden eintreten konnte, ohne daß er selbst wollte.

Dieser besondere Charakter der Leiden Christi bedingt aber auch eine 1143
Beschränkung ihres Umfanges. Wofern es nämlich körperliche Leiden gibt, denen Christus sich thatsächlich nicht unterzogen hat, und zwar deßhalb nicht unterziehen wollte, weil deren Zulassung mit seiner Würde nicht vereinbar und auch zum Zwecke seiner Leiden nicht nothwendig war, bezüglich deren er also auf den Gebrauch seines Rechtes und seiner Macht nicht zu verzichten brauchte oder auch nur verzichten durfte: so muß man von diesen Leiden schlechthin sagen, daß Christus ihnen nicht unterworfen war, weil in diesem Falle die natürliche Empfänglichkeit und die mit derselben gegebene Nothwendigkeit gar keine Wirkung hatte und haben konnte. Derart sind diejenigen Zustände des Leibes, welche in einem engeren Sinne, als jede störende oder zerstörende Veränderung, den Charakter der *corruptio* (φθορά) oder der Verderbniß haben, wie beim lebendigen Leibe die Krankheit im Gegensatz zur bloßen Schwäche oder zur Verwundung, und beim todten die Verwesung (διαφθορά vgl. Dam. l. 3 c. 28) im Gegensatz zur bloßen Erstarrung. Eine solche Corruption geziemte in keiner Weise dem Leibe, welchem die allbelebende und allerhaltende Kraft des ewigen Lebens innewohnte, und ebensowenig konnte dem Leibe des Heiligen per exc. eine Corruption geziemen, die ein Bild der zerrüttenden und verwüstenden Kraft der Sünde ist. Gegenüber dieser Corruption kann und muß man daher in einem sehr wahren Sinne eine nicht bloß virtuelle, sondern effektive Incorruptibilität des Leibes Christi annehmen. Die Verwesung ist ausdrücklich ausgeschlossen in Ps. 15, 10: non dabis sanctum tuum videre corruptionem; die Krankheiten aber sind ein Vorspiel und ein Analogon der Verwesung,

inwiefern sie eine Zersetzung der Säfte einschließen. Von den TT. werden die Krankheiten besonders auch auf den Grund hin ausgeschlossen, weil dieselben nicht aus der allgemeinen Schwachheit der menschlichen Natur, sondern aus speziellen Umständen und Einflüssen entständen, zu den Zwecken Christi aber nur die Annahme der allgemeinen Schwachheit erforderlich gewesen sei; obendrein wird noch erinnert, daß der Leib Christi, weil vom heiligen Geiste gebildet, wenigstens von Seiten seines Ursprungs her, ebensowenig in sich einen Keim der Krankheit habe besitzen können, wie der Leib des ersten Menschen.

1149 Die Leidensfähigkeit des Leibes Christi, sowie die Wirklichkeit der Leiden wurde von Alters her speziell verhandelt mit derjenigen monophysitischen Sekte (Aphthartodoketen genannt), welche die Leidensunfähigkeit der Menschheit Christi aus deren Natureinheit mit der Gottheit herleitete, und der sich in diesem Punkte aus Mißverständniß auch einige Katholiken anschlossen. Vgl. gegen sie bes. *Leontius Byz.* co. Eutych. et Nestor. l. 2, auszüglich bei *Petav.* l. c. cap. 3. — In einem nicht mehr erhaltenen Edikt soll Kaiser Justinian diesen Irrthum sanktionirt haben; wenigstens haben damals mehrere Bischöfe dasselbe so verstanden und wurden wegen ihrer Opposition durch den Kaiser von ihren Sitzen vertrieben. Indeß scheint das Edikt auch einer besseren Deutung fähig gewesen zu sein. — Der aus den körperlichen Leiden entspringende Schmerz scheint auf den ersten Blick auch von *Hil. Pict.* geläugnet worden zu sein in der berühmten und seit *Lomb.* l. c. bis heute viel ventilirten Stelle de Trin. l. 10. Indeß will der Heilige gegenüber den Arianern, welche aus den Leiden Christi, die sie auf das ganze und das innerste, eigenste Wesen Christi ausdehnten, dessen wahre Gottheit bestritten, nur darthun, daß Christus 1) in dem innersten und höchsten Bestandtheile seines Wesens, d. h. in der Gottheit, welche Hilarius im Gegensatz zur „caro" *Spiritus* und *Virtus* Christi oder auch Spiritus und virtus corporis, und im Gegensatze zur natura per *dispensationem assumpta* oder der natura *hominis* assumpti schlechthin die *natura* (scil. propria) *Christi* nennt, von den Leiden gar nicht betroffen worden sei; und daß Christus 2) auch in seinem „Fleische" oder seiner Menschheit, vermöge der ihm eigenen „Virtus corporis" von den Leiden nicht überwältigt worden sei, als ob er ihnen nothwendig unterlegen wäre, was Hil. einen „dominatus passionum" und eine „confectio carnis per passiones" nennt. (Vgl. darüber bes. *Coustant.* praef. in opp. Hil. § XI, neuerdings Wirthmüller, Lehre des hl. Hil. von d. Selbstentäußerung Christi S. 59 ff. und Rappenhöner l. c.) — Wenn ferner *Dion. Alex.* gegenüber Paulus Samos. eine Incorruptibilität des Blutes Christi vertheidigte, dann bezog sich das nur auf die Unverweslichkeit dieses Blutes resp. darauf, daß das Blut Christi in der Eucharistie nicht wie natürliches Blut zertheilt werde. — Concret ist es freilich zum Theil schwer, die Grenze zwischen der corruptio im weiteren und im engeren Sinne zu ziehen: indeß ist dies auch durchaus nicht nöthig.

1150 Weil und inwiefern die Macht Christi, die Leiden zu verhindern, keine natürliche, sondern eine übernatürliche Macht war, lehren die VV., daß der Eintritt der Leiden in Christus theils auf natürliche, theils auf übernatürliche Weise erfolgt sei. So *Sophr.* ep. dogm. (in sess. 11 des Conc. VI.): Quae humilia et humana sunt, voluntarie simul et naturaliter, manens etiam in ipsis Deus, ostendebat. *Administrator* (ταμίας) quippe erat ipse sibi humanarum passionum et actionum; nec solum administrator, sed etiam *dominator* (πρύτανις), quamvis naturaliter naturam passibilem induerit. Et ita super hominem erant humana ipsius. Desgl. *Damasc.* l. 3 c. 21: Naturales nostrae passiones secundum naturam et supra naturam fuerunt in Christo. Etenim secundum naturam in illo ciebantur, quum naturam pati sineret, quae carnis erant propria; supra naturam autem, quia in Domino, quae naturalia erant, voluntatem minime praevertebant; neque enim coactum quid in eo conspicitur, sed omnia voluntaria. — Darum braucht man jedoch nicht zu sagen, wie zur Zeit des hl. Bernard *Philippus* Abbas Bonae Spei gegen *Joannes Praepositus* behauptete: die Leiden Christi seien *praeter naturam* et *per miraculum* ein-

getreten, als ob der Leib Christi nicht an sich die die Leiden bedingende natürliche Schwäche gehabt, sondern die Empfänglichkeit für die Leiden erst durch den Willen positiv hätte begründet werden müssen; in der That wurde denn auch damals diese Lehre durch den als Schiedsrichter herbeigezogenen *Hunaldus* in einem treffl. Schreiben entschieden verworfen. (Vgl. *Petav.* l. c. cap. 4.) Wofern es sich dagegen speziell nicht um die körperlichen Leiden an sich, sondern um den daraus entstehenden Schmerz handelt, supponirte allerdings nicht zwar die positive Bewirkung, wohl aber die Erhaltung der Empfindungsfähigkeit einigermaßen ein Wunder mit Rücksicht auf die aus der Anschauung Gottes entstehende überschwängliche Wonne, worüber im folg. §.

IV. Wie die körperlichen Gebrechen und ihre Folgen, fanden sich in 1151
Christus auch natürliche Gebrechen der Seele, ohne durch den Einfluß der Gottheit und der geistigen Vollkommenheiten unterdrückt zu werden. Insbesondere bestand in ihm die natürliche Affizirbarkeit des sinnlichen und geistigen Begehrungsvermögens in der Weise fort, daß darin auch solche Affekte entstehen konnten und entstanden, durch welche die Ruhe der Seele gestört wird, und welche daher eigentliche Seelenleiden oder auch „Leidenschaften" (passiones) sind. Indeß ist hier eine doppelte resp. dreifache Einschränkung zu machen, sowohl hinsichtlich des Objektes als der Entstehungs- und Wirkungsweise der „Leidenschaften".

1. Soweit die Leidensfähigkeit der Seele hinsichtlich des Objektes 1152
die Disposition zu allen beim natürlichen Menschen resp. beim Erbsünder möglichen, wie immer naturwidrigen Leidenschaften oder Affekten einschließt, also auch zu solchen, welche auf das sittlich Böse sich richten oder irgendwie die sittliche Ordnung der Seele stören: muß dieselbe in Christus wesentlich eingeschränkt gedacht werden, und zwar aus einem doppelten Grunde: einmal wegen der vollkommensten Heiligkeit Christi (s. oben n. 1001), und sodann auch deßhalb, weil unordentliche oder tadelhafte Affekte (motus inordinati oder vitiosi bei den Lateinern, πάθη διάβλητα bei den Griechen) in keiner Weise dem Zwecke des Standes der Niedrigkeit dienten. Diesem Zwecke entsprechen vielmehr bloß solche Leidenschaften, welche in ethischer Hinsicht naturgemäß und untadelhaft (naturales, ἀδιάβλητοι) bei den übrigen Menschen nur den Charakter der Strafe oder der Peinlichkeit (der poena oder poenalitas) haben und nur insofern Uebel und naturwidrig sind, als sie eine schmerzliche Empfindung oder eine Störung der Seligkeit der Seele enthalten, die durch die wirkliche oder drohende Beeinträchtigung eines an sich wahrhaft liebenswürdigen oder ersehnbaren Gutes verursacht wird.

Die wichtigsten Seelenleiden sind neben der Empfindung der kör- 1153
perlichen Leiden die Affekte der Furcht und der Trauer (resp. Ekel, taedium), deren Vorhandensein in Christus in der hl. Schrift (Matth. 26, 37; Marc. 14, 33) ausdrücklich constatirt wird. Und zwar fanden sich die Furcht und die Trauer bei Christus nicht bloß als Affekte des sinnlichen, von der Phantasie geleiteten, sondern auch als Affekte des geistigen Begehrungsvermögens oder des Willens, wie die Kirche dadurch bezeugt, daß sie gegenüber den Monotheleten den menschlichen Willen Christi gerade aus der Traurigkeit seiner Seele und dem Widerstreben seines Willens gegen den Tod herleiteten (oben n. 310). Obgleich ferner die Furcht und die Trauer des Willens an sich schon durch die Einwirkung des sinnlichen Be-

gehrungsvermögens auf das geistige sich erklären: so hatte doch auch letzteres direkt seine eigenen Leiden, namentlich die Trauer, welche die Seele Christi aus Liebe zu Gott und den Menschen über die Sünden und deren Folgen empfand, und welche ihrerseits wieder das sinnliche Begehrungsvermögen in Mitleidenschaft zog.

1154 Im Gegensatz zur Empfindung der körperlichen Leiden, welche dolor oder Schmerz im engeren Sinne heißt, nennen die Theologen überhaupt allen Seelenschmerz schlechthin tristitia = Trauer. Oft aber bezeichnen sie auch den körperlichen Schmerz als äußerlichen, den Seelenschmerz als innerlichen Schmerz (dolor exterior und interior). Letzterer zerfällt dann wieder in den seelischen Schmerz (dolor animalis) im engeren Sinne und den geistigen Schmerz (dolor spiritualis). — Der Affekt der Furcht in Christus kann bei näherer Erwägung besondere Schwierigkeiten machen, und es sind bezüglich seiner auch dogmen-historische Schwierigkeiten dadurch entstanden, daß einige VV. im Kampfe gegen die Arianer mit der Bestreitung derjenigen Form der Furcht, wie sie bei bloßen Menschen aufzutreten pflegt, die Furcht schlechthin zu läugnen schienen; so wieder bes. *Hilar. Pict.* (vgl. *Thomassin.* l. 4 c. 13). Ueberhaupt über die Furcht in Christus s. *Damasc.* l. 3 c. 20 u. *Thom.* 3. p. q. 15 a. 7.

1155 2. So sehr indeß die Seele Christi diesen Seelenleiden thatsächlich unterworfen und von Natur für dieselben empfänglich war: so war doch die Art und Weise, wie sie diesen Leiden unterworfen war, oder die Entstehungs- und Wirkungsweise derselben bei Christus eine ganz andere als bei den übrigen Menschen (B. III. n. 548 ff.). Die Seele Christi besaß nämlich a) ebenso und noch mehr, wie der Mensch im Urstande, die Macht, alle diese Seelenleiden zu verhindern, so zwar, daß dieselben im Allgemeinen wie im Einzelnen faktisch nur eintraten in dem Maße, so lange und aus dem Grunde, wie sie selbst es wollte. Sie besaß ferner b) die noch größere Macht, durch die einmal zugelassenen Seelenleiden sich in keiner Weise in der freien Ausübung ihrer geistigen Thätigkeit hindern oder zu einer unordentlichen Thätigkeit fortreißen, ja selbst nur antreiben oder anregen zu lassen, so daß nicht nur die sittliche Ordnung des Willens, sondern auch der Friede desselben in keiner Weise gestört wurde. Denn obgleich Furcht und Trauer an sich eine Störung der Ruhe des Willens enthalten, so bewirken sie doch erst dann eine Störung seines Friedens, wenn jene erstere Störung nicht willig geduldet wird; um so viel weniger können sie den Frieden stören, wenn sie nicht nur willig geduldet werden, sondern dem freien Willensentschluß ihr Dasein und ihren Fortbestand verdanken und ganz und gar von ihm abhängig sind.

1156 Demgemäß konnten die Seelenleiden in Christus weder dem freien Willensentschlusse zuvorkommen, noch auf den Willensentschluß irgend welchen Einfluß üben. Der vom hl. Hieronymus zur spezifischen Bezeichnung der Seelenleiden Christi aufgebrachte und aus dem evangelischen *coepit* contristari abgeleitete Ausdruck propassio (den er zuweilen durch antepassio erklärt) bezeichnet an sich nur das letztere Moment, indem er die propassio bloß im Gegensatze zur vollkommenen *passio*, d. h. derjenigen, welche die Seele beherrscht und überwältigt, als einen primus pulsus charakterisirt. Da indeß hiemit das erstere Moment nicht nur nicht ausgedrückt, sondern eher in Schatten gestellt wird, indem dem Wort-

laute nach die propassio sich als etwas dem Wollen Vorausgehendes darstellt: so ist der Ausdruck, obgleich viel gebraucht, nicht als ein klassischer zu betrachten. Ganz unverfänglich kann man sagen: die Seelenleiden Christi seien zwar *turbationes* (Wirrungen) animae, wie die hl. Schrift sie wiederholt nennt, aber keine *per*turbationes (Verwirrungen) gewesen, und dieser Ausdruck wird ganz adäquat, wenn man beifügt, es seien turbationes *voluntariae,* freiwillige Wirrungen gewesen.

Zum Belege der Macht Christi über seine Leidenschaften überhaupt und über seine 1157
Seelenleiden insbesondere berufen sich die VV. gewöhnlich auf Joh. 11, 33: infremuit spiritu et *turbavit* semetipsum, wo das Aktivum anzeige, daß die Rührung des Mitleids über den Tod des Lazarus Christum nicht überfallen habe, sondern von ihm selbst erregt worden sei. (Vgl. *Aug.* in Joan. tr. 60: Non est ullo modo dubitandum, non eum animi infirmitate, sed *potestate turbatum,* ne nobis desperatio salutis oriatur, quando non potestate, sed infirmitate turbamur. Carnis quippe gerebat infirmitatem; sed qui non solum homo, sed Deus erat, ineffabili distantia universum genus animi fortitudine superabat. Non ergo aliquo cogente est turbatus, sed turbavit semetipsum, quod de illo evidenter expressum est, quando Lazarum suscitavit . . . ut hoc intelligatur et ubi non scriptum legitur, et tamen eum legitur fuisse turbatum.) Am besten nimmt man wohl den ganzen Ausdruck als Hendiadyoin: infremuit turbando se ipsum bes. im Hinblick auf V. 38: iterum fremens in se ipso, woraus hervorgeht, daß auch V. 33 das semetipsum mit auf infremuit bezogen werden muß. — Da der dem infremuit entsprechende griech. Ausdruck ἐνεβριμήσατο nicht bloß die Bedeutung eines heftigen Affektes überhaupt resp. des Erschauerns, sondern auch die des Erzürnens besitzt: so hat derselbe bei den Griechen zu mehrfachen complicirten Erklärungen Veranlassung gegeben, u. A. auch zu der, daß Christus durch seine Gottheit gegen die natürliche Regung des Mitleids reagirt habe, und daß dadurch die menschliche Natur verwirrt worden sei; so selbst *Cyr. Al.* in h. l. (l. 7 pg. 686), obgleich die weitere Ausführung zeigt, daß Cyrill hier wie anderswo die volle Herrschaft Christi über seine Gemüthsbewegungen anerkannte. — Wie an der oben erörterten Stelle, gebraucht Johannes noch zweimal den Ausdruck turbatio (ταράττεσθαι) von den Seelenleiden Christi (12, 27: nunc anima mea turbata est und 13, 21: turbatus est spiritu) — ein neuer Grund, weßhalb dieser Ausdruck im Sinne des turbavit semetipsum oder der Selbsterschütterung und im Gegensatze zur *per*turbatio sich zur Bezeichnung der Seelenleiden Christi besonders empfiehlt. (Vgl. *Thom.* in 3 d. 15 q. 2 vol. 2 ad 2.)

Den Begriff der propassio erklärt *Hieron.* bes. im Anschluß an Matth. 26, 37: 1158
coepit pavere et tristis esse, im Commentar zu dieser Stelle, indem er dem coepit einen emphatischen Sinn unterlegt: Illud, quod supra (in Matth. 5, 28) diximus de passione et propassione, etiam in praesenti capitulo ostenditur, quod Dominus, ut veritatem probaret assumpti hominis, vere quidem contristatus sit, sed, ne passio *in animam illius dominaretur*, per propassionem coeperit contristari. Aliud est enim, contristari, aliud *incipere contristari.*

Die verschiedenen Arten der von Christus übernommenen Leiden 1159
hat schon *Basil.* ep. 165 treffend zusammengefaßt: Quod autem dicunt (Ariani) in ipsam Deitatem humanos affectus incidere, eorum est, qui parum compotes mentis existunt, neque sciunt alios carnis affectus, alios carnis animatae, et alios animae, quae corpore utitur. Carnis igitur proprium secari, imminui, dissolvi; contra carnis animatae fatigari, dolere, esurire, sitire, sopore detineri; animae vero corpore utentis tristitiae, metus, curae et id genus alia, quorum aliqua necessaria et naturalia sunt animanti, aliqua ex voluntate prava propter vitam male institutam et neglectum virtutis usum invehuntur. Unde apparet Dominum naturales affectus assumpsisse ad confirmationem veritatis et humanitatis non per phantasiam assumptae; pravas autem affectiones, quae puritatem animae nostrae inquinant, abjecisse.

IV. Der eigenthümliche Charakter der Leiden Christi im Gegensatz zu 1160
den unsrigen wird von den VV. besonders dadurch bezeichnet, daß sie sagen:

Christus habe bloß *per oeconomiam*, d. h. aus freier Liebe zu unseren Gunsten gelitten, oder vielmehr unsere Leiden mitgelitten. Demgemäß war das ganze Leiden Christi mit Bezug auf seinen Zweck und Grund wesentlich ein Mitleiden (vgl. Hebr. 2), eine *compassio,* und es lassen sich selbst die schmerzliche Empfindung der eigenen leiblichen Leiden und die auf diese bezüglichen Seelenleiden der Furcht und der Trauer als Mitleiden betrachten. Ueberdies bestanden gerade seine schwersten Leiden in solchen Affekten, die auch ihrem Wesen und Inhalt nach Mitleid sind, d. h. in der Furcht und Trauer wegen der geistigen Uebel der ganzen Menschheit, insbesondere der Sünden, und da letztere zugleich ein Uebel Gottes sind, auch in der Trauer über die durch dieselben Gott zugefügte Beleidigung — obgleich man allerdings in Bezug auf Gott, der in sich keines Schmerzes fähig ist, nicht von einem Mitleiden im gewöhnlichen Sinne reden kann. Man kann daher auch füglich mit *Bonav.* die Leiden Christi in die *passio* schlechthin und die *compassio* eintheilen in dem Sinne, daß man unter jener die Naturleiden, d. h. die aus irgend welcher Verletzung oder Bedrohung der menschlichen Natur Christi selbst hervorgehenden, ihrem natürlichen Triebe nach Selbsterhaltung widerstrebenden Leiden, unter letzterer die Liebesleiden versteht, deren Gegenstand dem übernatürlichen Triebe des Eifers für die Ehre Gottes und das Heil der Menschen widerstrebt. Die Leiden der ersteren Art haben die VV. gewöhnlich allein im Auge, wenn sie von den durch den göttlichen und menschlichen Willen Christi gestatteten oder zugelassenen „natürlichen" Leiden sprechen, weil dieselben, wie durch den Trieb der Natur, so auch zunächst durch die Gebrechlichkeit derselben bedingt sind und einen Antheil an den pönalen Leiden der übrigen Menschheit darstellen. Während aber diese „natürlichen" Leiden an sich nach Form und Inhalt bloß untadelhaft sind und erst durch die Intention der Uebernahme positiv geheiligt werden: sind die anderen schon an und für sich heilige Leiden, weil nicht bloß durch einen heiligen Willen übernommen und getragen, sondern gerade durch die Heiligkeit des Willens bedingt und erzeugt.

1161 V. Zum vollen Umfange der Erniedrigung Christi in die Aehnlichkeit mit den Menschen und insbesondere mit den gefallenen Menschen gehört weiterhin noch seine Unterwerfung unter mannigfache äußere Verhältnisse. Hierhin gehört vor Allem die Unterwerfung unter die Gesetze der Familie und des Staates und unter das positive göttliche Gesetz, obgleich Christus allen drei Arten von Gesetzen gegenüber in einzelnen Fällen durch Wort und That seine Unabhängigkeit von denselben documentirt hat. Speziell gehört hierhin die Unterwerfung Christi unter das Gesetz der Beschneidung und unter das Heilsmittel der Taufe des Johannes, welche beide nur auf Sünder berechnet waren. Endlich gehört hierhin, daß Christus in Bezug auf äußeren Besitz und sociale Stellung denjenigen Menschen ähnlich sein wollte, welche die letzte Stelle in der menschlichen Gesellschaft einnehmen, und damit auch diejenige Unscheinbarkeit und diejenigen Mühseligkeiten auf sich nahm, welche mit einer solchen Stellung verbunden sind.

§ 256. Die wunderbare Verbindung der Vorzüge und Mängel im Zustande der Niedrigkeit Christi, bes. das Verhältniß der Leidensfähigkeit zur Seligkeit des Geistes.

Literatur. *Bonav.* u. *Scot.* in 3 d. 15; *Thom.* in 3 d. 15; qq. disp. ver. q. 26 a. 9—10, bes. Compend. theol. cap. 226—227; 3 p. q. 46 a. 7—8, dazu *Tolet.*; *Suarez* (disp. 38 sect. 3), *Vasq.* disp. 73 c. 3 u. 4; *Lugo* disp. 22 sect. 2; *De Rada* tom. 3 contr. 10; Kleutgen Abh. 1 Cap. 5 § 1; v. Schäzler Kathol. 1872. I. S. 396 ff.

I. Wie die Constitution des Wesens Christi eine wunderbare Vereinigung 1162
zweier himmelweit verschiedener Naturen darstellt: so war auch der Zustand der menschlichen Natur vor ihrer vollständigen Verherrlichung eine wunderbare Mischung von Hoheit und Niedrigkeit und vereinigte in sich Momente, welche sonst auf die verschiedensten Stände der menschlichen Natur vertheilt sind. Während nämlich Christus schon in der Weise der *comprehensores* dem Geiste nach mit Gott vereinigt, und auch die Heiligung aller seiner Kräfte schon eine absolut vollendete war: befand er sich doch in anderer Beziehung, was die allseitige Herrlichkeit und Seligkeit von Leib und Seele betrifft, zugleich im Stande der menschlichen *viatores*. Und zwar war sein Zustand auch hier wieder ein doppelter, indem derselbe hinsichtlich der Macht des Geistes über die niederen Kräfte und Elemente zur Verhinderung aller Uebel und Leiden dem Urstande ähnlich war oder vielmehr ihn übertraf, dagegen, was die rein pönalen Uebel angeht, in Folge des Nichtgebrauches dieser Macht mit dem Stande der gefallenen Menschheit übereinstimmte.

Theilweise findet sich diese Combination der drei Stände der Menschen in Christus 1163
schon bei *Boethius* vulg. de duabus naturis gegen Ende. *Lomb.* l. 3 dist. 16 n. 2 sieht hier eine Combination von vier Ständen, indem er den status gratiae nach der Rechtfertigung hinzunimmt und den Urstand bloß durch die Integrität charakterisirt: Et est hic notandum, Christum de omni statu hominis aliquid accepisse, qui venit omnes salvare. Sunt enim quattuor status hominis: primus ante peccatum, secundus post peccatum et ante gratiam, tertius sub gratia, quartus in gloria. De primo statu accepit immunitatem peccati . . .; sed poenam assumpsit de statu secundo et alios defectus; de tertio vero gratiae plenitudinem; de quarto non posse peccare et Dei perfectam contemplationem. Habuit enim simul bona viae quaedam et bona patriae, sicut et quaedam mala viae. — Schon August. civ. Dei l. 9 c. 15 hat bemerkt, daß die Verbindung des status viae und des status comprehensionis in Christus, wie sie durch sein Mittleramt gefordert sei, so auch zu seiner Mittlerstellung mitgehöre: Proinde mediatorem inter nos et Deum et mortalitatem habere oportuit transeuntem et beatitudinem permanentem, ut per id, quod transit, congrueret morituris, et ad id, quod permanet, transferret ex mortuis. Boni igitur angeli inter miseros mortales et beatos immortales medii esse non possunt, quia ipsi quoque et immortales et beati sunt. — Ebenso entspricht jener Umstand der Stellung Christi als Haupt der Menschen, als welches er an ihren Leiden theilnimmt und sie an seiner Seligkeit theilnehmen läßt.

II. Sieht man von der Anschauung Gottes ab, so macht die Verein- 1164
barkeit der Leidensfähigkeit mit der besonderen natürlichen und übernatürlichen Vollkommenheit der Menschheit Christi gar keine Schwierigkeit; im Gegentheil läßt sich sogar leicht begreifen, daß erstere durch letztere, statt behindert, sogar erhöht wurde. Denn 1) die höchst

feine und zarte Organisation des vom hl. Geiste gebildeten Leibes erhöhte dessen Empfindlichkeit für alle gewaltsamen Störungen der Integrität seiner Substanz und seines Lebens. Ueberdies war 2) die höchst klare und umfassende Erkenntniß aller Uebel, auf welche die Seelenleiden sich erstrecken können, und insbesondere auch die höchste Klarheit und Sicherheit der Voraussicht der eigenen körperlichen Leiden, von entscheidendem Einflusse auf eine besonders hohe Intensität der Seelenleiden Christi, so daß er sein ganzes Leben hindurch, und besonders im Oelgarten, der Seele nach im Voraus alles das leiden konnte, was er körperlich am Kreuze litt. Endlich 3) mußte namentlich die compassio Christi in demselben Maße höher steigen, als seine Liebe zu Gott und den Menschen eine unermeßlich starke und innige war. Etwas Aehnliches zeigt sich im Leben der Heiligen, bei welchen gerade ihre hohe Erleuchtung und Gottesliebe der Grund ist, daß sie Schmerzen leiden können, die ihnen härter scheinen als der Tod.

1165 III. Schwieriger erscheint dagegen die Vereinbarkeit des Leidens Christi mit der beseligenden Anschauung Gottes. In der That stehen die Gegensätze sich hier derart gegenüber, daß die Vereinigung derselben nur durch ein förmliches Wunder möglich war — ein Wunder, welches in seiner Eigenart nur in der hypostatischen Union der Naturen selbst sein Analogon hat und gleichsam ein Reflex des in dieser selbst liegenden Wunders ist; ein Wunder sodann, welches in seiner Ausführung, die durch die Zustimmung des menschlichen Willens bedingt war, ebenso als die glänzendste Offenbarung der menschlichen Liebe Christi gelten muß, wie die Incarnation der erhabenste Beweis der göttlichen Liebe ist.

1166 Die in Rede stehende Schwierigkeit liegt keineswegs darin, daß überhaupt die Seele nicht zu gleicher Zeit Schmerz oder Trauer und Lust oder Freude empfinden könne. Denn obgleich diese Affekte ihrer Form nach einander entgegengesetzt sind, so ist damit doch nicht gesagt, daß sie im Allgemeinen einander ausschließen; vielmehr können dieselben sogar natürlicherweise so zusammen bestehen, daß der Schmerz selbst ein Gegenstand der Freude ist. Absolut unmöglich ist es nur, daß man bezüglich desselben Gegenstandes und unter derselben Rücksicht zugleich Freude und Schmerz empfinde. Dagegen ist es schon natürlicher Weise, d. h. ohne übernatürliche Einwirkung, möglich, daß man über ganz verschiedene Gegenstände oder auch über denselben Gegenstand unter verschiedenen Rücksichten Schmerz und Freude zugleich empfinde.

1167 Für diese Vereinbarkeit von Freude und Schmerz ist es an sich keineswegs auch nöthig, daß Schmerz und Freude auf Seiten des Subjektes in verschiedenen Seelenvermögen oder in demselben Vermögen je nach einer verschiedenen Wirkungssphäre oder Bethätigungsweise desselben entstehen. Aber allerdings trägt dieser Unterschied auf Seiten des Subjektes sehr viel dazu bei, die Möglichkeit des Zusammenbestehens von Freude und Schmerz besser zu veranschaulichen und zugleich auch vollständiger zu begründen, weil dort, wo er obwaltet, trotz der substantiellen Einheit des Subjektes, den entgegengesetzten Affekten verschiedene Plätze nebeneinander oder verschiedene Regionen übereinander zugewiesen erscheinen. Wie nämlich dieselbe Seele in ihrem Leibe demselben Tastsinne

nach an einem Gliede Schmerz, an einem andern Lust, oder auch an demselben Organe, z. B. dem Auge und Ohre, dem Tastsinne nach Schmerz, aber nach dem spezifischen Sinne, dem das Organ dient, also hier durch Sehen oder Hören, Lust empfinden kann: so läßt sich das auch auf die sogen. potenziellen Theile der Seele selbst, d. h. auf ihre verschiedenen Vermögen anwenden, wie es die TT. seit dem M.-A. in der Regel thun.

Demgemäß erscheinen namentlich vereinbar 1) Schmerz in der Region der Sinnlichkeit, d. h. in dem von ihr geleiteten sinnlichen Begehrungsvermögen, von Seiten körperlicher Leiden oder peinlicher Vorstellungen der Phantasie, und Freude in der Region der Vernunft, d. h. in dem von ihr geleiteten geistigen Begehrungsvermögen, dem Willen; desgleichen 2) Schmerz in der niederen Region der Vernunft oder in der *ratio inferior*, d. h. in der auf zeitliche Dinge als solche gerichteten Seite der Vernunft, und Freude in der höheren Region der Vernunft oder in der *ratio superior*, d. h. in der auf die ewigen Güter in Gott gerichteten Seite der Vernunft (s. B. III. n. 504 ff.); und endlich 3) wiederum Schmerz in der Vernunft als *natura* oder inwiefern sie *per modum naturae* wirkt, d. h. ohne Reflexion von dem unmittelbaren Eindrucke eines Gegenstandes bewegt wird, und Freude in der Vernunft als solcher oder als *ratio*, d. h. inwiefern sie in der ihr eigenen Weise den Gegenstand in seiner Beziehung zu anderen Gegenständen betrachtet. Gleichwohl kann und muß man sagen, daß jeder Schmerz wie jede Freude wegen der Untheilbarkeit der Seele die ganze Seele ihrer Substanz nach affizire, und daß ebenso, weil alle einzelnen Vermögen in der Seelensubstanz als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel und Trägerin unter einander verbunden sind, der Schmerz eines Vermögens indirekt das andere in der Wurzel desselben mitergreift. Auch dieses indirekte Leiden nennt der hl. Thomas ein *affici secundum naturam* sc. communem, indem er hier unter natura die Substanz der Seele versteht und diesem affici gegenüber die besondere eigenthümliche Affektion der einzelnen Seelenvermögen als ein affici *per modum potentiae*, d. h. in Bezug auf den eigenthümlichen Akt eines jeden Vermögens, auffaßt. 1168

Wendet man diese Auffassung auf Christus an, so läßt sich nach ihr vorab sehr leicht veranschaulichen, wie mit der geistigen Freude an Gott, resp. mit der Freude an der Gottwohlgefälligkeit und Heilsamkeit des Leidens in der oberen Vernunft als solcher, zusammenbestehen könne ein Leiden in der Sinnlichkeit, sowie ein natürliches Mitleiden mit der Sinnlichkeit in der niederen Vernunft, es sei denn, daß man mit Skotus auch der oberen Vernunft ein Widerstreben gegen die sinnlichen Leiden und so ein Mitleiden mit den sinnlichen Kräften zuschreibt. Weniger durchschlagend dagegen ist diese Auffassung bezüglich der Vereinbarkeit der geistigen Freude mit den geistigen Leiden der Trauer, namentlich mit dem wichtigsten derselben, der compassiven Trauer über die Sünden als Uebel Gottes und der Menschen, d. h. als Beleidigung Gottes und als Trennung des Sünders von Gott. Weil nämlich hier das Uebel der Sünde im Lichte und nach Maßgabe der erkannten höchsten Liebenswürdigkeit Gottes und in Kraft der Liebe zu Gott betrauert wird: so muß diese Trauer bis in die höchste Region der geistigen Freude hinaufdringen, und es scheint daher die Vereinbarkeit der beiden Affekte nur durch verschiedene Gegenstände oder verschiedene Rücksichten in demselben Gegenstande sich erklären zu lassen. In der That geben viele TT. ohne Weiteres zu, daß Christus auch in der oberen Vernunft gelitten habe, während Andere unter Berufung auf den hl. Thomas alles Leiden von dieser auszuschließen und auch den Schmerz über die Sünde der niederen Vernunft zuschreiben. Indeß ist dieß nur eine formelle Verschiedenheit, welche 1169

auf einem verschiedenen Gebrauche der Ausdrücke beruht, und sie hindert deßhalb nicht, daß man beiderseits gesteht, die oberste Spitze der Vernunft oder die *suprema* pars rationis sei in Christus vom Leiden unberührt geblieben. Daher kann man immerhin im Geiste der ganzen alten Theologie den Unterschied des Sitzes oder der Region von Schmerz und Freude bei allen Leiden Christi geltend machen.

1170 Die sachliche Uebereinstimmung bei der formellen Verschiedenheit unter den TT. ergibt sich daraus, daß die Einen eine ratio *superior stricte* und *late dicta*, die Anderen eine ratio *inferior stricte* und *late dicta* unterscheiden, und daß Erstere dann die Trauer über die Sünde nicht in die ratio sup. stricte dicta, sondern in die late dicta verlegen, was auf dasselbe hinauskommt, wie wenn Letztere sie der inferior late dicta zuschreiben. Inwiefern nämlich die Sünde etwas Zeitliches außer Gott ist, von zeitlichen Ursachen abhängt und einem zeitlichen Subjekte eigen ist, fällt dieselbe unter die ratio inferior; inwiefern sie aber in ihrer Bosheit mit Rücksicht auf die ewige Güte Gottes beurtheilt wird, fällt sie unter die ratio superior. Daher kann man die Trauer über die Sünde ebenso der unteren wie der oberen Vernunft zuschreiben, jedoch stets nur der einen in einer durch die Mitwirkung der andern erweiterten Funktion, was eben das „late dicta" besagen will. Die ratio superior stricte an sich, oder wie Thom. sich ausdrückt, comparata ad proprium objectum, konnte in Christus gar keine Trauer empfinden, sondern bloß Sitz ungetrübter Freude sein; denn sowohl in Gott selbst wie in seinen ewigen Rathschlüssen und Fügungen konnte die Seele Christi vermöge ihrer vollkommensten Erkenntniß und Liebe sich nur freuen; und soweit sie auch das Zeitliche als etwas von Gott Verordnetes und ihm Wohlgefälliges (wie ihr eigenes Leiden) oder doch von ihm Zugelassenes (wie die Sünde) betrachtete, konnte sie sich ebenso wenig darüber betrüben, wie die Seligen des Himmels. Auch bei der Trauer über die Sünde als Beleidigung und Verlust des höchsten Gutes mußte die Seele Christi Gott als das höchste Gut im Auge haben; aber zugleich mußte sie die Sünde selbst vom Standpunkte der ratio inferior als ein von der Creatur ausgehendes, ihr anhaftendes und sie von Gott trennendes Uebel betrachten. (Vgl. *Suarez* l. c. dico quarto.)

1171 In neuerer Zeit hat man vielfach, durch eine oberflächliche Lektüre der alten TT. veranlaßt, geglaubt, dieselben hätten bei der Conciliation von Schmerz und Freude in Christus nur an den sinnlichen Schmerz gedacht und die Seelenleiden, namentlich die rein geistigen, ganz übersehen. Wahr ist nur, daß diese TT. den sinnlichen Schmerz, als mehr in die Augen fallend und leichter zu erklären, in den Vordergrund stellten, um das über ihn Gesagte gemäß ihrer Theorie von der ratio inferior auch auf die geistigen Leiden zu übertragen. Noch viel weniger haben sie durch ihre Theorie von den verschiedenen Regionen des Schmerzes und der Freude, wie Günther spottete, die Seelenvermögen wie verschiedene Stockwerke eines Hauses gegen einander abgesperrt, ohne auf den organischen Zusammenhang derselben und ihre Wechselwirkung zu achten. Im Gegentheil war die fragliche Theorie nur eine Vorbereitung, wie zur Lösung, so auch zur genaueren Fixirung der eigentlichen Schwierigkeit, welche die TT. gerade in dem von Günther hervorgehobenen organischen Zusammenhange fanden.

1172 Wenn dem Gesagten zufolge Schmerz und Freude, so lange sie von Seiten ihres Gegenstandes oder auch von Seiten ihres nächsten Subjektes verschieden sind, im Allgemeinen ohne inneren Widerspruch und sogar natürlicher Weise zusammenbestehen können: dann ist das doch natürlicher Weise nicht bei jedem Grade des Schmerzes und der Freude möglich, also namentlich nicht bei dem höchsten Schmerze, wie Christus ihn gelitten, und der höchsten Freude, welche aus der Anschauung Gottes entspringt. Denn in Folge des organischen Zusammenhanges ihrer Thätigkeiten und Kräfte wird die Seele schon von einem Uebermaße natürlicher Freude so ergriffen und gleichsam überschwemmt, daß sie für jeden Schmerz unempfindlich ist, oder daß

doch die Empfindung des letzteren wesentlich gelindert und gemildert wird; um so viel mehr muß dieß bei der absolut höchsten übernatürlichen Wonne, die nothwendig aus der Anschauung Gottes entsteht, namentlich in Betreff der Seelenleiden geschehen.

Wegen dieser Schwierigkeit haben erst in neuester Zeit einige TT. den 1173
Bestand der Anschauung Gottes selbst wenigstens während des Leidens Christi läugnen zu müssen geglaubt. Früher hatte das Niemand gewagt; vielmehr hat man allgemein zu einem Wunder der göttlichen Macht seine Zuflucht genommen, welches in der einen oder andern Weise die naturgemäßen Folgen der Anschauung Gottes suspendirt habe, und zwar entweder dadurch, daß die aus der Anschauung entstehende Freude in sich selbst beseitigt worden, oder aber dadurch, daß die expansive Tendenz dieser Freude oder ihre Redundanz auf die übrigen Thätigkeiten und die niederen Seelenvermögen gehemmt, also die Freude gleichsam „sequestrirt" oder in der obersten Spitze der Seele Christi festgehalten worden sei. Die erstere Ansicht setzt in die vorübergehende Suspension des freudevollen Genusses Gottes die Gottverlassenheit Christi am Kreuze; die zweite hingegen sieht in letzterer nur die höchste Steigerung der anderweitigen Leiden Christi mit Ausschluß jeder aus der Freude an Gott in dieselbe überströmenden Linderung.

Die erstere Ansicht, die Suspension des gaudium beatificum in sich selbst, ist 1174
nur vorübergehend von einigen TT. am Ende des 16. Jahrh. (Canus, Valentia, Salmeron, Maldonat) aufgestellt worden. Sie statuirt unzweifelhaft ein noch größeres Wunder als die zweite, wenn nicht etwas absolut Unmögliches; denn in Voraussetzung der Anschauung Gottes und zugleich der entsprechenden Liebe zu Gott, die unmöglich suspendirt gedacht werden kann, ist eine Suspension des freudevollen Genusses nur äußerst schwer oder gar nicht denkbar. Obgleich daher diese Ansicht allerdings das Uebermaß der Leiden, die Trostlosigkeit und die Ueberschwemmung der ganzen Seele Christi mit Schmerz besser und vollständiger erklären würde, ist sie doch in ihrer Voraussetzung desto unerklärlicher. Ueberdies lehren die VV., bes. *Cyr. Alex.* zu Joh. 15, 11 (s. *Suarez* l. c.) im Anschluß an Hohel. 3, 11 (Videte regem Salomonem in diademate, quo coronavit illum mater sua in die desponsationis suae in laetitia cordis sui), Luk. 15, 5 (cum invenerit eam [ovem perditam], imponit in humeros suos gaudens) und Joh. 15, 11 (haec locutus sum vobis, ut gaudium meum in vobis sit): daß Christus auch in seinem Leiden, und gerade in seinem Leiden himmlische Freude genossen habe. Zwar beziehen sich diese Ausdrücke zunächst auf die Freudigkeit, womit Christus sein Leiden übernommen und darin ausgeharrt hat, und welche, als wesentlich aus der Liebe hervorgehend oder vielmehr in derselben enthalten, eben zur sittlichen Vollkommenheit des Leidens selbst gehört. Aber bei Christus mußte die Liebe ebenso nothwendig auch die Freude erzeugen, welche aus der Anschauung des Geliebten entspringt. Wenn dagegen *Ambros.* (in Luc. l. 10 c. 22) von einer sequestratio delectationis divinitatis aeternae spricht: so liegt darin kein Beweis für das Gegentheil; denn wenn man auch „divinitatis" als gen. obj., nicht subjecti nimmt, was nicht gerade nothwendig, so bedeutet doch die sequestratio im ersteren Falle nur das, was sie im letzteren allein bezeichnen kann, nämlich eine Festlegung des Genusses der Gottheit, um für den Schmerz Raum zu lassen.

Daher ist mit Recht die zweite Ansicht, welche im MA. nach *Thom.*, *Bonav.*, 1175
Scotus von allen Schulen vertreten war, nämlich die Suspension der Redundanz der seligen Freude auf die ganze Seele Christi, die herrschende geblieben. Bezüglich der sinnlichen Leiden ist diese Suspension am leichtesten zu begreifen, so nämlich, daß trotz der Entzückung des Geistes die sinnlichen Vermögen dieselbe Empfänglichkeit für äußere Eindrücke resp. für die Wirkungen der Vorstellungen der Phantasie behielten, wie wenn jene Entzückung nicht da gewesen wäre. Bezüglich der geistigen Leiden dagegen ist das Wunder größer, nicht nur deßhalb, weil es hier im Grunde dieselbe Seelenkraft

ist, welche zugleich die Freude und die Traurigkeit empfindet, sondern noch mehr deßhalb, weil bei der geistigen Trauer, anders als beim sinnlichen Schmerze, der Hinblick auf den Gegenstand der Freude den Gegenstand der Trauer als weniger in's Gewicht fallend darstellt und so, die Einwirkung desselben abschwächend, die Trauer heben oder doch wesentlich mildern kann. Das Wunder mußte daher hier dahin zielen, daß die Seele Christi das, was Gegenstand ihrer Trauer war, ebenso lebhaft betrachten und in dieser Betrachtung von der Anschauung Gottes und der damit gegebenen vollkommenen Erkenntniß der Liebenswürdigkeit seiner Rathschlüsse so abstrahiren konnte, als ob diese Erkenntniß für sie nicht bestände. Insbesondere bezüglich der Trauer über die Sünde bestand das Wunder darin, daß die Seele Christi die Sünde nicht bloß vom Gesichtspunkte eines durch Gott weise zugelassenen Uebels, sondern als ein von der Creatur ausgehendes und derselben inhärirendes und von ihr selbst mitzuempfindendes und mitzutragendes Uebel der Beleidigung Gottes und der Trennung von Gott betrachten und so sich dem intensivsten Schmerze über dieselbe hingeben konnte, ohne der anderen Erwägung auf diesen Schmerz irgend welchen Einfluß zu gestatten. Dieses Wunder vorausgesetzt, kann man aber wohl auch sagen, daß gerade die Anschauung Gottes, indem sie die Häßlichkeit und Verderblichkeit der Sünde im grellsten Lichte erscheinen ließ, und ebenso die durch die Anschauung vermittelte höchste Freude an Gott, indem sie den intensivsten Abscheu gegen die Sünde mit sich führte, wesentlich dazu beitrug, den in der Trauer über die Sünde liegenden Seelenschmerz zu einem Grade zu steigern, zu dem er nie in einer anderen menschlichen Seele gesteigert werden kann. Wie daher die Anschauung Gottes natürlicher Weise, wenn Christus ihrer Redundanz freien Lauf gelassen hätte, eine vollständige Verzückung oder Ekstase und damit eine Sistirung aller niederen Lebensfunktionen hätte herbeiführen müssen: so konnte gerade sie in Voraussetzung des Wunders, wodurch die Redundanz suspendirt wurde, zum Entstehen einer „Betrübniß bis in den Tod“ beitragen — zu einer solchen Betrübniß nämlich, welche stark genug war, den Tod des Leibes herbeizuführen, und denselben auch herbeigeführt haben würde, wenn nicht ein neues Wunder die Natur in der Ertragung jener Betrübniß aufrecht erhalten hätte. Uebrigens ist die Modalität des Verhältnisses der Sündentrauer zur Anschauung Gottes am wenigsten von den TT. aufgeklärt.

1176 IV. Ohne alles physische Wunder erklärt sich im Stande der Niedrigkeit und des Leidens Christi der Fortbestand der hypostatischen Union der Menschheit mit der Gottheit und das fortdauernde substanzielle Einwohnen der letzteren in der ersteren sammt den daraus entspringenden Privilegien der Würde und der Macht. In dieser Beziehung besteht nur das moralische Wunder, daß der wahre Sohn Gottes eine in ihrer Niedrigkeit so unendlich weit von seiner Würde abstehende Natur angenommen und in dieser Niedrigkeit belassen hat. Am wenigsten wurde die Gottheit in sich selbst von der Erniedrigung betroffen. Sie war nur verborgen, aber auch nicht einmal so verborgen, daß sie nicht durch mannigfaltige Zeichen ihrer Macht selbst während des Standes der Niedrigkeit sich kundgegeben hätte. Und zwar heben die VV., bes. Leo I. in der ep. ad Flav., vielfach hervor, daß fast jedem Momente der Niedrigkeit auch eine entsprechende Offenbarung der göttlichen Macht zur Seite trat.

1177 Abgesehen von seinen an anderen Wesen gewirkten Wundern ließ Christus während des Zustandes der Niedrigkeit seine göttliche Herrlichkeit besonders hervortreten in seiner Verklärung auf dem Tabor, welche speziell den Zweck hatte, ihn als den Sohn Gottes zu bekunden und seine Jünger auf sein Leiden vorzubereiten. Dieselbe läßt sich mit dem hl. Thomas betrachten als eine vorübergehende Redundanz der Herrlichkeit der Seele Christi auf seinen Leib, die jedoch ebenso wenig den Charakter einer Veränderung der inneren Qualität des Leibes gehabt habe, wie das Wandeln Christi auf dem Meere eine Folge der übernatürlichen Agilität des Leibes gewesen sei. S. über die Verklärung ausführlich *Alex. Hal.* 3 p. q. 21; kürzer *Thom.* 3 p. q. 45 u. *Suarez* in h. l.

§ 257. Die Vollendung der Erniedrigung Christi im Todesleiden am Kreuze.

Literatur. *Alex. Hal.* 3 p. q. 18; *Thom.* 3 p. q. 46—50; dazu bes. *Suarez,* ferner *Valentia, Billuart; Bonav.* brevil. lib. 4 c. 8—9; *Natal. Alex.* theol. l. 1 in art. 5 Symb.; Oswald Bd. II. S. 84 ff.

Die Erniedrigung Christi erreichte nach dem Apostel (Phil. 2, 6) ihren 1178
Gipfel und zugleich ihren Abschluß im Todesleiden am Kreuze, in welchem sich der ganze Inhalt des Standes der Erniedrigung in eminenter Weise zusammenfaßte und alle Zwecke desselben endgiltig sich erfüllten. Obgleich ferner das Kreuzesleiden in sich selbst nur kurze Zeit dauerte: so beherrscht es doch kraft der göttlichen Vorherbestimmung und der eigenen (nach Hebr. 10, 7) von Anfang an gefaßten Absicht Christi, es zu erdulden, sowie seiner Voraussicht, den ganzen Stand der Erniedrigung, wie es auch andererseits durch die in dem Leibe Christi zurückbleibenden Wundmale im Stande der Verherrlichung verewigt worden ist.

I. Um das Todesleiden Christi am Kreuze als ein nicht irgendwie zu- 1179
fälliges oder die Würde Christi beeinträchtigendes Moment in seinem Leben, vielmehr als ein höchst wichtiges Moment im ewigen Heilsplane Gottes zu kennzeichnen, wird im Symb. Constant. (im Anschluß an I Cor. 15, 3—4) bez. des Kreuzestodes Christi, wie bez. seines Begräbnisses und seiner Auferstehung, ausdrücklich hervorgehoben, daß dasselbe *secundum scripturas* d. h. gemäß der Vorherverkündigungen des Alten Testamentes eingetreten sei. Insbesondere erscheint dadurch der Kreuzestod so wenig als eine Verdunkelung der göttlichen Mission und Würde Christi, daß er vielmehr, nicht minder als die Auferstehung, zu einem Kriterium derselben wird. Aus denselben Gründen hat auch Christus selbst seinen Kreuzestod schon sofort vom Beginne seines öffentlichen Lehramtes an wiederholt und nachdrücklich angekündigt, und zwar mit ausdrücklicher Hinweisung auf die geschriebenen Weissagungen der Propheten. Mit Bezug auf diese redete er selbst, und später auch die Apostel, von einer Nothwendigkeit seines Leidens, nämlich einer Nothwendigkeit, zunächst die Weissagungen selbst wahr zu machen, sodann aber auch den in denselben ausgesprochenen ewigen Rathschluß Gottes zu erfüllen (Apg. 2, 23 hunc definito consilio et praescientia Dei traditum; vgl. Luk. 22, 22).

Die Vorherverkündigung des A. Test. ist theils eine verbale, theils eine reale. 1180
1) Die verbale ist im Keime schon enthalten im Protoevangelium (s. oben n. 52); ganz bestimmt tritt sie aber, und zwar sofort in großartiger Weise, hervor in mehreren Psalmen Davids, welcher nicht minder die durch sein eigenes Königthum vorgebildete Herrlichkeit des Messias, als die durch seine eigenen Leiden vorgebildete Erniedrigung des Messias besungen hat. Dahin gehören nach den diesbezüglichen Citaten des N. T. bes. die Psalmen 68 und 108, welche jedoch noch nicht so konkret auf Christus allein gehen; vor allen aber Psalm 21, der seinem ganzen Inhalte nach nur auf Christus gehen kann. Derselbe ist eine Christo in den Mund gelegte Leidensklage (V. 2—19), an welche sich ein zuversichtliches Gebet um Befreiung, sowie die freudige Ankündigung reicher Frucht des Leidens anschließt. V. 2. Deus Deus meus (respice in me), quare me dereliquisti (Matth. 27, 46 u. Marc. 15, 34), longe a salute mea [ab auxilio mihi praestando]; verba delictorum meorum [= deliquii mei — meiner Todesangst — sunt haec]. Deus meus, clamabo per diem, et non exaudies, et nocte, et non ad insipientiam mihi

[nach Sept. und Hebr.: et non silentium s. quies mihi]. . . . . V. 7 ff. Ego autem sum vermis, et non homo, opprobrium hominum et abjectio plebis. Omnes videntes me deriserunt me, locuti sunt labiis et moverunt caput (Matth. 27, 39) [dicentes]: speravit in Domino, eripiat eum; salvum faciat eum, quoniam vult eum (Matth. 27, 43). 13 ff.: Circumdederunt me vituli multi; tauri pingues obsederunt me; aperuerunt super me os suum sicut leo rapiens et rugiens. — 15 ff. Sicut aqua [quae effusa a terra absorbetur] effusus sum, et dispersa [distracta] sunt omnia ossa mea; factum est cor meum quasi cera liquescens in medio ventris mei; aruit tanquam testa virtus mea, et lingua mea adhaesit faucibus meis (Joh. 19, 28), et in pulverem [prope sepulchrum] mortis deduxisti me. — V. 17. Quoniam circumdederunt me canes multi; concilium malignantium obsedit me; foderunt (nach dem jetz. hebr. Text deutet man „wie Löwen", was aber gar keinen Sinn gibt; das betr. hebr. Wort ist sichtlich entweder durch Verderbniß entstanden oder läßt im Grunde ebenfalls den Sinn von foderunt zu; s. Oswald II. S. 94) manus meas et pedes meos. Dinumeraverunt (kann nach dem Hebr. auch heißen: insculpserunt, inscripserunt, nämlich mit Wunden; im Hebr. steht jedoch 1. pers. sing., daher *numeravi* i. e. per singula afflicta sensi omnia ossa mea; ipsi vero consideraverunt et inspexerunt [irridentes] me. Diviserunt sibi vestimenta (Oberkleider, bes. das leicht zu theilende Pallium) mea et super vestem (Gewand, die tunica inconsutilis) meam miserunt sortem (Matth. 27, 35). Die in V. 21 folgenden Worte: Erue a framea Deus animam meam et de manu canis unicam meam beziehen Einige, bes. Babe, darauf, daß die Seele Christi vor der Durchbohrung seines Leibes mit der Lanze hinweggenommen werden möge. Die Eintheilung des Psalmes in drei fast gleiche Abschnitte ist nach Babe: 1) V. 1—11: Klage des am Kreuze hangenden Messias in seinem furchtbaren Leiden a) über seine Verlassenheit von Gott (2), b) über die versagte Erhörung (3—4), da doch Andere vor ihm erhört worden seien (5—6), c) über die Schmach, Beschimpfung und Verhöhnung, die er erdulden müsse (7—9), da er doch Gott vom ersten Augenblicke angehöre (10—11). 2) 12—22: Bitte um Beistand und Erlösung aus den schweren detaillirt geschilderten Leiden. 3) Dankgelübde wegen der seligen Folgen des Leidens (23 bis Ende).

1181 Während in diesem Psalm nach der Ueberschrift „auf die Hindin der Morgenröthe" der leidende Messias wie ein von Jägern und wilden Thieren verfolgtes Edelwild dargestellt wird: erscheint bei „dem Evangelisten unter den Propheten", Isaias, 52, 31—53, 12, der gerechte Knecht Gottes als ein von den Menschen zum Tode verurtheiltes unschuldiges Lamm, das aber nach Gottes Anordnung und eigenem Willen seine Leiden für die Sünden Anderer tragen, und dessen Tod mithin ein Sündopfer sein soll. Wie hierin bestimmter der Zweck des Leidens angegeben ist, so erhält dadurch auch die Hervorhebung der Umstände des Leidens eine andere Tendenz. 52, 13—15 enthalten das Thema des folg. Cap. Nachdem der Prophet die durch Cyrus herbeigeführte Erhebung Jerusalems aus der wegen seiner Sünden über dasselbe verhängten Erniedrigung geschildert, geht er auf den Antitypus des Cyrus, Christus, über: Ecce intelliget [prudenter et prospere aget] servus meus; exaltabitur et elevabitur et sublimis erit valde. [Sed] sicut obstupuerunt super te [Jerusalem], sic [etiam ipse] *inglorius* erit inter viros aspectus ejus et forma ejus inter filios hominum; [כֵּן, enimvero per hoc ipsum] ipse *asperget* (lustrabit, ut in aspersione sanguinis sacrificalis) *gentes multas*, et continebunt super eum reges os suum . . . . Dieses Thema wird sodann in Cap. 53 weiter ausgeführt; die Eintheilung dieses Cap. ist folgende. Nach der Einleitung über die Unglaublichkeit des zu Sagenden (V. 1) folgt 1) Schilderung der Erniedrigung des Messias in seinem ganzen Leben, bes. in der Zeit seines Leidens, noch abgesehen von dem Erleiden des Todes und darum zunächst in seinem Leiden vor der Hinausführung zur Kreuzigung. (2—3): Et [nam] ascendit sicut virgultum coram eo [Deo] et sicut radix de terra sitienti [quamvis sit „germen Jehovah"]; non est species ei neque decor, et vidimus eum et non erat aspectus et desideravimus eum (et mit dem vorherg. non = nec); despectum et novissimum virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem [„attritionem"], et quasi absconditus vultus ejus et despectus, nec reputavimus eum. — 2) Warum hat Christus alles das erduldet: weil Gott ihm unsere Leiden zur Abbüßung unserer Sünden und

dadurch zu unserer Versöhnung und Heilung auferlegt hat. (V. 4—6.) Languores nostros ipse portavit . . . [non tanquam ipse debitor, sed] vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus [verberatus, zerschlagen] est propter scelera nostra; disciplina [castigatio] pacis nostrae [efficiens pacem nobis] super eum et livore ejus sanati sumus . . . posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum. — 3) Wie hat Christus gelitten? Dem Warum entsprechend freiwillig und geduldig (V. 7): Oblatus est (nach dem hebr. Text: adductus zum Opfer, oder auch adactus, hingedrängt, wie ein Schaf zur Schlachtbank, ein Schuldner zur Sühne), quia *ipse voluit* et *non aperuit os suum;* sicut ovis ad occisionem ducetur et quasi agnus coram tondente se obmutescet et non aperiet os suum (Matth. 26, 63; Act. 8, 32). — 4) Endschicksal Christi: seine ungerechte Verurtheilung und Hinausführung in den Tod der Verbrecher (8): Ex angustia et judicio (am besten Hendiadys: de judicio turbulento, d. h. aus einem leidenschaftlichen stürmischen Gerichte) sublatus est (ablatus, deductus est ad supplicium; denn im Zusammenhange handelt es sich um den Tod eines Verbrechers V. 9 u. 12; s. Joh. 19, 6 u. Matth. 27, 27—31) — generationem ejus quis enarrabit (wer kann seine Zeit- und Volksgenossen in diesem Verfahren begreifen?) — quia [כִּי = sed enim] abscissus est de terra viventium [instar noxii surculi; sed reapse] propter scelus populi mei percussi eum [hebr. obvenit ei poena]; aber mit ehrenvollem Begräbniß (V. 9): Et dedit impios pro sepultura [hebr. dedit inchoative = destinavit, d. h. man bestimmte — nämlich diejenigen, die ihn zum Tode verurtheilten — apud impios sepulturam ejus] et divites pro morte sua [hebr. *sed* apud divitem *est* in morte sua], eo quod iniquitatem non fecerit neque dolus fuerit in ore ejus. — 5) Lohn seines Leidens und seines Todes in dreifacher Umschreibung mit Rücksicht auf die oben V. 4—6 u. 8 angegebene Ursache und die V. 7 erwähnte freiwillige und geduldige Uebernahme desselben. Das freiwillige Leiden wird hier als gottgefällige That dargestellt in dreifacher Form und Beziehung, nämlich a) als Hingabe in den Tod zum Sündopfer (V. 10), b) als verständige und willige Ausführung des göttlichen Willens, mithin als vollkommener Gehorsam (V. 11) und c) als mittlerisches Eintreten oder Verwenden für die Sünder in der Wegnahme ihrer Sünden (V. 12). Demgemäß wird auch der Lohn dreifach bezeichnet, a) für den nach dem Willen Gottes übernommenen Opfertod als langes (ewiges) Leben, geistige Fruchtbarkeit und göttliche Macht; b) für die Betrübniß seiner Seele als Freude über die durch den Gehorsam des Einen bewirkte Rechtfertigung Vieler (Röm. 5), und c) für die Erniedrigung bis zum Tode der Verbrecher und das darin enthaltene mittlerische Eintreten für die Sünder als Herrschaft über Viele und Mächtige (Phil. 2, 8). — Das hier von Isaias entworfene Bild des leidenden Messias wird in seinem ersten Theile vervollständigt durch die kurz vorher, 50, 5—6, gegebene Schilderung: Dominus Deus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico; retrorsum non abii. Corpus meum dedi percutientibus et genas meas vellentibus; faciem meam non averti ab increpantibus et conspuentibus in me (Matth. 26, 67).

Typisch weisen sodann auf die Leiden Christi hin die Klagen des Jeremias über 1182
seine eigenen Leiden und Verfolgungen (bes. 11, 18 ff.), sowie dessen Klagelieder über die Zerstörung Jerusalems, welche nach Is. 52, 14 ein Vorbild der Leiden Christi war. — Sodann weissagt Daniel 9, 26 die Zeit der Tödtung Christi (der „Ausrottung“, vgl. Is. 53, 8), die dadurch zu vollziehende Besiegelung des von Jeremias angekündigten neuen Bundes unter Vernichtung des alten, sowie die von Isaias 53 verheißenen Wirkungen des Todes Christi, die Wegnahme der Sünde und die Herbeiführung der Gerechtigkeit. — Ihren Abschluß findet endlich die Weissagung des Leidens Christi bei Zacharias in der Hervorhebung dreier wichtiger Umstände: des Verrathes des Judas um dreißig Silberlinge in der Schätzung durch die Schlachtschafe (11, 12 f.), die Ausgießung des Geistes der Gnade durch den durchbohrt da Hangenden (12, 10, vgl. Joh. 19, 39) und die bei der Verfolgung und Verwundung des gottverwandten Hirten stattfindende Zerstreuung der Jünger (13, 7, vgl. Matth. 26, 31).

Von den Typen, zunächst den historischen, sind bes. hervorzuheben: 1) als in 1183
sich evident das Opfer des Isaak, an das sich die Verheißung des allen Völkern Segen bringenden Samens Abrahams knüpfte; 2) als im N. Test. ausdrücklich angezogen: die Erhöhung der ehernen Schlange in der Wüste (Num. 21, 9, vgl. Joh. 3, 14) und

der dreitägige Aufenthalt des zur Rettung Anderer ins Meer geworfenen Jonas im Bauche des Fisches. Stationäre und legale Typen bilden sämmtliche blutige Opfer des A. Test., ganz speziell das Opfer des Versöhnungstages und das der rothen Kuh, die außer dem Lager verbrannt wurde. Diese konnten schon vor Christus als wahre und zugleich bloße Typen erkannt werden, bes. nach Is. 53, 7 in Verbindung mit 10 und 12; denn hier ist ausdrücklich vom „Schuldopfer" die Rede, welches in den Ausdrücken tradidit in mortem animam suam (hebr. „effudit animam", nach Levit. 17, 11 technischer Ausdruck des Opfertodes) und rogavit (hebr. se interposuit) pro peccatoribus noch deutlicher erklärt wird. Vgl. Thalhofer, Das Opfer des alten und neuen Bundes § 19.

Aeußerungen Christi selbst über sein zukünftiges Leiden sind u. A. Matth. 16, 21, Luk. 18, 3; sodann unmittelbar vor dem Leiden Matth. 26, 24; nach dem Leiden Luk. 24, 35 ff. u. 44 f.

1184 II. Die in der heiligen Schrift ausgesprochene Nothwendigkeit des Leidenstodes Christi war näherhin keine physische Nothwendigkeit der Natur oder des Zwanges, sondern eine Nothwendigkeit des Zweckes, und zwar zunächst eine Nothwendigkeit der Erfüllung des thatsächlich feststehenden und bereits kundgegebenen Willens Gottes, und weiterhin der Erreichung und Verwirklichung derjenigen Güter, welche nach diesem Willen Gottes eben nur durch den Leidenstod Christi erreicht oder verwirklicht werden sollten. In den beiden angegebenen Beziehungen war der Leidenstod insofern auch für Christus selbst nothwendig, als der Eintritt desselben in seine Herrlichkeit thatsächlich von seinem Leidenstode abhängig gemacht war (Luk. 24, 35). Indeß ist diese Nothwendigkeit nur eine sekundäre, da die Verherrlichung Christi nur insofern durch sein Leiden bedingt wurde, als dieses Leiden kraft göttlicher Anordnung für die Erlösung der Menschheit nothwendig war. Letzterer Zweck enthält mithin die prinzipale Nothwendigkeit des Leidens Christi. Indeß ist auch für diesen Zweck die Nothwendigkeit des Leidenstodes Christi ebenso und noch mehr eine bloß hypothetische, d. h. durch eine freie Anordnung Gottes bedingte, wie die Nothwendigkeit des Daseins Christi und seiner Wirksamkeit überhaupt (oben n. 24 f.), da Christus auch ohne seinen Leidenstod die Erlösung durch Verdienst und Genugthuung hätte bewerkstelligen können. Für die Festsetzung und Anordnung dieses Mittels konnte also nur dessen spezielle und ausnehmende Zweckmäßigkeit in Betracht kommen.

1185 Diese spezielle Zweckmäßigkeit ergibt sich zum Theil schon aus den oben n. 1144 für die Erniedrigung Christi überhaupt angegebenen Gründen; insbesondere aber in folgenden drei Richtungen. 1) In Hinsicht auf Gott dient die Forderung und Leistung des Erlösungsverdienstes in dieser Form in eminenter Weise zu seiner Verherrlichung — theils durch die großartigste Offenbarung seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit gegenüber der Sünde, seiner Barmherzigkeit und Liebe gegenüber dem Sünder, sowie seiner Macht und Weisheit gegenüber dem Feinde Gottes und der Menschen — theils dadurch, daß hier Gott eine Huldigung dargebracht wird, welche, wie von Seiten des Prinzips, so auch von Seiten der äußeren Bethätigung die denkbar vollkommenste ist. 2) In Hinsicht auf Christus dient die Leistung des Erlösungsverdienstes in dieser Form ebenfalls in eminenter Weise zu seiner Verherrlichung, inwiefern er dadurch in der großartigsten Gestalt seine sittliche Vollkommenheit offenbart und Gott die höchste Ehre gibt, zugleich aber auch seine eigene Seligkeit in herrlicherer Weise erlangt, als er sie ohne Verdienst resp. ohne ein solches Verdienst erlangt haben würde. 3) In Hinsicht auf die Menschen endlich dient diese Form der Erlösung zunächst ebenfalls in besonderer Weise zu ihrer Verherrlichung; denn einerseits

offenbart sich darin die höchste Werthschätzung, welche Gott und Christus in der Hingabe eines solchen Preises ihr entgegentragen, und andererseits wird dadurch bewirkt, daß die Menschen in Christus auf dem Wege der vollkommensten Gerechtigkeit mit Gott versöhnt und von der Herrschaft des Teufels befreit und gerade durch das befreit werden, was als Folge der Sünde über sie von Gott verhängt und vom Teufel erstrebt war. Zugleich aber dient diese Form der Erlösung auch vorzüglich dazu, die Zuwendung derselben an die Menschen und ihre Wirksamkeit in den Menschen zu fördern, theils durch Abschreckung von der Sünde vermittelst der vollsten Offenbarung ihrer Häßlichkeit und Strafwürdigkeit, theils durch Erregung dankbarer Gegenliebe und der heilsamen Sorge, die so schwer erkaufte Erlösung nicht nutzlos werden zu lassen, theils durch das im Leidenstode Christi enthaltene Beispiel der erhabensten und schwierigsten Tugenden.

Die Finalursache bestimmt naturgemäß auch die Modalitäten oder die Form des Todesleidens Christi, wie bei deren Besprechung näher ausgeführt werden wird. Vorher ist jedoch über diejenigen Ursachen des Leidenstodes Christi, welche man mit dem hl. Thomas causae *efficientes* nennen kann, das dogmatisch Wichtige zu sagen.

III. Als bewirkende, d. h. in der einen oder anderen Weise das Todesleiden Christi herbeiführende Ursachen, kommen, abgesehen von den unmittelbar und physisch das Todesleiden Christi erzeugenden Henkern, in Betracht einerseits Gott und Christus selbst, andererseits die menschlichen Verfolger und die Macht der Hölle (*Thom.* 3 p. q. 47). Der Einfluß der drei ersteren Ursachen wird in der hl. Schrift mit denselben Namen διδόναι, *dare,* hingeben, oder noch öfter παραδιδόναι, *tradere,* preisgeben, ausliefern, bezeichnet, aber in verschiedener Weise. Bei allen diesen Ursachen involvirt die also ausgedrückte Herbeiführung des Leidens Christi im Sinne der hl. Schrift eine direkte Intention desselben und ebenso eine solche Verfügung über die ausführenden Organe, daß letztere nur unter Voraussetzung dieser Verfügung und in Abhängigkeit von derselben in Wirksamkeit treten und so wissentlich oder unwissentlich den Absichten der betr. Ursachen dienten; deßhalb sind alle diese Ursachen als positive moralische Ursachen zu betrachten. 1186

1. Gott, zunächst Gott Vater, aber damit zugleich auch Christus selbst 1187
als Gott durch seinen göttlichen Willen, wird als Ursache des Todesleidens Christi in der hl. Schrift vorgestellt, indem dieselbe von Gott Vater zu wiederholten Malen sagt, daß er seinen Sohn für uns dahingegeben resp. seinen Feinden überliefert habe. Darin liegt zunächst, daß Gott das Leiden Christi direkt gewollt und beabsichtigt habe als ein Mittel zu seiner Ehre und zu unserem Heile, wobei jedoch die hl. Schrift vorzüglich die Absicht unseres Heiles und mithin als Motiv die Liebe Gottes zu den Menschen hervorhebt. Wie diese Absicht Gottes sich direkt auf die im Todesleiden zu vollziehende sittliche That Christi richtete: so wirkte auch Gott auf das Zustandekommen des Leidens direkt nur dadurch ein, daß er Christo den Auftrag gab und die Bereitwilligkeit einflößte, das Leiden zu erdulden; beides faßt der hl. Thomas treffend darin zusammen, daß Gott Christo den Willen zu leiden inspirirt habe. Auf das wirkliche Eintreten des Todesleidens Christi aber wirkte Gott nur indirekt ein, dadurch nämlich, daß er Christus demselben preisgab und aussetzte, d. h. daß er die Entstehung der Absicht, Christus zu tödten, zuließ und dessen Verfolgern nicht die Macht nahm, ihr böses Vorhaben auszuführen, was die hl. Schrift treffend dadurch ausdrückt, daß sie die Verlassenheit Christi

von Seiten Gottes d. h. die Entziehung des göttlichen Schutzes als Ursache des Leidens hinstellt (s. *Thom.* l. c. a. 3). Dieses machtvolle Preisgeben in Verbindung mit der direkten Absicht Gottes reicht jedoch vollkommen hin, um sagen zu können, daß Gott das Leiden Christi gefügt und angeordnet, und die Verfolger Christi wider Willen im Dienste des göttlichen Heilsplanes gestanden haben.

1188 2. Christus selbst wird in der hl. Schrift ebenfalls oft als Ursache seines Todesleidens hingestellt, indem von ihm gesagt wird, daß er sich selbst hingegeben oder preisgegeben und sogar, daß er sein Leben selbst abgelegt habe. Darin liegt wieder zunächst, daß Christus die Erduldung seiner Leiden direkt gewollt und zwar aus denselben Absichten gewollt habe, wie Gott, wobei besonders wieder die Liebe zu den Menschen als Beweggrund hervorgehoben wird. Zugleich aber gestaltet sich bei ihm die Beabsichtigung und die effektive Uebernahme der Leiden selbst wesentlich zu einem Akte des Gehorsams gegen Gott, nicht bloß, inwiefern Christus gegenüber der vorliegenden Anordnung Gottes aus Gehorsam handelte, und so seine Handlung, subjektiv betrachtet, eine Bethätigung des Gehorsams darstellte, sondern auch inwiefern Christus der Absicht Gottes gemäß seiner Handlung objektiv und ihrer Substanz nach den Charakter einer Gehorsamsleistung geben wollte; denn eben dieß erforderten die Zwecke, für welche Gott die Uebernahme des Leidens angeordnet hatte, nämlich die Genugthuung für den in der Sünde liegenden Ungehorsam (Röm. 5, 19) und die Vollziehung einer vollkommenen, die Unterwerfung des Willens einschließenden Selbsthingabe oder eines allseitig vollkommenen Opfers (*Thom.* l. c. a. 2). Auf das wirkliche Eintreten seines Leidens endlich wirkte Christus in mehrfacher Weise ein; a) direkt auf diejenigen Leiden, die er durch eigene Thätigkeit in sich erzeugte; so auf die Trauer über die Sünden der Menschen und die hiedurch sowohl wie durch die freiwillige lebhafte Vorstellung seiner zukünftigen Leiden erzeugte Todesangst am Oelberge; — b) indirekt durch seine menschliche Thätigkeit, inwiefern er einerseits nicht vor den Verfolgern floh und andererseits durch die standhafte Verkündigung der Wahrheit deren Haß hervorrief; hiedurch gab er insbesondere sein Leben preis oder setzte es aus, resp. für die Menschen ein, wie nach seinen Worten jeder gute Hirt es thut (Joh. 10, 11 τίθησι Vulg. dat.), und wie auch die Martyrer Ursache ihres Todes sein können; — und endlich c) abermals indirekt in Hinsicht auf die Wundermacht seines menschlichen Willens, inwiefern er es unterließ, durch dieselbe seinen Feinden die Macht über ihn zu nehmen, resp. die Folgen der ihm zugefügten Mißhandlungen, die Verwundung und den Tod seines Leibes, zu verhindern, obgleich er es konnte; hiedurch erhielt insbesondere die Preisgebung und Aussetzung seines Lebens einen wesentlich höheren Charakter als bei rein menschlichen Hirten und den Martyrern, nämlich den Charakter einer machtvollen Hingabe und Ablegung seines Lebens. Diesen eigenthümlichen Charakter seiner Lebenshingabe vindicirt sich Christus ausdrücklich, indem er a. a. O. V. 17 von sich sagt: „Niemand nimmt mir das Leben weg, sondern ich gebe es preis von mir selbst, und (d. h. indem ich) ich habe die Macht, es preiszugeben und es wieder zu nehmen“; und zum Beweise dessen hat er denn

auch unmittelbar vor seinem Tode die Uebergabe seines Geistes an den Vater mit lauter Stimme verkündet, wie er vorher beim Beginne seines Leidens im Oelgarten seine Feinde durch ein Wort zu Boden geworfen. Auch noch darin unterscheidet sich Christus von allen anderen Menschen, daß er vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit über sein eigenes menschliches Leben ebenso ein vollkommenes rechtliches dominium hatte, wie der Mensch über das Leben der Thiere, und daß für ihn der Tod nur ein Schlaf war, aus dem er selbst sich wiederaufwecken konnte; darum konnte Christus als Herr mit rechtlicher und sittlicher Macht direkt über die Ablegung seines Lebens resp. die Tödtung desselben verfügen und folglich auch die dahin zielende Thätigkeit seiner Feinde, deren Erfolg von seiner Zulassung abhängig war, als Werkzeug zur Ausführung seiner Verfügung gebrauchen. Wegen der doppelten ihn auszeichnenden Macht über sein Leben, der physischen und moralischen, hatte die Hingabe oder Uebergabe Christi in den Tod nicht bloß, wie die Hingabe der Martyrer, den Charakter der willigen Unterwürfigkeit eines Opfers, welches die Tödtung über sich ergehen läßt und durch diese willige Unterwürfigkeit auch in gewisser Weise sich selbst opfert, sondern auch die volle Kraft der Verfügung über die Tödtung des Opfers, wie sie beim rituellen Opfer dem opfernden Menschen über das geopferte Thier zustand, und von welcher eben im letzteren Falle die handelnde Person als Opferer, sei es als laikaler, sei es als priesterlicher Opferer benannt wurde; denn die physische Vollziehung der Tödtung durch den Opfernden selbst war auch bei den alttestamentlichen Opfern weder nothwendig noch hinreichend, um seine Handlung zu einer Opferhandlung zu machen, da sie in seinem Auftrage oder mit seiner bloßen Bewilligung durch Andere vollzogen werden konnte, welche alsdann nur Gehülfen und Diener des Opferers, nicht selbst Opferer waren.

Vgl. *Thom.* l. c. a. 1. An dieser Stelle verwirft der hl. Thomas die Redeweise 1189
Einiger, daß Christus sich selbst „getödtet" habe, weil dieses nicht bloß ein machtvolles Eintretenlassen des von Anderen verursachten Todes, sondern eine direkte Verursachung des Todes bedeute. M. a. W. Christus hat sich in den Tod (se morti), nicht sich den Tod gegeben (mortem sibi intulit). Letzteres kann aus dem Worte ponam eam a memetipso nicht gefolgert werden, welches nach Joh. 10, 11 ff. analog zu verstehen ist, wie bei der Hingabe des Lebens von Seiten eines menschlichen Hirten nur unter Hinzunahme des machtvollen Fahrenlassens; es würde überdies den Begriff des erlittenen Todes aufheben und damit das so oft in der hl. Schrift wiederholte Wort unwahr machen, daß die Juden Christus getödtet hätten, also auch dieselben von dem äußerlich vollendeten Verbrechen des Gottesmordes freisprechen. Wenn freilich, was der hl. Thomas selbst als möglich und wahrscheinlich zugibt, Christus durch seinen Willen seinen Tod beschleunigt hätte (wie man aus der Verwunderung des Pilatus über den frühen Tod Christi oder auch aus der Bewunderung des Hauptmannes schließen will), würde man den Begriff der Selbsttödtung kaum umgehen können. Noch viel weniger, als von einer Tödtung Christi durch sich selbst, kann man von einem Selbstmorde Christi reden, da mit diesem Namen überhaupt eine unerlaubte Tödtung und insbesondere eine solche bezeichnet wird, welche auf die dauernde Vernichtung des Lebens des Getödteten hinzielt. Dagegen kann und muß man von Christus wohl sagen, er habe sich selbst geopfert und zwar nicht bloß inwiefern unter „opfern" der innere Akt der willigen Hingabe in den Tod verstanden, sondern auch inwiefern damit eine Bewirkung des Todes selbst verstanden wird; denn letztere wird unter jenem Namen nicht als physische, sondern bloß als moralische Ursächlichkeit vorgestellt, die dem Willensakte, wodurch über den Eintritt der Wirkung verfügt wird, inhärirt. Ebenso kann man von Christus auch sagen, er habe sich selbst „immolirt", weil die Im-

molation überhaupt die vom Willen abhängige äußere Veränderung einer Sache zum Zwecke des Opfers bezeichnet; und einigermaßen auch: er habe sich selbst „geschlachtet" (mactavit), weil „schlachten" in der Opfersprache nicht nur nicht eine unerlaubte und auf dauernde Zerstörung des Lebens gerichtete Tödtung ausdrückt, sondern vielmehr eine durch den Willen eines Opfernden herbeigeführte Tödtung auf dem Wege des Blutvergießens bezeichnet. Vgl. *Thom.* q. 47 a. 1, dazu *Medina* und *Tolet.*, *Suarez* p. II. disp. 38 sect. 1.

1190 Wenn man in dem Ausdruck *ponere animam* unter *anima* die Substanz der Seele in sich versteht, muß man allerdings mit *Aug.* (s. oben n. 496 und *Lomb.* dist. 21; dazu *Bonav.* u. *Thom.* 3 q. q. 5 a. 3 ad 1) das ponere animam, wie auch das iterum sumere als einen von Seiten des Leibes durch die Gottheit gesetzten Akt auffassen. Indeß ist, wie Cajetan zu Thom. l. c. treffend hervorhebt, jene Deutung der anima nicht nöthig und nicht einmal ganz sachgemäß; anima ist vielmehr hier (entspr. dem hebr. נֶפֶשׁ) das animalische Leben (oder die Belebung) des Leibes, welches von der geistigen Seele Christi mit göttlicher Macht sowohl für sich selbst als für ihren Leib preisgegeben und wiedergewonnen wird. Dementsprechend ist auch das Hingeben (tradere) der *anima* als ein Preisgeben derselben in die Zerstörung, obgleich beim Menschen ebenfalls durch Trennung der Substanz der Seele vom Leibe vollzogen, formell wohl zu unterscheiden von dem Hingeben (tradere) des *spiritus* an Gott zur Erhaltung und Beseligung desselben. Das erstere für sich allein findet auch bei der Tödtung eines bloßen animal statt, dessen Leben im Tode, und so auch im Opfertode, untergeht; und gerade dieses ist es, worauf es auch beim Tode Christi als einem Opfertode ankommt.

1191 3. In Betreff der menschlichen Ursachen des Todesleidens Christi sind folgende Punkte hervorzuheben. a) Neben den unmittelbar ausführenden Organen treten hier drei Arten von moralischen Ursachen auf, deren Thätigkeit in der hl. Schrift als traditio bezeichnet wird: der Jünger Christi, der ihn, jedoch ohne Beabsichtigung seines Todes, den Juden — die Volksgenossen Christi, die, seinen Tod aus Haß betreibend, ihn der heidnischen Obrigkeit — und diese Obrigkeit selbst, die aus Nachgiebigkeit gegen die Juden durch den Befehl der Kreuzigung Christus dem Willen der Juden und den Händen der Schergen überlieferte. — b) Die Einwirkung menschlicher Ursachen war überhaupt nothwendig, d. h. unentbehrlich, wenn Christus eines gewaltsamen und schmachvollen Todes sterben sollte. Daß dieselben durch ihre Einwirkung sündigten und zwar die schwerste Sünde begingen, hat bloß zur Folge, daß Gott diese Einwirkung nicht direkt herbeiführen, sondern bloß zulassen konnte, nicht aber, daß Gott deren Zulassung und Erfolg nicht auf die Erzielung eines größeren Gutes hinordnen durfte. Vielmehr gehört es eben zur wunderbaren Fügung der göttlichen Vorsehung, daß sie bei dem Opfer, welches Christus zur Tilgung der Sünde für die Sünder darbrachte, auch Sünder, und zwar durch eine Sünde der schauerlichsten Art, wenigstens materiell, mitwirken ließ und so die Sünde selbst sich zur Tilgung der Sünde dienstbar machte. — c) Die Sünde der menschlichen Verfolger Christi war objektiv eine einzig schwere Sünde, indem sie in der ungerechten Tödtung nicht nur eines unschuldigen Menschen, sondern Gottes, d. h. einer in der Menschheit subsistirenden göttlichen Person, bestand, hiedurch aber eine Beleidigung Gottes enthielt, welche im Unterschied von allen anderen Sünden, die Gott bloß äußerlich treffen, ein Eingriff in das Innere einer göttlichen Person war. In beiden Beziehungen aber war sie auch subjektiv schuldbar, weil Christus sich hinreichend als Gottes Sohn zu erkennen gegeben hatte (Joh. 15, 24 ff.). Wie jedoch Christus am Kreuze

für seine Verfolger betete quia nesciunt, quid faciunt: so muß angenommen werden, daß bei denselben mehr oder weniger eine, allerdings ebenfalls schuldbare, Unkenntniß der Gottheit Christi obgewaltet habe, daß jedenfalls die Verfolgung direkt nicht auf die göttliche Person als solche, sondern auf den Menschen gerichtet war und so auch nicht aus förmlichem Gotteshaß hervorging, sondern aus Neid und Eifersucht über die menschlichen Handlungen Christi und die präsumirte Anmaßung göttlicher Hoheit von Seiten eines Menschen. Bei den Anführern der Juden war diese Unkenntniß jedenfalls eine ignorantia *affectata*, beim jüdischen Volke und noch mehr bei den Heiden eine weniger schuldbare Unkenntniß, wenigstens bezüglich des streng göttlichen Charakters der Person Christi, während sie bezüglich des messianischen Charakters Jesu immerhin in hohem Grade schuldbar war.

Vgl. *Thom.* l. c. a. 5—6, dazu *Suarez* hic u. disp. 31 sect. 3. Die wichtigste 1192
einschlägige Schriftstelle ist Joh. 15, 21: Haec facient vobis propter nomen meum, quia nesciunt eum, qui misit me [d. h. Deum ut Patrem meum me mittentem]. Si non venissem et locutus fuissem, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo. Qui me odit, et Patrem meum odit [quia in me odit Filium ipsius Patris]. Si opera non fecissem in eis, quae nemo alius facit, peccatum non haberent; nunc autem et viderunt et [tamen] oderunt et me et Patrem meum, vgl. *Tolet.* in h. l. Auch I Cor. 2, 8 läßt sich hierhin beziehen, wenn, was jedoch nicht sicher, unter den principes hujus saeculi die Anführer der Juden zu verstehen sind.

IV. Die menschlichen Ursachen des Leidenstodes Christi waren ihrerseits 1193
wieder nur die Organe Satans, aus dessen Inspiration sie handelten, wie die hl. Schrift bezüglich des die Juden bewegenden Gotteshasses und des ersten Schrittes zur Ausführung der Verfolgung Christi, des Verrathes des Judas, ausdrücklich zu verstehen gibt und die VV. mit großem Nachdruck hervorheben. Diese Thatsache erscheint bei den VV. besonders unter dem schon im Protoevangelium (oben n. 51) angedeuteten Gesichtspunkte, daß Christus in seinem Leidenstode einen siegreichen Kampf mit Satan bestand, worin Satan gerade durch den von ihm herbeigeführten Tod des Leibes Christi (das Durchbohren der Ferse des Weibessamens) von Christus vollständig besiegt und seiner Herrschaft beraubt wurde (das Durchbohren des Hauptes der Schlange) und so kraft göttlicher Fügung gerade durch seine vollendete Bosheit sich selbst um seine Herrschaft brachte oder mit der Einbohrung seines Stachels in Christus denselben verlor. Nach vielen Aeußerungen in den Evangelien ist als gewiß anzunehmen, daß Satan die Gottheit Christi, wenn nicht von Anfang, so doch später deutlich erkannte; alsdann aber ist klar, daß er den Tod Christi gerade kraft seines Gotteshasses beabsichtigte, um dadurch in der einzig ihm möglichen Weise Gott selbst zu tödten. Wenn gleichwohl der Apostel I Cor. 2, 8 (nach einer wahrscheinlichen Erklärung) von den Geistern der Hölle sagt, daß sie das Geheimniß Gottes nicht erkannt hätten, sonst würden sie den Herrn der Glorie nicht gekreuzigt haben: so bezieht sich diese Unkenntniß wohl zunächst auf das Geheimniß der Erlösung und ihrer Wohlthaten. Und in diesem Sinne äußern sich auch häufig die VV., wenn sie davon reden, daß der Teufel bei der Einbohrung seines Stachels in Christus auf die verborgene Gottheit gestoßen sei und so sich selbst betrogen habe oder auch von Gott getäuscht worden sei (s. *Suarez* disp. 31 sect. 3).

1194 V. Die besondere Form des Leidenstodes Christi und ihre spezielle Zweckmäßigkeit läßt sich im Wesentlichen nach folgenden drei Gesichtspunkten beleuchten, die in dem Begriffe des Kreuzestodes sich von selbst darbieten und (wenn auch nicht ganz in derselben Ordnung) an die drei Ausdrücke des Symbolums: crucifixus, passus, mortuus als nähere Erklärung derselben anknüpfen lassen. Es kommt nämlich in Betracht 1) der Tod, und zwar als ein gewaltsamer und blutiger, in Form der schimpflichsten Strafe angethaner Tod; 2) das Leiden als ein Complex zahlloser, mannigfaltiger und außerordentlicher Leiden, und endlich auch 3) das Leidenswerkzeug, als ein ganz eigenartiges, welches in engster Beziehung zu der Bedeutung und den Zwecken des Leidens und Todes Christi steht.

1195 1. Der Tod Christi war insofern ein natürlicher Tod, als er auf natürlicher Empfänglichkeit beruhte und durch natürliche Wirksamkeit natürlicher Ursachen erfolgte. Aber im Gegensatz zu demjenigen „natürlichen" Tode, welcher durch innere natürliche Ursachen, wie Krankheit oder Altersschwäche, erfolgt, war es kein natürlicher, sondern ein gewaltsamer und zwar durch Blutvergießung herbeigeführter Tod. Und ein solcher mußte es sein. Denn wenn schon eine andere Todesform ebenfalls zum großen Theil den Zwecken des Todes Christi entsprochen hätte — als da sind: die Abbüßung der Sünde und die Vorbildung der Vernichtung der Sünde, Trost und Beispiel für die Menschen in der Ertragung des Todes (3 p. q. 50 a. 1) —: so entsprach er doch nicht allen Zwecken und insbesondere nicht der Würde Christi (s. o. n. 1148). Der Würde Christi und seinen Zwecken entsprach es vielmehr, daß er eine Form des Todes wählte, worin nicht nur die erwähnten Zwecke in vollkommenster Weise erreicht würden, sondern a) die freie Uebernahme des Todes auch äußerlich hervorträte; worin insbesondere b) der Tod Christi, statt in Folge natürlicher Schwäche, in Folge der Vertheidigung der Wahrheit und Gerechtigkeit sowie seiner eigenen göttlichen Würde, und mithin in Folge der treuen Ausführung seiner göttlichen Mission einträte und so in sich selbst den Charakter des Martyrer- und Heldentodes hätte; worin c) der Tod einerseits Gott gegenüber vollkommen den Charakter eines blutigen Opfers ausprägte, und andererseits als ein solcher erschiene, der im Kampfe mit der Sünde durch die Sünder, bes. im Kampfe mit dem Satan durch diesen, herbeigeführt worden. — Die Gewaltsamkeit des Todes ist aber in concreto näher bestimmt durch seine Eigenschaft als *supplicium*, d. h. durch seine Verhängung als Strafe wegen angemaßter Gottgleichheit von Seiten eines menschlichen Gerichtes und die damit vollendete Schimpflichkeit desselben. Diese Eigenschaft entsprach dem doppelten Zwecke, daß der Tod Christi auch äußerlich als Uebernahme der Strafe für die Sünde, und zwar vorzüglich für das in der Sünde enthaltene anmaßende Streben nach Gottgleichheit, sich darstellen und zugleich eine dem Hochmuthe des Sünders entsprechende Tiefe der Verdemüthigung enthalten sollte.

1196 Die TT. (bes. *Medina* und *Suarez* zu q. 50 a. 1) bemerken, daß beim Tode Christi in eigenthümlicher Weise die je nach der Deutung der Worte entgegengesetzten Prädikate der mors naturalis, violenta, voluntaria und miraculosa zusammentreffen. Die letztere

Eigenschaft ist jedoch nur so zu verstehen, daß der Tod Christi wegen der Wundermacht seines Willens, anders als bei den natürlichen Menschen, nicht die unbedingt nothwendige Folge der natürlichen Empfänglichkeit Christi und der äußeren Gewalt gewesen und auch von einer Bethätigung jener Wundermacht begleitet gewesen ist.

2. Das dem Tode vorhergehende Leiden Christi war, soweit 1197
es rein körperlich, ebenfalls ein gewaltsames, aber zugleich ein durch frei erzeugte innere Schmerzen verstärktes und erhöhtes Leiden. Ueberhaupt wirkten bei dem Leiden Christi nach dem Berichte der hl. Schrift so viele und verschiedenartige äußere und innere Ursachen zusammen, daß man sagen kann: 1) Christus habe dem Gegenstande oder der Art des Leidens nach formell oder virtuell ebenso alle Arten von Leiden erduldet, wie er auch an allen Gliedern seines Leibes, an allen Sinnen und allen Kräften seiner Seele gelitten, und sein Leiden sei mithin objektiv und subjektiv ein so allgemeines und umfassendes gewesen, wie es im gegenwärtigen Leben ein menschliches Leiden, unbeschadet vollkommener Vereinigung des Geistes mit Gott und der vollkommenen Ordnung der Seelenkräfte, sein kann. Insbesondere hat Christus formell alle Gattungen, wenn auch nicht alle Unterarten, von körperlichen und geistigen Leiden erduldet, welche von außen durch Menschen zugefügt werden können, und in welchen virtuell oder äquivalent alle durch Krankheiten entstehenden körperlichen Schmerzen enthalten sind. Dagegen durfte und konnte er nicht diejenigen geistigen Leiden erdulden, welche auf Ungewißheit über die Huld Gottes oder den Ausgang des Leidens beruhen oder gar das Bewußtsein, von Gott gehaßt zu werden, Verzweiflung u. dergl. einschließen. Ueberdieß ist 2) gemäß der einstimmigen Lehre der Heiligen und der TT. als gewiß anzunehmen, daß der Leidensschmerz Christi dem Grade nach nicht nur überhaupt außerordentlich groß, sondern schlechthin der größte war, den je ein Mensch im gegenwärtigen Leben empfunden hat oder noch empfinden kann. Dieß ist gewiß und evident bezüglich der Trauer seiner Seele über die Sünden der ganzen Welt als Uebel Gottes und der Menschen, da dieselbe im Verhältniß zu seiner vollkommensten Erkenntniß von der unendlichen Größe dieses Uebels und zur unvergleichlichen Größe seiner Heiligkeit und Liebe stand und daher ohne Frage größer war, als der Reueschmerz irgend eines Menschen (und zwar nicht nur auf Erden, sondern auch im Fegfeuer), und auch als irgend ein anderweitiger Seelenschmerz, welcher von Menschen auf Erden empfunden werden kann. Dagegen ist es nicht so evident und sicher, daß auch der körperliche Schmerz Christi für sich allein größer war, als irgend ein menschlicher Schmerz im gegenwärtigen Leben, geschweige ebenso groß, wie die poena sensus bei den Verdammten. Nichtsdestoweniger läßt sich das Erstere mit guten Gründen annehmen. Es ergibt sich insbesondere schon aus den äußeren Ursachen des körperlichen Leidens Christi, aus seiner inneren Disposition zu demselben und aus der Rückwirkung der geistigen Leiden auf die körperlichen. Ueberdieß aber ergibt es sich auch aus den Finalgründen des Leidens Christi, welches die allseitig vollkommenste Genugthuung für die Sünde, das abschreckendste Bild ihrer Strafwürdigkeit, das höchste Unterpfand der göttlichen Liebe und das vollkommenste Beispiel der Starkmuth und Geduld im Leiden sein sollte.

Eben diese Finalgründe erklären zugleich auch die Angemessenheit des Umfanges und der Mannigfaltigkeit der Leiden Christi.

1198 Die katholischen TT. heben ausdrücklich hervor, daß 1) wenigstens gar kein Grund vorliege, bei den Leiden Christi auf Seite der direkten Ursachen noch eine andere Einwirkung des Teufels anzunehmen als diejenige, welche vermittelst der von ihm inspirirten Menschen geübt wurde; höchstens kann man den von Christus geistig erkannten Hohn und Spott der Hölle dahin rechnen; 2) daß ebenso kein Grund vorliege zur Annahme, Gott habe noch in anderer Weise auf die Leiden Christi eingewirkt als durch die Nichtverhinderung des Leidens und die Entziehung des Trostes, worin eben jene Verlassenheit besteht, über welche Christus am Kreuze klagte; und endlich 3) daß die Leiden Christi weder nach Art noch nach Grad in Parallele zu setzen seien mit Leiden der Verdammten in der Hölle, sondern zunächst nur mit den Leiden gerechter Menschen in diesem Leben, und nur einigermaßen auch mit den Leiden des Fegfeuers, weil es sich eben um kein einfaches Strafleiden, sondern um ein genugthuendes Leiden handle; und aus demselben Grunde heben die TT. mit besonderem Nachdruck den Schmerz Christi über die Sünde hervor. — Dagegen haben die Reformatoren, besonders die Calviner und am stärksten Calvin selbst, mit besonderer Vorliebe betont, daß Christus höllische Qualen erduldet habe und erdulden mußte, um die ganze und volle Strafe der Sünde auf sich zu nehmen. Hierzu rechneten sie das Gefühl des Zornes Gottes, der sich auf Christus abgeladen, sodann eine Bedrängniß durch den Teufel, und zum Theil auch (bes. Calvin) das Gefühl der Verzweiflung Christi an seinem Heile; und wie sie bei den übrigen Menschen sehr viel von der Angst des Sünders vor Gott, aber wenig von der Reue desselben reden, so tritt ihnen auch bei Christus die Angst vor dem Zorne Gottes an die Stelle der aus der höchsten Liebe Christi zu Gott hervorgehenden und mit der höchsten Gewißheit der Liebe Gottes gegen ihn verbundenen Trauer über die Sünde. Offenbar wird hier mit der ethischen Bedeutung auch der ethische Charakter des Leidens Christi und die Würde seiner Person vollständig verkannt; und wenn mit den Worten Ernst gemacht, wenn bes. von der Verzweiflung Christi oder auch nur einer Anwandlung dazu gesprochen wird, verfällt man in grobe Blasphemie. Ueber die von Calvin hier angezogenen dolores inferni Apg. 2 s. unten n. 1221. Näheres über diese Lehren der Reformatoren bei *Bellarmin* de Christo l. 4 cap. 8.

1199 Ueber die Universalität des Leidens Christi s. *Thom.* 3 p. q. 46 a. 5: Passiones humanae possunt considerari dupliciter. Uno modo quantum *ad speciem;* et sic non oportuit Christum pati omnem passionem, quia multae passionum species sibi invicem contrariantur, sicut combustio in igne et submersio in aqua . . . Sed *secundum genus* passus est *omnem passionem humanam* — ab extrinseco illatam . . . Quod quidem potest considerari tripliciter. (1) Uno modo ex parte *hominum, a quibus* passus est. Passus est enim aliquid a Gentilibus et Judaeis, a masculis et feminis[1] . . . a principibus et ministris eorum et a popularibus . . . a familiaribus et notis . . . (2) Alio modo patet idem ex parte *eorum (bonorum), in quibus* homo potest pati . . . in amicis eum deserentibus . . . in fama . . . in honore et gloria . . . in rebus, per hoc quod etiam vestibus spoliatus est . . . in anima per tristitiam, taedium et dolorem, in corpore per vulnera et flagella. (3) Tertio potest considerari quantum *ad corporis membra* et sensus . . . Die Universalität des Leidens Christi entspricht hinsichtlich seines sühnenden und abschreckenden Charakters auch den verschiedenen Hauptformen der Sünden, namentlich hinsichtlich der Ursachen, die dazu verleiten, und der Güter, die dazu reizen oder in denselben mißbraucht werden.

1200 Ueber den Größengrad des Leidensschmerzes s. *Thom.* a. a. O. a. 6: Uterque dolor — sensibilis et interior — in Christo fuit maximus inter dolores praesentis vitae propter quattuor. *Primo* propter *causas doloris;* nam doloris sensibilis causa

---

[1] Es ist jedoch sehr bedeutsam, daß das weibliche Geschlecht an der Verursachung des Leidens des Herrn den geringsten Antheil hatte — selbst die Magd, welche Petrus denuncirte, erscheint nicht direkt dabei betheiligt — sondern durchweg mitleidend auf seiner Seite; s. Oswald a. a. O. S. 103 Anm.

fuit generalitas passionis . . . genus acerbissimum mortis . . . diuturnitas passionis . . .; doloris interioris causa fuerunt peccata totius generis humani . . . casus Judaeorum et aliorum in morte ejus delinquentium . . . et etiam amissio vitae corporalis . . . *Secundo* ex *perceptibilitate patientis* et secundum animam et secundum corpus . . . *Tertio* ex *doloris et tristitiae puritate* . . . *Quarto* ex hoc quod passio illa a Christo fuit assumpta voluntarie propter *finem* liberationis hominum a peccato; et ideo tantam quantitatem doloris assumpsit, quae esset proportionata magnitudini fructus, qui inde consequebatur.

Der deutlichste, thatsächliche Beweis der einzigen Größe des Leidens Christi ist der 1201
blutige Schweiß am Oelberge, Luk. 22, 44: et factus est sudor ejus sicut guttae sanguinis decurrentis in terram (die Stelle fehlte zwar schon zur Zeit des hl. Hieronymus und Hilarius in einigen Handschriften, wird aber bereits von den ältesten Kirchenvätern Justin, Irenäus, Hippolytus citirt). Das *sicut* (ὡσεὶ) schließt nicht aus, daß der Schweiß wirklich Blut enthalten habe; es bezeichnet im Gegentheil technisch genau, der natürliche Schweiß sei so mit Blut untermischt gewesen, daß er wie reine Blutstropfen sich darstellte. Dieser blutige Schweiß war nicht in sich selbst ein Wunder, sondern die natürliche Folge der außerordentlichen, durch die übernatürliche Erkenntniß Christi gesteigerten inneren Leiden (insofern allerdings Wirkung einer wunderbaren Ursache); und zwar entsprang er wohl auch nicht einfach aus dem Drucke dieser Leiden, namentlich aus der Furcht vor den bevorstehenden Leiden, sondern zugleich aus der übernatürlichen Energie, mit welcher Christus sich dasselbe vorhielt und seine Natur gleichsam zwang, demselben entgegenzugehen, oder aus einer „Agonie" im strengsten Sinne des Wortes. In diesem Sinne ist es wohl auch zu verstehen, wenn *Hil.* de Trin. l. 10 n. 41 den Blutschweiß nicht als Folge der Schwäche der Natur, sondern als ein Werk der Kraft bezeichnet, indem er sagt: Sudorem vero nemo audebit infirmitati deputare, quia et contra naturam est sudare sanguinem, neque infirmitas est, quod potestas non secundum naturae consuetudinem gessit. Vgl. über den Blutschweiß bes. *Suarez* disp. 34 sect. 2. — Ueberhaupt bietet das freiwillig anticipirte Leiden Christi am Oelberge in vielfacher Beziehung eine Illustration des eigenthümlichen Charakters seiner Leiden, insbes. in Bezug auf die Freiwilligkeit derselben und die freiwillige Mitwirkung Christi zu denselben, und weiterhin auch eine Ergänzung der übrigen Leiden hinsichtlich der Vorbildlichkeit für uns, speziell hinsichtlich der inneren und vor den Augen der Welt verborgenen Leiden.

3. Das Kreuz als Werkzeug des Leidens und Todes Christi 1202
hat seine Bedeutung zunächst darin, daß der Tod am Kreuze die schmerzlichste und schimpflichste Todesart und speziell Verbrechertod, also vorzüglich zum Sühnetod geeignet war. Insbesondere war das Aufhängen der Hingerichteten am „Holze" nach dem mosaischen Gesetze, als vollendeter Ausdruck ihrer Ausstoßung aus dem Volke Gottes und Symbol ihrer Belastung mit dem Fluche Gottes, dem ewigen Tode (Deut. 21, 23; vgl. Gal. 3, 13), ebenso das spezifische Charakteristikum der Todesstrafe für die Uebertretung des mosaischen Gesetzes, resp. für die persönliche Sünde überhaupt, wie der Tod schlechthin die Strafe der Geschlechts- resp. der Erbsünde. Zugleich aber repräsentirte der Tod am „Holze" auch die genugthuende Uebernahme der Strafe für die Geschlechtssünde, inwiefern diese eben am Holze geschehen war. Außer dieser mehr negativen Bedeutung hat jedoch das Kreuz nach der Erklärung der hl. Schrift und der Väter als Werkzeug des Leidens Christi auch eine sehr reiche positive Bedeutung in der deutlicheren und plastischen symbolischen Darstellung der übernatürlichen Kraft und Wirksamkeit des Todesleidens Christi, sowohl als Holz, wie als erhöhtes und erhöhendes Holz, sowohl hinsichtlich seiner eigenen Form und der dadurch bedingten Haltung des

Leibes des Gekreuzigten, wie hinsichtlich der regungslosen Befestigung desselben. So stellt es Christum dar als den Antitypus des durch den Genuß vom verbotenen Baume verlorenen Baumes des Lebens; so ist es ferner zugleich der Lehrstuhl und der Siegesthron Christi, resp. seine Fahne und sein Schwert im Kampfe mit der Hölle, und insbesondere sein zwischen Erde und Himmel aufgerichteter Altar der Versöhnung, auf welchem die Sünde der Welt hinweggenommen und der Schuldbrief der Sünder ausgelöscht und zerrissen wird; so ist es in den ausgestreckten Armen Christi das Symbol seiner allumfassenden, Alles an sich ziehenden Liebe und der Universalität der Versöhnung; so ist es endlich in der Annagelung der Glieder Christi Symbol der vollkommensten Resignation und Hingabe seiner selbst an Gott, und symbolisches Vorbild „der Kreuzigung des Fleisches der Sünde" durch die Fesselung und Niederhaltung (κατέργησις) seiner Begierden (Röm. 6, 6 u. 12; Gal. 5, 24). Wie es überdieß den Gekreuzigten als den Abscheu der Welt darstellt, so soll es auch Vorbild sein desjenigen Abscheus, welchen die Welt gegen die wahren Nachfolger Christi, und diese hinwiederum vor der Welt haben würden (Gal. 6, 16).

1203 Vgl. *Thom.* l. c. a. 4 (dazu *Suarez* und die von ihm citirte Literatur): Convenientissimum fuit Christum pati mortem crucis: 1) propter *exemplum virtutis* . . . ut *nullum genus mortis* homini timendum esset; 2) quia hoc genus mortis maxime conveniebat *satisfactioni* pro peccato primi parentis sumentis pomum de *ligno* vetito; 3—5) ad *praefigurandos effectus salutares*, sc. sanctificationem totius mundi, iter ad coelum, tractionem omnium ad Christum; 6) ad designandas diversas virtutes; 7) quia hoc genus mortis *plurimis figuris respondit* (e. gr. arcae Noe, virgae Moysis, arcae testamenti).

1204 Sehr treffend hebt *Thom.* l. c. aa. 9—11 auch die theologische Bedeutung der äußeren Umstände der Kreuzigung Christi hervor, nämlich der Umstände der Zeit (Ostern der Juden — wegen der Typik und des Zusammenflusses zum Feste; Frühlingsäquinoctium — Beginn des neuen Lebens der Natur; sechster Wochentag — Tag der Erschaffung des Menschen), des Ortes (Jerusalem — der Stadt des typischen Priester- und Königthums; auf einem Berge unter freiem Himmel — Opfer für die ganze Welt) und der Leidensgenossen — der Kreuzigung zwischen zwei Räubern. Durch letzteren Umstand wurde das Todesleiden von Seiten Christi deutlicher als ein Erleiden der Sündenstrafen mit den Sündern und für die Sünder dargestellt. Die Bekehrung und Begnadigung des einen Räubers zeigt sofort die Wirksamkeit des Todes Christi und deren Ausdehnung selbst auf die verworfensten Sünder, wenn diese nur wollen, während die Verstockung des anderen Räubers anzeigt, daß nicht alle Sünder der vollen Wirksamkeit des Todes Christi theilhaft werden. Auf diese Weise wird die Kreuzigung Christi zwischen den Räubern zum Ausdruck seines Verhältnisses zur ganzen Menschheit und insbesondere ein Vorbild des jüngsten Gerichtes. — Eine noch wichtigere und tiefergreifende theologische Bedeutung hat übrigens die Gegenwart der Mutter Christi unter dem Kreuze, weil sie bei dem Opfer, das für die ganze Menschheit dargebracht wurde, diese Menschheit wie in der Darbietung der victima, so auch im Mitleiden mit der victima repräsentirte und so förmlich bei dem Opfer mitwirkte. Näheres darüber in der Mariologie.

1205 VI. In Verbindung mit dem Tode Christi steht ein Ereigniß, welches der Evangelist Johannes mit besonderem Nachdruck hervorhebt und dessen hohe dogmatische Bedeutung auch daraus hervorgeht, daß es vom Concil von Vienne zum Gegenstande einer ausführlichen dogmatischen Definition gemacht worden ist. Dieses Concil definirte nämlich gegen Johannes Petrus Oliva, daß nach dem ausdrücklichen Berichte der Evangelisten die Durchbohrung der Seite Christi mit der Lanze nicht vor, sondern nach dem Tode

Christi erfolgt sei, und erklärte zugleich, die Bedeutung dieses Ereignisses liege darin, daß die Ergießung von Blut und Wasser aus der geöffneten Seite, als Erfüllung des in der Bildung Eva's aus der Seite des schlafenden Adam enthaltenen Typus, die Wirksamkeit des vollendeten Leidenstodes Christi versinnbilden sollte. Die VV. haben schon von den ältesten Zeiten her oft auf diese Bedeutung aufmerksam gemacht und namentlich hervorgehoben, daß das Wasser und Blut die sakramentalen Lebenselemente der Kirche, d. h. das reinigende und geistig gebärende Wasser der Taufe und die geistliche Nahrung der Eucharistie, vorgebildet hätten. Wie aber dieser Bedeutung entsprechend die Durchbohrung der Seite Christi nicht nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge, sondern durch eine besondere göttliche Fügung herbeigeführt wurde: so würde auch die Ergießung von Blut und Wasser dieser Deutung um so mehr entsprechen, wenn, wie katholischerseits wohl in der Regel angenommen worden ist, die Ergießung von Blut und Wasser, und zwar von wahrem Wasser, nicht in natürlicher Weise, sondern durch ein Wunder erfolgt ist. Jedenfalls ist für die mystische Bedeutung des Ergusses vorauszusetzen, daß das Wasser wahres Wasser gewesen und nicht etwa bloß eine irgendwie wasserähnliche Flüssigkeit, was vor dem Concil von Vienne schon Innocenz III. in einer Dekretale nachdrücklich hervorgehoben hatte.

Die Definition des *Conc. Vienn.* (Clement. de summa Trin.) lautet: Confitemur 1206
. . . quod in hac assumpta natura ipsum Dei Verbum pro omnium operanda salute non solum affigi cruci et in ea mori voluit, sed etiam emisso jam spiritu perforari lancea sustinuit corpus suum, ut exinde profluentibus undis aquae et sanguinis formaretur unica et immaculata ac virgo sancta mater Ecclesia, conjunx Christi, sicut de latere primi hominis soporati Eva sibi in conjugium est formata, ut sic certae figurae primi et veteris Adae, qui secundum Apostolum est forma futuri, in nostro novissimo Adam veritas responderet. Haec est, inquam, veritas, illius praegrandis aquilae vallata testimonio, quam propheta vidit Ezechiel animalibus caeteris evangelicis transvolantem, b. Joannis videlicet, apostoli et evangelistae, qui, sacramenti hujus rem gestam narrans et ordinem, in Evangelio suo dixit (folgt Joan. 19, 33—35). Nos igitur ad tam praeclarum testimonium ac ss. Patrum et Doctorum communem sententiam . . . aciem convertentes, declaramus: praedictum apost. et evang. Joannem in praemissis factae rei ordinem tenuisse, narrando, quod *Christo jam mortuo* unus militum lancea latus ejus aperuit. Ueber das wahre Wasser s. *Innoc. III.* cap. In quadam (8) de missae celebr. l. 3 tit. 41. Er verwirft speziell, daß die betr. Flüssigkeit phlegma (Schleim) gewesen. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß dieselbe serum, d. h. die bei der Gerinnung des Blutes sich ausscheidende gelbliche Flüssigkeit, gewesen sei, weil diese zwar nicht ganz reines, aber doch im Wesentlichen wahres Wasser ist. — Was die Uebernatürlichkeit des Vorganges betrifft, so wurde dieselbe von Calvin bestritten, und auch neuerdings hat man sich darauf berufen, daß nach Zeugniß der Aerzte die Ansammlung von Wasser im Perikardium bei vielen Sterbenden erfolge. Indeß dürfte medicinisch wohl kaum mehr behauptet werden können, als daß so reichliches und zumal wahres Wasser, wie hier angenommen werden muß, natürlicher Weise entweder nur in Folge einer längeren Krankheit vor dem Tode sich ansammelt (denn die gewöhnliche Menge beträgt kaum einen Theelöffel voll), oder erst längere Zeit nach dem Tode vom Blute sich ausscheidet, wenn dasselbe gerinnt, aber damit auch aufhört flüssig zu sein. Beide Umstände treffen aber bei Christus nicht zu, da bei ihm keinerlei Krankheit angenommen werden darf, der Lanzenstich aber in kürzester Frist nach dem Tode erfolgte und das Blut noch flüssig war. Uebrigens ist zwar aus den Umständen nothwendig mit der gewöhnlichen Anschauung anzunehmen, daß der Lanzenstich bis ins Herz Christi gedrungen sei; dagegen ist es unsicher, ob die rechte oder die linke Seite durchbohrt worden sei. Die für Ersteres sprechende Angabe der äthiop. Uebers. und zweier

apokrypher Evangelien scheint einen historischen Anhalt zu haben. Eine Dichtung oder willkürliche Annahme wäre, um die Durchbohrung des Herzens anschaulicher zu machen, eher auf die Annahme der linken, als auf die der rechten Seite verfallen.

§ 258. Der Zwischenzustand Christi während der Trennung seiner Seele von seinem Leibe — im Grabe und in der Unterwelt.

Literatur. *Lomb.* l. 3 dist. 22, dazu *Bonav.; Thom.* 3 p. q. 50—52. Ueber die Höllenfahrt Christi zu Thom. l. c. *Valentia, Suarez; Bellarmin* de Christo l. 4; *Petav.* l. 13 c. 16—18; *Koerber,* Kath. Lehre von der Höllenf. J. Chr. (Landshut 1860); Fuchs (Freib. Lex. h. a.); Hundhausen, Commentar zu I Petri 3, 18 f. (hier S. 342 weitere Lit. verzeichnet); Oswald II. § 6.

1207 I. Der Zwischenzustand Christi zwischen seinem irdischen und seinem verklärten Leben besteht in dem zeitweiligen getrennten Dasein seines Leibes und seiner Seele.

Daß durch den Tod Christi Leib und Seele nur von einander, nicht aber auch von der göttlichen Person getrennt wurden, ist oben n. 494 ff. gezeigt, und ebenso, wie Christus darum zwar nicht im strengen Sinne des Wortes, aber doch in einem volleren Sinne, als es bei den natürlichen Menschen nach dem Tode der Fall ist, fortgefahren habe, Mensch zu sein. Aus dem Fortbestande der hypostatischen Union folgt insbesondere 1), daß bei Christus, anders als bei den natürlichen Menschen, sowohl dort, wo der Leib, wie dort, wo die Seele sich befand, die Person Christi selbst anwesend war, und zwar ihrer ganzen Persönlichkeit nach, obgleich nicht ihrem ganzen materiellen Umfange nach (Tot*us* Christus in sepulchro et totus in inferno, sed non tot*um*, quod est Christus). Es folgt ferner 2), daß der Zustand des Leibes, wie die Thätigkeiten der Seele, nicht minder als vor dem Tode (und darum in ganz anderer Weise, als beim natürlichen Menschen), der Person Christi angehörten, und daß ebenso das persönliche Prinzip in Christus fortfuhr, den Leib wie die Seele mit seiner göttlichen Herrlichkeit und Kraft auszurüsten. Hieraus aber folgt 3), daß bei dem Leibe und der Seele Christi das, was während ihrer Trennung an ihnen und durch sie geschah, ebenso einen göttlichen Charakter, d. h. eine göttliche Würde und Kraft hatte, wie das, was früher an beiden und durch beide in ihrer Vereinigung geschehen (vgl. *Thom.* q. 50 a. 6 u. q. 52 a. 4).

1208 Wie der Eintritt des Todes der letzte Akt der Erniedrigung Christi, so war auch der daraus hervorgegangene Zustand der Menschheit Christi, soweit er als Todtsein zu bezeichnen ist, ein Zustand der Niedrigkeit, in welchem Christus das Loos der übrigen Menschen theilen wollte. Dieser Charakter kommt jenem Zustande zunächst und schlechthin zu bezüglich des Leibes Christi, der seines ganzen Lebens beraubt war; bezüglich der Seele jedoch nur beziehungsweise, inwiefern sie nicht mehr ihr leibliches Leben ausüben konnte, während sie andererseits durch die Befreiung von dem leidensfähigen Leibe sofort in einen höheren Zustand einging.

1209 II. In der gegenwärtigen Form des apostolischen Symbolums ist in den Worten *sepultus, descendit ad inferos* das Geschick sowohl des Leibes wie der Seele Christi nach dessen Tode bedeutungsvoll charakterisirt.

Es wird damit ausgesprochen: wie in Bezug auf den Todeszustand selbst, so habe Christus auch in Bezug auf den Aufenthaltsort des Leibes und der Seele in liebevoller Herablassung bis zum Ende dasjenige Geschick theilen wollen, welchem die Menschen natürlicher Weise nach ihrem Tode verfallen; und wie er zu den Todten gezählt werden wollte, so habe er auch als Todter zu den Todten nicht minder, als früher als Lebender zu den Lebenden, hinabsteigen wollen, um eben in und aus der Tiefe dieser Erniedrigung seine eigene Erhöhung und die der Menschen zu beginnen.

In der ursprünglichen Form des apost. Symbolums und ebenso in den 1210
meisten anderen Symbolen bis zum 6. oder 7. Jahrh. stehen die Worte descendit ad inferos noch nicht, mit Ausnahme der Form von Aquileja, in welcher Rufin schon im 4. Jahrh. den Ausdruck constatirt. Der leitende Gedanke bei der ursprünglichen Fassung war offenbar, bis zur Himmelfahrt Christi die äußerlich sichtbaren, resp. die an Christus als dem fleischgewordenen Logos hervortretenden, Momente seines Lebens hervorzuheben, wobei sich an das Begräbniß naturgemäß die Auferstehung als Auferstehung aus dem Grabe anschloß. Nachdem aber in den apollinaristischen Streitigkeiten über die Seele Christi die Lehre über das Hinabsteigen dieser Seele in die Unterwelt eine besondere Bedeutung erlangt hatte: legte sich der Gedanke, diese Lehre auch in das Symbolum aufzunehmen, um so mehr nahe, weil ohne sie die im Symbolum enthaltene Geschichte der Person Christi immerhin eine unvollständige und lückenhafte war. So findet sich der Artikel bereits im Symb. *Athan.*, ferner im Symb. *Conc. Tolet. IV.* mit dem Zusatze: ut animas, quae illic tenebantur, erueret; und sodann näher erklärt im Symb. *Conc. Lat. IV.*: descendit ad inferos, resurrexit in carne et ascendit in coelum, sed descendit in anima, resurrexit in carne, ascenditque pariter in utraque. Die Berechtigung dieses Artikels wurde auch von den Reformatoren anerkannt, obgleich sie dessen Sinn in der mannigfachsten Weise entstellten und in Folge dessen die wunderbarsten Deutungen suchen mußten, um seine Stellung im Symbolum zu erklären. Nur Erasmus hat diese Berechtigung damals in seinem Catech. in läppisch frivoler Weise bekritelt, indem er vermuthete, erst Thomas von Aquin (!) habe den Artikel in's Symbolum eingeschmuggelt. Spätere Protestanten haben dann gemeint, unser Artikel sei seit Gregor d. Gr. eingeschmuggelt worden, um die „neu erfundene" Lehre vom Fegfeuer zu stützen, obgleich damit der Artikel gar nichts zu thun hat.

Der hl. Thomas rechnet das Begräbniß und das Absteigen Christi zur Unterwelt 1211
mit zur vollen Uebernahme der Strafen der Sünde und begründet dadurch die Zweckmäßigkeit beider. Jedoch ist dies, im Hinblick auf das am Kreuze gesprochene consummatum est, nicht so zu verstehen, als ob die Uebernahme dieser „Strafen" bei Christus noch eine satisfaktorische Tendenz gehabt oder auf Seiten Christi irgend eine peinliche Empfindung mit sich geführt habe. Die möglichst volle Gemeinschaft Christi mit den Strafzuständen der Menschen hatte vielmehr den Zweck, die Zutheilung der bereits verdienten Befreiung von der Sünde vorzubilden, zu verbürgen und anzubahnen. Vgl. *Suarez* zu q. 52 a. 1 u. 4. A fortiori versteht es sich von selbst, daß Christus, wie er sein Leben frei hingegeben, mit der Macht, es wieder zu nehmen, so auch ohne allen Zwang, unbeschadet, ja kraft seiner Freiheit im Tode und bei den Todten war. Hierauf beziehen die VV. und TT. gerne das aus Ps. 87, 6 entlehnte Wort: *inter mortuos liber*, obgleich dasselbe im Psalm weder literal auf Christus geht, noch auch den hier in Betracht kommenden Sinn hat; der Sinn ist vielmehr der folgende: inter mortuos expositus. Vgl. *Fulgent.* ad Thrasim. l. 3 c. 30: Restabat ad plenum nostrae redemptionis effectum, ut illuc usque homo sine peccato a Deo susceptus descenderet, quousque homo separatus a Deo peccati merito cecidisset, id est ad infernum, ubi solebat peccatoris anima torqueri, et ad sepulchrum, ubi consueverat peccatoris caro corrumpi: sic tamen ut nec in sepulchro Christi caro corrumperetur nec inferni doloribus anima torqueretur, quoniam anima immunis a peccato non erat subdenda supplicio, et carnem sine peccato non debuit vitiare corruptio.

III. Das Begräbniß Christi hat seine spezielle dogmatische Be- 1212
deutung zunächst darin, daß dadurch um so deutlicher die Wahrheit einer-

seits des Todes und andererseits der Auferstehung Christi als einer Auferstehung aus vollendetem Tode gekennzeichnet werden sollte. Sodann sollte es zeigen, daß gerade die durch die Sünde herbeigeführte Rückkehr des menschlichen Leibes in die Erde der Weg zu seinem neuen Leben werden solle, und nach dem Apostel zugleich den durch Christus zu bewirkenden vollständigen Tod der Sünde vorbilden. Dagegen war es durch diese Zwecke nicht gefordert, daß der Leib Christi im Grabe auch der Verwesung anheimfiele; im Gegentheile war es durch die Würde der Person Christi und den Zweck, ihn als den Befreier von der Verwesung zu erweisen, geboten, daß sein Leib vor der Verwesung bewahrt bliebe, wie der Psalmist (Ps. 15, 10) ausdrücklich vorhergesagt hatte. Deßgleichen war es nach Vollendung des genugthuenden Verdienstes durchaus angemessen, daß, gleichfalls nach prophetischer Verheißung (Js. 53, 11), das Begräbniß Christi in seinen äußeren Umständen nicht, wie sein Tod, schimpflich, sondern höchst ehrenvoll war (vgl. *Thom.* l. c. q. 51).

1213 IV. Das Hinabsteigen Christi zur Unterwelt (שְׁאוֹל, ᾅδης resp. τὰ κατώτερα [bei den griech. VV. auch zuweilen τὰ κατώτατα], inferi oder inferna, dem das deutsche „Hölle" nach seinem freilich bloß wahrscheinlichen etymologischen Sinne = Höhle entspricht) bezeichnet die durch eigene Macht vollzogene Versetzung der Seele Christi in den dem Himmel oder der Höhe entgegengesetzten Aufenthaltsort, in welchem sich die in Folge der Sünde vom Himmel ausgeschlossenen Seelen der von der Erde abgeschiedenen Menschen befanden. Derselbe wird in der Schrift als unterhalb der Erdoberfläche oder innerhalb der Erde befindlich dargestellt und daher im A. T. oft mit dem Ausdruck „untere Theile der Erde" bezeichnet, woher beim Apostel τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς (Eph. 4, 9) oder τὰ καταχθόνια (Phil. 2, 10). Es mag dahingestellt bleiben, ob Letzteres streng physikalisch zu verstehen ist oder nur überhaupt die dem „Himmel" entgegengesetzte Richtung, resp. eine Oertlichkeit ausdrücken soll, die einem dem erhabenen und lichten himmlischen Zustande entgegengesetzten Zustande der Niedrigkeit und Dunkelheit entspricht.

1214 1. Die Thatsache, daß die Seele Christi nach ihrer Trennung vom Leibe substanziell in die Unterwelt zu den vorher abgeschiedenen Seelen hinabgestiegen, ist nach der den betr. Satz des apostolischen Symbolums erklärenden Definition des Conc. Lat. IV, sowie der klaren, durch eine äußerst reiche Bezeugung in der Tradition bestätigten Lehre der hl. Schrift *de fide;* und es ist auch mindestens theologisch gewiß, daß die Seele Christi daselbst bis zur Auferstehung verweilt hat.

1215 Bezüglich des ersten Theiles ist vor Allem die Tradition eine so allgemeine, constante, bestimmte und reichlich bezeugte, wie sie nur gedacht werden kann; vgl. die Stellen der VV. bei *Petav.* und *Valentia* ll. cc. Aus der hl. Schrift gehören hierhin zunächst zwei an Weissagungen des A. Test. anknüpfende und dieselben erklärenden Stellen, deren eine den descensus in Beziehung zur Auferstehung, die andere zur Himmelfahrt setzt. a) Apg. 2, 24. 31 in der ersten Predigt Petri: Quem Deus suscitavit, solutis doloribus inferni, juxta quod impossibile erat teneri illum ab eo. David enim dicit in eum (Ps. 15, 10): quoniam non *derelinques animam in inferno* (ᾅδης, Scheol), nec dabis Sanctum tuum videre corruptionem . . . Propheta igitur cum esset providens locutus est de resurrectione Christi, quia neque *derelictus est in inferno* neque caro

ejus vidit corruptionem. Gegenüber der hier stattfindenden Nebeneinanderstellung der Seele und des Fleisches sind alle Bemühungen, aus der etwa vereinzelt vorkommenden Beziehung des hebr. Nephesch auf den Leib und des hebr. Scheol auf das Grab, das Zurücklassen der Seele im Scheol als Zurücklassen des Leibes im Grabe zu erklären, um so mehr eitel, weil Hades jedenfalls nie für Grab steht. Eher könnte es Schwierigkeit machen, daß der griech. Text εἰς ᾅδην resp. ᾅδου (sc. οἶκον) statt ἐν ᾅδου hat; aber die Analogie der anderen Stellen der hl. Schrift zwingt dazu, die erstere der Sept. entlehnte Phrase als emphatischen Ausdruck für „Zurücklassen als Eigenthum des Hades" zu nehmen. Ueber den Anfang dieser Stelle s. unten n. 1221. — b) Eph. 4, 7 ff.: Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi, propter quod dicit: „ascendens in altum captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus" (Ps. 67, 19). Quod autem ascendit quid est, nisi quia et *descendit primum in inferiores partes terrae?* Qui descendit ipse est et qui ascendit super omnes coelos, ut impleret omnia. Die „unteren Theile der Erde" aber sind im Sprachgebrauche der hl. Schrift ein stehender Ausdruck für den Hades, und überdies weist die Wegführung der Gefangenschaft im Contexte auf ein Eintreten in den Ort der Gefangenschaft hin. — Hiezu kommt eine weitere Stelle aus dem ersten Briefe des hl. Petrus, welche förmlich das Hinabsteigen Christi und seine Thätigkeit an dem betr. Orte beschreibt. c) I Petri 3, 18: Christus semel pro peccatis nostris mortuus est . . . ut nos offerret (adduceret?) Deo, mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu, in quo *et his, qui in carcere erant, spiritibus veniens* (πορευθείς, profectus sc. ad illos) *praedicavit.* Für unseren Beweis ist es irrelevant, wie man „vivificatus" oder „spiritu" resp. „in quo" erklärt, da die Reise in den carcer spirituum nur vor die Auferstehung Christi fallen kann. Wir haben zwar früher n. 194 den spiritus auf die Gottheit gedeutet; indeß ist auch die Beziehung auf die menschliche Seele Christi als Subjekt ihrer übernatürlichen Belebung durch die Gottheit und Prinzip der übernatürlichen Belebung des Leibes sehr wahrscheinlich und für das aus dem Folgenden zu ziehende Argument vortheilhafter. Alsdann kann man zwar mit *Bellarmin* das „vivificatus" im Gegensatz zu „mortificatus" nach hebr. Sprachgebrauche auch im Sinne von „am Leben erhalten" nehmen; aber wie diese Deutung für sich allein zu schwach ist, so ist es auch die andere, welche die vivificatio allein auf die Auferstehung bezieht; vielmehr muß dann vivificatus spiritu heißen: belebt, d. h. schlechthin lebendig und über den Tod erhaben seinem Geiste nach, in welchem er nicht sterben kann und der auch in sich die Kraft besitzt, dem Leibe ewiges Leben zu sichern, resp. ihn nach dem Tode wieder zu beleben. S. übrigens *Estius* z. d. St., *Bellarmin* l. c. cap. 13, Fuchs und Hundhausen a. a. O. Die Beweiskraft unserer Stelle ist durchgängig von den VV. (s. Bell. l. c.) und TT. anerkannt, obgleich *Aug.* (ep. ad Evod. 164 al. 99) in bescheidener Weise dagegen Bedenken geäußert hat. — d) Manche VV., bes. schon *Iren.* l. 5 c. 31, beziehen hierhin auch die Worte Christi (Matth. 12, 40): Sicut fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus: sic erit Filius hominis *in corde terrae* tribus diebus et tribus noctibus, indem sie hervorheben, daß unter dem Herzen der Erde nicht das an der Oberfläche liegende Grab, sondern das Innerste der Erde verstanden werden müsse. — Aus dem Alten Testamente werden außer den erwähnten Psalmenstellen von den VV. u. TT. hier noch manche Stellen angewandt, welche indeß aus verschiedenen Gründen nicht direkt beweisen, oder wenigstens nicht das substanzielle Hinabsteigen der Seele Christi deutlich hervorheben, obgleich sie erst hierin ihre volle Erklärung finden. So Sirach 24, 45, wo von der universellen Gnadenwirkung der ewigen Weisheit die Rede: Penetrabo omnes inferiores partes terrae, et inspiciam omnes dormientes, et illuminabo omnes sperantes in Domino; und Zach. 9, 11: Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos de lacu, in quo non est aqua. Os. 13, 14: ero mors tua, mors, morsus tuus, inferne, worauf der Apostel I Cor. 15, 54 hinweist, gehört nur typisch hierhin.

Das substanziale, nicht bloß potentiale, Hinabsteigen Christi zur Unterwelt war 1216
geläugnet worden von Abälard, dessen Läugnung unter den vom Concil zu Sens censurirten Sätzen (nr. 18): quod anima Christi per se non descendit ad inferos, sed per potentiam tantum, von Innocenz II. verdammt wurde. Dadurch war die Erneuerung dieses Irrthums durch Durandus im Voraus verurtheilt. Später wurde unser Dogma geläugnet von den Calvinern, indem sie den descensus entweder mit dem

Tode oder dem Begräbniß Christi identificirten oder auf die vor und nach dem Tode Christi erlittenen Höllenqualen Christi deuteten (vgl. Heppe, Dogm. der evang.-reform. Kirche Loc. 19).

1217 Das Verweilen der Seele Christi in der Unterwelt bis zur Auferstehung liegt im natürl. Sinne von Apg. 2, 31 in Verbindung mit V. 24 (s. unten) und wird von den VV. sehr häufig mitbehauptet; es liegt auch kein Grund vor, davon abzugehen (s. *Thom.* q. 52 a. 4, dazu *Suarez*). Die Meinung von Nicephorus, Christus sei sofort nach seinem Tode, und die des Verfassers des Elucidarium (inter opp. S. Anselmi), Christus sei unmittelbar vor seiner Auferstehung nur einen Augenblick in die Unterwelt hinabgestiegen, sind ganz singulär geblieben. Wenn Christus dem reuigen Schächer sagte, daß derselbe noch „heute" mit ihm „im Paradiese" sein werde, so bezeichnet „Paradies" nur überhaupt einen Ort der Seligkeit; in einen solchen wurde aber auch die Vorhölle durch den Eintritt Christi verwandelt.

1218 2. Was die nähere Bestimmung des Aufenthaltes Christi in der Unterwelt betrifft: so ist es zunächst ausgemacht, daß Christus dortselbst nicht an den Leiden der Verdammten oder auch nur des Reinigungsortes theilgenommen habe, und damit ist von selbst gegeben, daß er auch nicht persönlich und bleibend in denjenigen Theilen der Unterwelt verweilt oder gewohnt hat, welche zum positiven Strafleiden bestimmt waren. Vielmehr weist Alles darauf hin, daß Christus persönlich und bleibend nur in denjenigen Theil der Unterwelt hinabgestiegen ist, in welchem sich die vollkommen gereinigten Gerechten befanden, und welchen wir im Deutschen, um ihn von der „Hölle" im engern Sinne zu unterscheiden, die „Vorhölle" nennen, weil nur dieser Theil ein für ihn angemessener Aufenthalt war und nur dessen Bewohner seiner beseligenden Gegenwart würdig waren.

1219 Daß es in der „Unterwelt" wirklich einen solchen Ort gab, liegt in der Natur der Sache und geht aus vielen Aeußerungen des A. T. hervor. Im N. T. wird dieser Ort näher charakterisirt, und zwar zunächst dahin, daß es in ihm keine Leiden, vielmehr eine gewisse Seligkeit gab, so bes. in der Parabel von dem in „den Schooß Abrahams", d. h. in die Gemeinschaft Abrahams als des Vaters der Gerechten, übertragenen Lazarus. Daß aber andererseits die in diesem Orte befindlichen Seelen noch nicht die Anschauung Gottes genossen, ergibt sich 1) nach constanter kirchlicher Erklärung aus dem Worte des Apostels, daß vor dem Tode Christi „der Weg zum Heiligthume nicht geöffnet war" (Hebr. 9, 7. 8); 2) aus dem weiteren Worte (Hebr. 9, 15—17), daß der Tod Christi die Kraft des Todes eines Erblassers hatte, vor dessen Eintritt das Testament noch nicht gilt, d. h. noch nicht volle Wirksamkeit hat; und endlich 3) daraus, daß die Predigt des Evangeliums als endliche Verkündigung des nahenden Himmelreiches angesagt wurde. Und in der That geziemte es sich nicht, daß die durch Christus Erlösten, wenn sie schon vor seinem Leiden die zur Erlangung der himmlischen Herrlichkeit nothwendige Gnade erhielten, den Genuß dieser Herrlichkeit früher erlangten, als der Erlöser selbst in seine Herrlichkeit einging.

1220 Daß Christus nach seinem Tode, wie vorher, Höllenqualen erduldet, ist die Lehre Calvins, der jedoch damit kein lokales Hinabsteigen zur Hölle verbindet, sondern die Höllenqual in der Sistirung der Seele Christi vor Gott als dem erzürnten Richter sieht. Indeß ist dies offene Häresie, da nach der lauten Lehre der hl. Schrift Christus mit seinem Tode sein Sühnewerk vollendet und bei seinem Hinscheiden seinen Geist ver-

trauensvoll in die Hände seines Vaters empfohlen hat. Ueberdies weisen die Worte: hodie mecum eris in paradiso deutlich darauf hin, daß Christus nach seinem Tode nicht an einen Ort der Qual, sondern an einen Ort der Freude hingehen wollte. — Nach dem hl. Thomas und der gewöhnlichen Lehre der TT. ist Christus auch nicht für einen Augenblick in den Ort der Verdammten, sowie in das Fegfeuer, persönlich hinabgestiegen, obgleich er seine Wirksamkeit bis auf diese Orte ausgedehnt habe. Indeß sind die Gründe dafür nicht zwingend; nach manchen ziemlich unbeschränkt lautenden Aeußerungen der VV. läßt sich immerhin annehmen, daß die Seele Christi sich vorübergehend den Verdammten, insbes. den Teufeln, zu ihrer Beschämung und zur Ankündigung seines Sieges, und den Seelen im Fegfeuer zu ihrem Troste oder auch zu ihrer theilweisen Befreiung gezeigt habe.

Die Calviner beriefen sich zum Beweise der Höllenqualen Christi bes. auf die in der 1221
ersten Predigt Petri am Anfange der oben n. 1215 angeführten Stelle, Apg. 2, 24, enthaltene Aeußerung: quem Deus suscitavit, *solutis doloribus inferni* (λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου — so der text. rec., während viele VV. lasen: τοῦ θανάτου), juxta quod impossibile erat, teneri illum ab eo. Indeß diese Stelle hat mit erlittenen Höllenqualen nichts zu thun. Das geht theils aus äußeren Gründen hervor, theils daraus, daß nach dem griech. Texte nicht einfach von Schmerzen, sondern von Geburtswehen die Rede ist, welche, in Verbindung mit dem „Lösen" und mit der Unmöglichkeit des Festhaltens Christi von Seiten der Unterwelt resp. des Todes, nur eine der Redeweise der hl. Schrift entsprechende Redefigur sein können, wodurch die vergeblichen Anstrengungen der Unterwelt, Christum im Tode festzuhalten, ausgedrückt werden sollen. Vgl. bes. Reischl zu d. St.

Ueber den Zustand und Aufenthaltsort der verstorbenen Gerechten, 1222
welchen die TT. sinus Abrahae oder limbus Patrum nennen, s. bes. *Suarez* in 3 p. tom. 2 disp. 42 per totam. Den I Petri 3, 19 gebrauchten Ausdruck φυλακή gibt die Vulg. mit *carcer* = Kerker, während er an sich die allgemeinere Bedeutung von *custodia* hat. Und in der That ist jener Ort ebenso als ein von Gott in seiner Gnade eingerichteter Ort der Aufbewahrung für die himmlische Herrlichkeit zu betrachten, wie als Ort einer Gefangenschaft, die den Genuß der Herrlichkeit hindert und ausschließt. Uebrigens kann dieser Ausdruck an sich auf die ganze Unterwelt gehen und jedenfalls das Fegfeuer einschließen.

3. Der Zweck des Hinabsteigens und Verbleibens der Seele 1223
Christi in dem Aufenthaltsort der abgeschiedenen Gerechten lag zwar zum Theil darin, daß dadurch die Gemeinschaft Christi mit dem Schicksal der Menschen bis auf's Aeußerste durchgeführt werden sollte. Wie jedoch Christus dieses Schicksal überhaupt nur darum auf sich genommen hat, um die Menschen von demselben zu befreien: so hatte jenes Hinabsteigen zugleich und vorzüglich den Zweck, die Aussicht auf jene Befreiung persönlich anzukündigen und die effektive Befreiung sofort einzuleiten. Demgemäß erscheint in der hl. Schrift und bei den VV. die Funktion Christi bei den abgeschiedenen Gerechten als eine Ausdehnung seiner an die auf Erden Lebenden gerichteten Mission, mithin als Verkündigung der frohen Botschaft vom Reiche Gottes und als Einführung in das Reich Gottes. Wie jedoch die frohe Botschaft hier auf das bereits durch Erlösung erworbene Heil lautete: so konnte und sollte auch hier mit derselben die Einführung in den Genuß des Heiles und der Herrlichkeit des Reiches Gottes unmittelbar erfolgen. Zweifellos ist, daß die Seelen der Gerechten beim Austritt Christi aus der Vorhölle mit ihm hinausgeführt und wenigstens dann sofort der seligen Anschauung Gottes theilhaft wurden. Mindestens höchst wahrscheinlich ist es nach der allgemeinen Lehre der TT., daß die selige Anschauung Gottes schon sofort beim Erscheinen der

Seele Christi in der Vorhölle den dort weilenden Seelen mitgetheilt wurde, weil einerseits nach dem Tode Christi jener Anschauung kein Hinderniß mehr entgegenstand und das „Testament Gottes" perfekt geworden war, und weil andererseits nur so die Vorhölle zum „Paradiese" werden konnte. (Dagegen dürfte es zu viel sein, wenn Suarez dieß als de fide bezeichnet.)

1224 Unter dem Gesichtspunkte der Predigt, näher der evangelischen Predigt, ist die Funktion Christi in der Unterwelt gefaßt in der oben angeführten Stelle I Petr. 3, 19 ff. (vgl. 4, 6). Eine zugleich theologische und exegetische Schwierigkeit bietet sich jedoch darin dar, daß Petrus von den Geistern, denen Christus gepredigt, sagt: qui increduli fuerant aliquando, quando exspectabant Dei patientiam in diebus Noë, cum fabricaretur arca. Die hier bezeichneten Personen sollen gewiß nicht als die einzigen gelten, denen Christus gepredigt habe. Sie sollen vielmehr als solche hervorgehoben werden, bezüglich derer, namentlich nach jüdischer Anschauung, eine Erbarmung von Seiten Gottes am wenigsten präsumirt werden konnte, da sie wegen ihres hartnäckigen Unglaubens einem so eclatanten Strafgerichte Gottes verfallen waren. Ueberdies soll wohl auch gegenüber der geringen Zahl der durch die Arche vor dem sichtbaren Strafgerichte Geretteten darauf hingewiesen werden, daß die Gnadenwirkung des Todes Christi viel weiter reiche, als die Menschen äußerlich wahrnehmen können. Nach kath. Lehre kann selbstverständlich die Predigt Christi als Ankündigung der Gnade nur auf solche Menschen bezogen werden, welche, nachdem sie ungläubig gewesen, bereits vor ihrem Tode sich bekehrt hatten. Vgl. bes. Hundhausen z. d. St. — Die Hinausführung aus der Unterwelt ist in der oben angeführten paulinischen Stelle hervorgehoben, und dabei die Thätigkeit Christi in der Unterwelt als ein Triumph über die Macht der Unterwelt und als Beginn seines Triumphzuges in den Himmel dargestellt. — Die sofortige Mittheilung der Anschauung Gottes oder der gloria essentialis (die von Oswald bestritten wird) kann man zwar angedeutet finden in der Stelle Sir. 24, 45: illuminabo omnes sperantes in Domino; aber der eigentliche Beweis ist nur durch Anwendung der oben im Texte angegebenen theol. Prinzipien zu führen.

1225 4. Obgleich das persönliche Verweilen Christi in der Unterwelt nur auf die sogen. Vorhölle zu beziehen ist, und auch den hier befindlichen Seelen zunächst die Thätigkeit Christi gewidmet wurde: so lassen doch die allgemeinen Ausdrücke der Schrift und der VV. Spielraum dafür und deuten es sogar an, daß das Hinabsteigen Christi irgend eine Bedeutung für die ganze Unterwelt gehabt habe, wenigstens dadurch, daß es allen Bewohnern derselben bekannt gegeben wurde und in der einen oder anderen Weise Einfluß auf sie übte. Bezüglich der Seelen des Fegfeuers ist es selbstverständlich, daß die Kunde davon ihnen ungemeinen Trost bereiten konnte und sollte; und es liegt auch sehr nahe, anzunehmen, daß Christus, wie er dem reuigen Schächer trotz seines langen sündhaften Lebens sofortigen Eintritt in das Paradies verhieß, so auch den Seelen des Fegfeuers eine außerordentliche Indulgenz ertheilt habe. Bezüglich der Verdammten aber mußte die nach dem Apostel (Phil. 2, 10) Christo von Seiten der gesammten Unterwelt gebührende Unterwerfung jedenfalls sofort nach seinem Tode beginnen. Speziell bezüglich der „Macht der Unterwelt", welche durch die Teufel repräsentirt wird, bildete (wie der Apostel Eph. 4, 7 andeutet und die VV. vielfach ausführen) die Entführung der Gerechten aus der Unterwelt, als Entreißung einer bisher der Macht derselben verfallenen Beute, die erste Bethätigung des Sieges Christi über diese Macht und das Unterpfand seiner zukünftigen Siege.

§ 259. Der Stand der Vollendung, Erhöhung und Verherrlichung Christi: seine Auferstehung und Himmelfahrt und sein Sitzen zur Rechten des Vaters.

Literatur. *Thom.* 3 p. q. 53—58; dazu *Medina, Sylv., Valentia, Suarez.*

I. Das Allgemeine über den Stand der Vollendung und Erhöhung Christi 1226
ist großentheils schon § 237, wo von der Theilnahme des Menschen Christus an der Herrlichkeit Gottes die Rede war, und § 254 vorgelegt. Diese Vollendung und Erhöhung besteht in der allseitigsten übernatürlichen Verherrlichung der nach dem Tode wiederhergestellten Menschheit Christi durch die Verklärung und Beseligung ihres ganzen Lebens, durch ihre Erhebung in eine ihrer Würde und ihrem seligen Zustande entsprechende äußere Stellung und überhaupt durch ihre Einsetzung in den Vollgenuß ihrer Ehre und Macht. Diese Verherrlichung war an sich schon nothwendig kraft der Würde der Person Christi, welche die Theilnahme seines ganzen Wesens an seiner ewigen Herrlichkeit forderte, und um so mehr nothwendig nach seiner Erniedrigung, weil sie durch diese in vollkommenster Weise verdient wurde. Sie war insbesondere nothwendig für die Zwecke der Erniedrigung Christi, weil durch sie den Menschen die zeitweise verdunkelte göttliche Wesenheit Christi offenbart, die Kraft seines Leidenstodes bekundet und die Wirkungen desselben verbürgt werden mußten. Und demgemäß hatte sie namentlich den Zweck, Christum als das vollkommene Haupt aller Creatur und den vollkommenen Mittler der Menschen zu offenbaren, indem er an sich selbst die belebende und verherrlichende Kraft bewährt, welche er an seinen Gliedern bethätigen soll, an sich selbst die Herrlichkeit und Seligkeit vorbildet, die seinen Gliedern in Aussicht steht, und endlich auf dem Throne Gottes sitzend als Genosse der eigenen Herrlichkeit und Macht Gottes mit königlicher Würde und Macht seine Mittlerfunktion ausübt. Im Einzelnen ist über den Stand der Vollendung Christi und die Einführung in denselben als dogmatisch wichtig Folgendes zu bemerken.

II. Die Auferstehung Christi schließt in untheilbarer Einheit ein 1227
doppeltes Moment in sich: die Wiederherstellung seines leiblichen Lebens durch die Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele, und die Verklärung des Leibes und seines Lebens, so zwar, daß erstere durch letztere als eine zweite höhere Geburt Christi, d. h. als Beginn eines neuen höheren Lebens erscheint. Betreffs beider Momente ist hier nur das Christo Eigenthümliche hervorzuheben, während das seiner Auferstehung mit der der übrigen Menschen Gemeinschaftliche bei den letzten Dingen behandelt wird.

Fassen wir zunächst beide Momente zusammen in's Auge, ohne 1228
das letztere in seiner Besonderheit zu betonen. 1) Der Zeit nach war die Auferstehung Christi sach- und zweckgemäß eine sehr schnelle, weil sie nicht länger verschoben wurde, als das Bedürfniß, seinen Tod evident zu constatiren, erforderte. 2) Der Ordnung nach war die Auferstehung Christi dem Apostel zufolge (primogenitus ex mortuis Col. 1, 18 und primitiae dormientium I Cor. 15, 20) die erste Auferstehung im Sinne der Auferstehung zu unsterblichem Leben. 3) Der bewirkenden Ursache nach ist Christus ebenso, wie alle übrigen Auferstehenden, auferstanden, näher

auferweckt worden nicht durch irgend eine geschöpfliche Kraft, die dazu unfähig ist, sondern durch die Kraft der Gottheit oder „die Kraft des Vaters“; weil aber eben die Kraft der Gottheit seine eigene Kraft war, die ihm auch seiner Menschheit nach zur Verfügung gestellt war, so ist er, im Gegensatz zu den übrigen Auferstehenden, durch eigene Kraft auferstanden, indem er selbst „den Tempel seines Leibes wieder aufbaute“ (Joh. 2, 19) und „sein Leben wieder zurücknahm“ (Joh. 10, 17—18). — 4) Mit Rücksicht darauf, daß Christus seine Auferstehung als Erweckung seiner selbst vorausgesagt hatte, besteht die spezielle und spezifische Bedeutung derselben u. A. darin, daß sie der glänzendste, aber auch unumgänglich nothwendige Beweis seiner göttlichen Mission und seiner Gottheit, sowie der göttlichen Kraft seiner Verdienste und Verheißungen ist; sie bildet darum auch ein hervorragendes und wesentliches Fundament des Glaubens an ihn und der Hoffnung auf ihn, mit welchem nach dem Apostel unser Glaube und unsere Hoffnung hinfällig würde (I Cor. 15 ff.).

1229 Zum Ganzen s. *Cat. Rom.* p. 1 cap. 6; *Thom.* 3 p. q. 53. — Zu 1. Die Erklärung Christi, daß der Menschensohn während dreier Tage und dreier Nächte im Herzen der Erde sein werde, wie Jonas im Inneren des Walfisches, ist nicht mathematisch, sondern moralisch zu verstehen, so nämlich, daß jener Aufenthalt Christi in drei natürliche Tagesfristen, welche bei den Hebräern durch Tag und Nacht bezeichnet werden, hineinreichen oder innerhalb dreier natürlicher Tage stattfinden werde. — Zu 2. Die vor dem Leiden Christi stattgefundenen Todtenerweckungen brachten offenbar nur ein solches neues Leben mit sich, welches an sich sterblich war und auch durch den Tod wieder aufgelöst werden sollte. Dagegen besteht einige Schwierigkeit bez. der Leiber der Heiligen, die nach Matth. 27, 52 sofort nach dem Tode Christi aus ihren Gräbern auferstanden. Indeß a) läßt sich der Text so auffassen, daß sofort beim Tode Christi bloß die Gräber sich öffneten, die Auferstehung aber ebenso, wie die Erscheinung der Auferstandenen in der Stadt, erst nach der Auferstehung Christi erfolgte. Sodann b) zwingt nichts zur Annahme, daß auch diese Auferstandenen, wofern sie wahrhaft auferstanden sind, d. h. nicht etwa bloß ihre Leiber vorübergehend so angenommen haben, wie die Engel zuweilen Leiber annehmen, nicht wieder gestorben sind; mindestens waren ihre Leiber nicht schon so verklärt, daß sie nicht mehr sterben konnten. — Zu 3. Die hier betonte Bedeutung der Auferstehung Christi war einer der Hauptgründe, weßhalb Christus nach seiner Auferstehung längere Zeit auf Erden verweilte und öfter sich zeigte, um dadurch das Faktum selbst über allen Zweifel zu stellen. Ueber die Zweckgemäßheit dieser Kundgebungen der Auferstehung Christi s. ausf. *Thom.* l. c. q. 55. — Zu den auszeichnenden Vorzügen der Auferstehung Christi gehört auch, daß er seinen Leib unverwest und in seiner vollen materiellen Integrität wieder annahm und insbes. auch das vergossene Blut (s. oben n. 497). Auf letzteres insbes. spielt der Apostel (Hebr. 9, 12) an, wenn er von Christus sagt, daß er mit seinem Blute in das himmlische Heiligthum eingegangen sei, wie der jüdische Hohepriester mit dem Blute der Opferthiere.

1230 Die Verklärung des Leibes und des leiblichen Lebens Christi war der Art nach dieselbe, welche den Leibern der Erlösten zu Theil werden soll, wie sie auch der Verklärung der letzteren als Vorbild und Unterpfand dienen sollte. Demgemäß wird jene ebenso, wie diese, von dem Apostel I Cor. 15, 42 ff. durch die vier Momente: virtus, gloria, incorruptio und spiritalitas, beschrieben. Dagegen besteht zwischen der Verklärung Christi und derjenigen seiner Glieder der spezifische Unterschied, daß erstere auf der Constitution des Wesens Christi, zu welchem auch die Gottheit als spiritus vivificans gehörte, beruht, während letztere so wenig aus der Constitution der Menschen hervorgeht, daß vielmehr der der Verklärung

entgegengesetzte Zustand der natürliche ist. Wie darum die Verklärung des Leibes Christi die Offenbarung und der Beweis der Christo innewohnenden verklärenden und vergeistigenden göttlichen Kraft ist: so ist sie dadurch auch ein Vorbild und Unterpfand der Wirksamkeit dieser Kraft nicht minder in den Seelen als in den Leibern der Glieder seines mystischen Leibes, und in gewisser Weise selbst die bewirkende Ursache der in diesen beiden zu erzielenden Verklärung (s. o. n. 1128 f.). Ueberdieß ist sie ein Vorbild, welches die Menschen mächtig anregt und anleitet, nach Ertödtung der Sünde sich eines neuen, übernatürlichen, ganz Gott geweihten Lebens zu befleißigen, um ihr ganzes Wesen zu einem lebendigen Tempel, Organ und Bilde des hl. Geistes und zu einem geistlichen Opfer für Gott zu machen. Mit Recht stellt daher der Apostel a. a. O. gerade den verklärten Christus als den zweiten geistigen Menschen dem ersten animalischen Menschen gegenüber, weil Christus gerade hier vollkommen in der Herrlichkeit des sichtbaren Bildes Gottes und in der Kraft des geistigen Stammvaters der Menschheit erscheint. (S. zum Ganzen *Thom.* l. c. q. 56.)

Mit der Verklärung des Leibes Christi, namentlich mit seiner Vergeistigung, steht in 1231
naher Beziehung die zwar nicht ausdrücklich von der hl. Schrift, aber durch die gesammte Tradition verbürgte Thatsache, daß Christus bei seiner Auferstehung aus dem verschlossenen Grabe hervorging. Die Tradition hat aber in der hl. Schrift einen Anhalt darin, daß hier wiederholt das Hindurchgehen des Auferstandenen durch verschlossene Thüren berichtet wird. Diese Thatsachen scheinen die VV. auf die Verklärung des Leibes Christi als den Grund ihrer Möglichkeit zurückzuführen. Indeß ist dies keineswegs nothwendig; denn einmal fand eine analoge Erscheinung auch schon bei der Geburt Christi aus dem Schooße der Jungfrau statt; sodann hatte dieses Wunder auch nicht den spezifischen Zweck, die Verklärung des Leibes Christi, sondern seine Gottheit zu beweisen; diese aber wurde durch das Wunder ebenso und sogar noch mehr bewiesen, wenn dasselbe unmittelbar durch die unbeschränkte Macht Christi über seinen Leib und die materiellen Dinge überhaupt bewirkt wurde; überdies wird die Ermöglichung der Compenetration durch eine Qualität des Leibes resp. durch eine wenn auch übernatürliche geschaffene Kraft von der Mehrzahl der TT. nicht zugelassen (s. jedoch dagegen Bautz, Auferstehungsleib S. 428 ff.). — Andererseits scheint es auf den ersten Blick die Vollkommenheit der Verklärung Christi zu beeinträchtigen, daß er zum Beweise der Wahrheit seiner Auferstehung vor seinen Jüngern gegessen hat. Eine solche Beeinträchtigung läge allerdings vor, wenn das Essen aus Bedürfniß geschehen wäre, oder dabei auch nur das Genossene, wie Durandus meinte, mit dem Leibe Christi assimilirt und darein aufgenommen worden wäre. Der Zweck, um dessen willen Christus aß, fordert nur die Fähigkeit zum Essen, diese Fähigkeit aber auch allerdings in einem volleren und eigentlicheren Sinne, als die Engel (z. B. Raphael) in einem angenommenen Leibe sie hatten; er fordert nämlich die Fähigkeit, nicht bloß die Speise lokal in sich aufzunehmen, sondern sie der vitalen Kraft des Leibes zu unterwerfen und durch dieselbe aufzulösen oder umzuwandeln. Vgl. *Suarez* disp. 47 sect. 5. — Obgleich Christus auch in der Verklärung die Wesenheit des Fleisches behält, so kann man doch mit Rücksicht auf die geistige Qualität seines Fleisches beziehungsweise sagen, daß er jetzt nicht mehr „im Fleische" lebe und im Fleische sich zeige; und darauf läßt es sich wenigstens zum Theil beziehen, wenn der Apostel II Cor. 5, 16 sagt: si cognovimus secundum carnem Christum, sed nunc jam non novimus. Dagegen ist es wohl kaum gerechtfertigt, aus dem Texte der Vulgata Joh. 20, 17 abzuleiten, daß Christus, der sich sonst zum Beweise seiner wahren Auferstehung wiederholt berühren ließ, von Maria Magdalena sich nicht habe berühren lassen wollen, um die geistige Qualität seines Leibes zu bekunden; denn die in den Worten: nondum enim ascendi ad Patrem meum von Christus selbst gegebene Begründung des noli me tangere ist nur dann verständlich, wenn man in letzteres nach dem Griech. μή μου ἅπτου den Sinn legt: du brauchst mich nicht festzuhalten, nämlich

aus Furcht, mich alsbald wieder zu verlieren, denn ich bleibe noch eine Zeit lang bei euch, bevor ich zum Vater gehe; oder aber: du brauchst dich nicht durch die Berührung meines Leibes zu vergewissern, daß ich wirklich noch bei euch bin; denn ich bin ja noch nicht von euch weg zu meinem Vater gegangen.

1232 Die volle Integrität und die Verklärung des auferstandenen Leibes Christi schließen ferner nicht aus, daß ein Theil der Wundmale Christi beibehalten wurde, wofern nur auch auf diese die Verklärung ausgedehnt wird. Daß wenigstens die Male der am Kreuze empfangenen Durchbohrungswunden in der ersten Zeit nach der Auferstehung noch vorhanden waren, bezeugt die hl. Schrift ausdrücklich, so zwar, daß diese Wundmale eine Hauptrolle spielen in der Bekundung der Wahrheit und Identität des Leibes Christi. Für ein späteres Verschwinden aber spricht absolut kein Grund; im Gegentheil sprechen viele Gründe für den Fortbestand, insbes. daß bei Christus das priesterliche Hineintragen seines vergossenen Blutes in das wahre Heiligthum vor das Angesicht Gottes nur im Hinblick auf die geöffneten Canäle des vergossenen Blutes als ein äußerlicher Opferritus gedacht werden kann. Vgl. *Thom.* l. c. q. 54 a. 4.

1233 III. Die Auffahrt Christi in den Himmel ist nach der klaren Lehre der hl. Schrift ihrem Begriffe nach jedenfalls als eine lokale Versetzung der verklärten Menschheit Christi in eine ihrem verklärten und seligen Zustande, sowie ihrer göttlichen Würde entsprechende, über die Erde erhabene Oertlichkeit zu denken. Dagegen erscheint es allerdings nicht nothwendig, mit den älteren TT. auch die Erhebung Christi „über alle Himmel" (Eph. 4, 10) ebenfalls buchstäblich von einer lokalen Erhebung bis in oder über eine äußerste Spitze des Weltalls zu nehmen, wie schon darin angedeutet ist, daß der Apostel diese Erhebung als eine solche darstellt, wodurch Christus auch über alle Chöre der Engel und zur Rechten des Vaters hinaufgestiegen sei. Vielmehr fließt hier der Begriff der lokalen Erhebung mit dem einer äußerlich hervortretenden Auszeichnung vor allen anderen Wesen außer Gott zusammen, und man genügt der Idee des Apostels vollkommen mit der Annahme, daß Christus in eine solche Oertlichkeit eingeführt worden sei, welche als die vorzüglichste im Weltall ihm als dem König aller Dinge zukommt und ihn als solchen erscheinen läßt.

1234 Die bewirkende Ursache der Himmelfahrt Christi ist nicht, wie die der Auferstehung, bloß in der seiner Menschheit einwohnenden Kraft der Gottheit Christi zu suchen, sondern zugleich in der seiner Seele vermöge ihrer Verklärung inhärirenden Macht über den ebenfalls verklärten Leib; da jedoch auch diese letztere Macht eine übernatürliche Gabe ist, so konnte die Schrift immerhin sagen, daß Christus zum Himmel aufgenommen worden sei. — Die Zweckursache der Himmelfahrt Christi liegt zunächst darin, daß er nach seiner Auferstehung in eine seiner eigenen Würde und Seligkeit, zugleich aber auch der noch ferner fortzusetzenden Wirksamkeit entsprechende Oertlichkeit und äußere Stellung eingehen mußte; und dazu gehört namentlich, daß Christus als vollkommenes Haupt über allen Geschöpfen thronen, als vollkommener Mittler in der nächsten Nähe vor Gott stehen oder vielmehr, um als höchster König und als vollberechtigter Spender der Gnaden zu erscheinen, bei Gott auf seinem Throne sitzen mußte. Als Himmelfahrt des Hauptes, dem die Glieder nachfolgen sollen, und des Mittlers, der uns vorausgeht, um uns eine Wohnung zu bereiten, ist sodann die Himmelfahrt Christi ein wirksames Vorbild und eine Bürgschaft für unsere Aufnahme in den Himmel und darum in ähnlicher Weise der spezifische Grund

unserer Hoffnung, wie die Auferstehung der Grund unseres Glaubens. Endlich sollte die Himmelfahrt Christi seine Erlösten mächtig antreiben, ihr ganzes Streben von der Erde weg nach dem Himmel zu richten und ihm selbst nicht mit irdischer und sinnlicher, sondern mit himmlischer und geistiger Liebe anzuhangen. Der erste und der letzte Grund erklären zugleich, warum die Sendung des hl. Geistes, d. h. die erste öffentliche und augenscheinliche Einflößung des hl. Geistes mit der Fülle seiner Gaben, erst nach der Himmelfahrt Christi erfolgen sollte. Einerseits nämlich sollte dieselbe als von Christus in seiner vollendeten Gemeinschaft mit Gott ausgehend erscheinen und zugleich die glänzende Bekundung seines fortdauernden Lebens und Wirkens sein; andererseits sollte die leibliche Trennung von Christus seine Jünger auf die die geistliche Gemeinschaft mit ihm begründenden Gnaden vorbereiten.

Auf die unserer sinnlichen Anschauungsweise sich anbequemende Aus- 1235
drucksweise der hl. Schrift legen die meisten älteren TT. zu viel Gewicht, indem sie die jener Anschauungsweise entsprechende antike Theorie von den über einander sich erhebenden Himmelsräumen als physikalisch zutreffend und so auch für die theologische Anschauung maßgebend erachten. Mit der physikalischen Theorie fällt aber von selbst auch die theologische Anwendung; denn nichts nöthigt zu der Annahme, daß der ideell höchste, d. h. eminenteste und vorzüglichste Punkt der Welt physikalisch die äußerste Spitze derselben sein müsse; derselbe kann ebenso gut das physikalische Centrum der Welt sein. A fortiori fällt damit die zuweilen (so noch von *Billuart*) mit zu viel Ernst ventilirte Frage, ob Christus körperlich innerhalb oder außerhalb des höchsten Himmels sich befinde.

Die Worte des Apostels Eph. 4, 10: Ascendit super omnes coelos, *ut impleret* 1236
(πληρώσῃ) *omnia*, haben die alten Lutheraner dahin erklärt, daß Christus von da ab die ganze Welt mit seiner körperlichen Gegenwart erfüllt habe. Die Willkürlichkeit und Widersinnigkeit dieser Erklärung bedarf keines Nachweises. Der positive Sinn der Worte ut impleret omnia aber kann mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit in mehrfacher Weise gedeutet werden, nämlich 1) ut impleret = *expleret* omnia, quae de Christo praedicta vel ei mandata fuerant (vgl. Luk. 24, 44); 2) ut impleret = ditaret et locupletaret omnia donis ab ipso manantibus, was mit dem Contexte näher zusammenstimmt und in Eph. 1, 20 seine Parallele hat; oder auch 3) so, daß, wie hier, πληροῦν den Sinn von *com*plere vollenden hat; s. unten § 267.

Das Hinaufsteigen Christi von der Erde in den Himmel steht im apost. Sym- 1237
bolum und Eph. 4, 10 im Gegensatz zu dem Hinabsteigen Christi von der Erde in die Unterwelt, wo dann beiderseits der Anfang einer neuen Seinsweise der menschlichen Natur bezeichnet wird. Dagegen steht in den Reden Christi selbst (und zum Theil auch im nicän. Symbolum) sein Hinaufsteigen von der Erde in den Himmel zu seinem Vater im Gegensatz zu seinem Hinabsteigen von dem Himmel aus dem Schooße des Vaters auf die Erde; und dann wird nicht beiderseits der Anfang einer neuen Seinsweise in der menschlichen Natur, sondern dort die Herablassung der göttlichen Person in der Annahme der menschlichen Natur mit ihrer Niedrigkeit, hier eine Bewegung der menschlichen Natur zur Theilnahme an der Herrlichkeit der göttlichen Person ausgedrückt.

IV. Als bleibendes Ziel der Auffahrt Christi in den Himmel 1238
wird im Symbolum nach dem im N. T. oft angezogenen prophetischen Texte Ps. 109, 1 das „Sitzen zur Rechten Gottes des Vaters" bezeichnet. Während aber die Himmelfahrt eine lokale Bewegung der Menschheit Christi einschließt und zunächst in einer solchen besteht: kann das Sitzen zur rechten Hand Gottes offenbar gar kein lokales Verhältniß zu Gott selbst sein, da es für Gott örtlich kein Rechts und kein Links gibt; es kann vielmehr nur eine in einem besonderen lokalen oder überhaupt äußerlichen Ver-

hältnisse zu den Creaturen hervortretende und erscheinende Gemeinschaft mit Gott bedeuten. — Während ferner die Auferstehung und die Himmelfahrt, materiell betrachtet, übernatürliche Vorzüge ausdrücken, an welchen auch die übrigen Menschen theilnehmen: kann zwar auch das Sitzen zur Rechten Gottes in einem weiteren Sinne anderen Menschen zu Theil werden, die am jüngsten Tage „zur Rechten Christi" gestellt werden, und denen Christus verheißt, daß sie mit ihm auf seinem Throne sitzen sollen, in dem Sinne nämlich, daß sie nebst Christus bei Gott die Güter Gottes in seliger Ruhe mitbesitzen und genießen sollen. Indeß bei Christus hat das Sitzen zur Rechten Gottes des Vaters oder nach Hebr. 1, 3 „zur Rechten der Majestät in der Höhe" offenbar einen ganz eminenten spezifischen Sinn, wie daraus hervorgeht, daß damit in Psalm 109 die Unterwerfung aller Dinge unter die Füße Christi verbunden wird, und daß es nach dem Apostel (Hebr. 1, 3—4) Christum vor den Engeln auszeichnet, wie denn auch die VV. gerade hieraus vielfach die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater beweisen. Es bedeutet nämlich den vollkommenen Genuß und Gebrauch derjenigen Herrlichkeit, Würde und Macht, welche dem Menschen Christus als dem wahren Sohne Gottes und als „dem Herrn der Herrlichkeit" zusteht und auf der Wesensgleichheit und wesenhaften Verbindung seines persönlichen Prinzips mit dem Vater, m. E. W. auf seiner Gottheit beruht, weßhalb Ps. 44, 7 durch die Worte Thronus tuus, Deus, der Thron Christi als göttlicher Thron bezeichnet wird. Darin liegt 1), daß Christus fortan auch äußerlich den Creaturen gegenüber in einer Stellung sich befindet, in welcher sich seine Anbetungswürdigkeit offenbart und in welcher ihm die Anbetung wirklich entgegengebracht wird. Darin liegt 2), daß Christus nunmehr Gott gegenüber ausschließlich in einer seiner göttlichen Würde entsprechenden Weise auftritt und von Gott ihr gemäß behandelt wird, ohne fortan mit Gott in derjenigen Form zu verkehren, in welcher die bloßen Creaturen selbst nach ihrer Vollendung mit Gott verkehren müssen. Endlich 3) liegt darin der volle Gebrauch der Christo von Natur und durch Verdienst rechtlich zustehenden Theilnahme an der königlichen Macht Gottes, an dem souveränen Verfügungsrechte über die Schätze Gottes, an der höchsten Autorität über alle geschaffenen Wesen, insbesondere auch, aber nicht allein, an der höchsten Richtergewalt Gottes.

1239 Vgl. *Thom.* l. c. q. 58. Das Sitzen zur Rechten des Vaters kommt in eminenter Weise Christo auch seiner Gottheit nach zu (*Thom.* l. c. a. 2), und eben dies wird sogar bei der Erhebung des Menschen Christus zur Rechten des Vaters formell vorausgesetzt, da die Verherrlichung des Menschen Christus nach seinen eigenen Worten nichts Anderes ist, als die Gewinnung derjenigen Herrlichkeit, welche er vor Erschaffung der Welt besaß, vermöge der Ausdehnung der göttlichen Herrlichkeit auf den Menschen Christus. Soweit in dem Sitzen die Gleichheit der Würde des Menschen Christus mit dem Vater liegt, war dieselbe schon sogleich mit der Incarnation verbunden, und jenes Sitzen ist nur insofern Wirkung und Folge der in der Himmelfahrt stattfindenden Erhebung des Menschen Christus, als sie der Einführung eines irdischen Königs auf seinen Thron analog ist. Der Reflex der ewigen Herrlichkeit Christi als des splendor gloriae et figura substantiae ejus portans omnia verbo virtutis suae in dem sedere ad dexteram majestatis in excelsis (Hebr. 1, 3) tritt noch deutlicher darin hervor oder erhält vielmehr erst seinen vollen Sinn darin, daß Christus zunächst in seiner Gottheit und in Folge dessen auch in seiner Menschheit die rechte Hand des Vaters selbst ist. — Wie die im

Sitzen „zur Rechten" ausgedrückte Stellung zu Gott kein lokales Verhältniß ausdrückt: so bedeutet auch das „Sitzen" nicht gerade die mit diesem Namen ursprünglich bezeichnete Haltung des Körpers, sondern einen Zustand der Ruhe, Herrlichkeit und Macht, der unter uns Menschen in der sitzenden Stellung seinen Ausdruck findet. So war auch die stehende Stellung, in welcher Stephanus Christum am Throne Gottes erblickte, nur Ausdruck der Bereitwilligkeit Christi, seinem Bekenner zu Hülfe und entgegenzukommen. — Während das Sitzen zur Rechten des Vaters zunächst Ausdruck der königlichen Herrlichkeit ist, die Christus mit Gott theilt, so wird es doch in der hl. Schrift nicht minder Christo auch in seiner hohepriesterlichen Eigenschaft zugeschrieben, weil und wiefern nämlich sein Priesterthum ein königliches Priesterthum ist, das auf der Gleichheit seiner Würde mit der göttlichen beruht und eine königliche Macht über die Austheilung der Gnaden Gottes einschließt. So wird das in Ps. 109 dem zur Rechten Gottes sitzenden Christus zugesprochene Priesterthum im Hebräerbriefe wiederholt betont, und ebenso hatte Zacharias geweissagt, daß Christus auf seinem Throne sitzend zugleich als König und Priester fungiren werde.

Viertes Hauptstück.

Das Werk und die Aemter des Erlösers.

Erster Theil.

Das Werk des Erlösers: die Erlösung und Wiederherstellung der Menschheit durch die mittlerische That Christi und die damit verbundene Vollendung der übernatürlichen Ordnung.

§ 260. Vorbemerkungen über Inhalt und Form des Werkes der Erlösung.

Werk des Erlösers heißt sowohl die Wirkung des Erlösers in der erlösten Mensch- 1240
heit, wie die That oder Verrichtung des Erlösers, wodurch jene Wirkung zu Stande kommt; jenes ist bloß opus effectum, diese opus actum und efficiens. Und zwar handelt es sich hier zunächst nur um die die Erlösung objektiv und allgemein begründende That Christi, nicht um die direkt auf die Verwirklichung im Einzelnen gerichtete Thätigkeit. Da aber Wirkung und That in innigster Wechselbeziehung zu einander stehen, so läßt sich das Werk in letzterem Sinne nicht ohne Ausblick auf das Werk im ersteren Sinne behandeln. — Bei der erlösenden That Christi kommen nun zwar, wenn dieselbe in ihrem vollen Sinne genommen wird, die Funktionen sämmtlicher „Aemter" Christi in Betracht, und insbes. fällt auch die Erlösungsthat im engsten Sinne mit der zeitlichen Hauptfunktion des priesterlichen Amtes sachlich zusammen. Nichtsdestoweniger läßt sich die Erlösungsthat ihrer Substanz nach behandeln, ohne sie förmlich unter dem Gesichtspunkte der hierarchischen „Aemter" Christi, wie sie im alten Bunde vorgebildet waren, zu betrachten, d. h. als Ausübung einer öffentlichen, auf göttlicher Vollmacht beruhenden Funktion innerhalb der religiösen Gesellschaft oder des Reiches Gottes. In der That kommt im Neuen Testament das Priesterthum Christi, worauf es hier zunächst ankommt, erst im Hebräerbriefe zur Sprache, während in den Evangelien und den früheren apostolischen Briefen die der Erlösungsthat entsprechende Stellung Christi durch mehr familiäre oder mehr allgemeine Ausdrücke, z. B. Vater, Bruder, Hirt, Haupt, Mittler bezeichnet wird. Auch wissenschaftlich läßt sich die Erlösungsthat aus der früher erklärten Stellung Christi als Haupt und Mittler der Menschen entwickeln, indem diese Stellung als solche die Basis bietet für die bei der Erlösungsthat zur Sprache kommenden Begriffe der Wirksamkeit des Verdienstes und der Genugthuung für Andere, welche für das allseitige und richtige Verständniß der Erlösungsthat als einer hierarchischen Funktion vorausgesetzt werden müssen. Auf diese Weise wird zwar der Behandlung der „Aemter" theilweise vorgegriffen, aber zugleich dazu übergeleitet, indem die „Aemter" theils die Erlösungsthat selbst als eine hierarchische Funktion im Reiche Gottes näher spezificiren und dieselbe mit den übrigen Funktionen Christi in höherer Einheit zusammenfassen, theils um die Erlösungs-

that sich gruppiren und in derselben die Grundlage ihrer anderweitigen Funktionen haben. Andererseits würden die Aemter, namentlich das Priesteramt Christi, wenn die Erlösungsthat als solche schlechthin und ausschließlich als seine spezifische Funktion dargestellt würde, unter einen allzu engen Gesichtspunkt gebracht und deßhalb vieles dahin Gehörige in den Hintergrund oder in ein schiefes Licht gestellt. Denn namentlich das Priesteramt bezieht sich nicht nur auf die Wiederherstellung der ursprünglichen Heilsordnung, geschweige die bloße Befriedigung des Heilsbedürfnisses der Menschheit, sondern zugleich auf die Vollendung derselben in einem höheren Bunde mit Gott und einem höheren Reiche Gottes oder vielmehr in dem Bunde und Reiche schlechthin. Diese Scheidung der beiden Abhandlungen wird denn auch bei den meisten TT. mehr oder weniger festgehalten, bes. bei *Petav.* und *Thomassin* und neuerdings bei Oswald. — Bei manchen TT. freilich werden alle auf das Werk Christi bezüglichen Titel sehr unsystematisch behandelt, indem man ohne rechte Ordnung die mannigfachsten, oft nur durch eine bildliche Schattirung verschiedenen Amtsnamen aneinander reiht. Die reichhaltigste und beste Zusammenstellung haben bes. *Valentia* disp. 1 q. 22, *Theoph. Reynaud* im zweiten Bande de Christo und *Perriot* de incarn. pars II.

Den Inhalt des ersten Theiles behandeln die TT. zu *Lomb.* l. 3 dist. 18—21 und zu *Thom.* 3 p. q. 1 a. 2 (von der Nothwendigkeit und Sufficienz der Erlösungsthat Christi), s. bes. *Suarez, Salmant.*, und q. 48—49 (von der Wirkungsweise und den Wirkungen des Leidens Christi), dazu *Medina.* S. a. *Petav.* l. 12 und *Thomassin* l. 9. Für die spezielle Behandlung des Gegenstandes gegen die von den Socinianern anhebende naturalistische Fälschung oder Läugnung des Dogmas von der Erlösung s. bes. *Tournely* und *Legrand* an den betr. St., Kleutgen Abh. 12 Cap. 3 ff.

1241 I. Beschreibung des Inhaltes des Werkes Christi nach der hl. Schrift.

1. Das eigenste Werk Christi, zu dessen Verrichtung und Ausführung er von Gott in die Welt gesandt worden, und in Bezug auf welches er auch von Gott selbst den Personalnamen Jesus (יְשׁוּעָה eig. Heil, Hilfe, daher in der Vulg. zuweilen salutaris oder salutare [während Josua = Helfer], σωτήρ, salvator, Heiland) erhalten hat, ist nach dem Symb. Nic. die Begründung des Heiles der Menschheit und zwar des ewigen Heiles (Hebr. 5, 9) — näherhin des Heiles für die sündige Menschheit als Errettung und Heilung von den Sünden (Matth. 1, 21: vocabis nomen ejus Jesum, ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum). Der reiche, in dem Worte „Heil" beschlossene Sinn wird von den Propheten als Leben und Gesundheit, Freiheit, Friede und Recht resp. Gerechtigkeit, im N. T. aber als ewiges Leben, Gnade, Heiligkeit und Erbschaft der Kinder Gottes bezeichnet. Wegen seines reichen Inhaltes und seiner Bestimmung durch Gott selbst ist der Name „Heiland" auch der einzige, welcher im N. T. Christo in Bezug auf seine Wirkungen in den Menschen beigelegt wird, während bei den Propheten, bes. Js. 9, 6, Christus nach jeder Wirkung besonders benannt wird.

1242 2. Nach ihrer negativen Seite wird die Heilbringung durch Christus in der hl. Schrift bezeichnet als Erlösung (λύτρωσις, ἀπολύτρωσις, redemptio), d. h. Losmachung oder Befreiung von der Sünde und allen in ihrem Gefolge stehenden Uebeln oder aus der Knechtschaft und Gefangenschaft der Sünde, des Todes, des Fleisches und des Teufels. Diese Befreiung war im A. T. durch die Befreiung des Volkes Israel aus der ägyptischen und babylonischen Knechtschaft vorgebildet. Während aber im A. T. der Name „Erlöser" (גֹּאֵל) sehr häufig ist, wird im N. T. dieser Name Christo kaum

jemals beigelegt. Der Ausdruck „Erlösung" deutet zwar (namentlich im Lat. und Griech.) bei Christus thatsächlich zugleich auf die Form und das Mittel der Bewerkstelligung des Losmachens, nämlich auf den Loskauf, hin. Aber im Sprachgebrauch der hl. Schrift hat er diese Bedeutung keineswegs immer, und im A. T., wo Gott, und Christus als das durch Moses und Cyrus vorgebildete Organ Gottes, dem Volke Israel gegenüber sehr oft als dessen Erlöser bezeichnet wird, tritt dieselbe sogar verhältnißmäßig selten hervor. Vielmehr erscheint hier die Erlösung durchweg mehr als ein Werk göttlicher Macht gegenüber den Feinden, und deßhalb ist Christus als Erlöser namentlich in dem prophetischen Namen Deus fortis charakterisirt.

Die betr. Ausdrücke des A. T. פָּדָה = losschneiden, גָּאַל = aufsuchen, abstrahiren 1243
an sich durchaus von dem Begriffe des Loskaufes; λυτροῦν und redimere schließen zwar im gewöhnlichen Sprachgebrauch diesen Begriff ein; aber nach ihrer Ableitung von λύειν = lösen und emere, urspr. = wegnehmen, woher noch *ex*imere, abstrahiren sie ebenfalls davon, so daß *re*dimere einfach für resumere, revindicare stehen kann. Auch im N. T. bedeutet redemtio öfter so wenig die Erlösungsthat als Loskauf, daß damit zuweilen nicht einmal die nächste, sondern die letzte Wirkung derselben, die endliche Befreiung vom Tode in der Auferstehung bezeichnet wird.

3. Nach ihrer positiven Seite wird die Heilbringung durch Christus 1244
vom Apostel bezeichnet als *καταλλαξις* oder *ἀποκαταλλαξις* = reconciliatio, Aussöhnung der durch die Sünde Gott entfremdeten Menschen mit Gott, im Sinne der Zurückführung zur friedevollen, freundschaftlichen und kindlichen Gemeinschaft mit Gott. Damit erscheint sie als Wiederherstellung des durch die Sünde aufgehobenen übernatürlichen Verhältnisses zu Gott und aller daran geknüpften Güter, oder als Erneuerung des von Gott im Paradiese aufgerichteten Bundes der Menschheit mit ihm, sowie der in jenem Bunde enthaltenen Verheißungen der Theilnahme an der Erbschaft Gottes (Sir. 17, 9—10; s. B. III n. 1178). Gegenüber diesem zerrissenen Bunde, sowie gegenüber dem typischen zeitlichen Bunde Israels mit Gott, ist dann Christus der mittlerische Stifter des von den Propheten geweissagten „neuen und ewigen Bundes" (Jer. 31, 31; Dan. 9, 27), der nach der alttestamentlichen Idee als ein Verhältniß wechselseitiger Angehörigkeit zwischen Gott und der Menschheit, speziell auf Seiten der letzteren als Hingabe an Gott durch liebevolle Huldigung und heiligen Dienst und als Besitz der beseligenden liebevollen Fürsorge Gottes gefaßt wird. In dieser Beziehung ist der prophetische Name Christi princeps pacis, entsprechend dem Vorbilde Melchisedechs, als des Königs von Salem.

Es ist wohl zu bemerken, daß in der Sprache des hl. Paulus die *καταλλαξις* = re- 1245
conciliatio, obgleich sie ebenso wie *ἱλασμός* = propitiatio, placatio mit „Versöhnung" übersetzt werden kann, doch mit letzterer nicht identisch ist (s. Röm. 3, 24 f.). Der erstere Ausdruck besagt direkt die Wirkung Christi und Gottes selbst an und in der Menschheit, nämlich eine Umwandlung der Lage und des inneren Zustandes derselben; der letztere aber bezeichnet eine Wirksamkeit der Thätigkeit Christi in der Richtung auf Gott, „die Besänftigung seines Zornes", wodurch das Hinderniß der durch Gott zu verwirklichenden reconciliatio weggeräumt wird. Die reconciliatio wird schlechthin von Gott in Christus und mit Christus gemeinschaftlich (II Cor. 5, 19: erat Deus in Christo mundum reconcilians sibi) bewirkt, während die propitiatio von Gott nur insofern bewirkt wird, als er Christus zu unserem propitiator bestellt. Desgl. ist die reconciliatio so Werk Gottes und Christi, daß das reconciliare aktiv nur ihnen allein zugeschrieben wird, während es dem Menschen bloß passiv resp. medial (a. a. O. reconciliamini Deo) zugeschrieben wird. Das

hängt damit zusammen, daß die Versöhnung zwischen den Menschen und Gott nicht, wie die Versöhnung zweier entzweiter menschlicher Freunde, eine gleichmäßige Veränderung auf beiden Seiten involvirt, sondern als Zurückführung der Menschen zu Gott, als Aufnahme derselben von Seiten Gottes und Bewirkung der hiebei stattfindenden Umwandlung in den Menschen zu denken ist. Im Folgenden werden wir, um die reconciliatio von der propitiatio zu unterscheiden, die erstere Aussöhnung des Menschen mit Gott, die letztere Versöhnung Gottes nennen.

1246 4. Die unmittelbarste Wirkung der heilbringenden Wirksamkeit Christi für die Sünder ist „die Errettung von den Sünden“ selbst, welche näher als Aufhebung der Ungerechtigkeit des Sünders und Wiederherstellung der Gerechtigkeit, m. E. W. als Gerechtmachung des Sünders (δικαίωσις, justificatio) bezeichnet wird, und hievon führt Christus bei den Propheten den Namen die Gerechtigkeit (צֶדֶק) = Bringer der Gerechtigkeit (יְהוָה צִדְקֵנוּ) resp. Sonne der Gerechtigkeit. Diese Gerechtmachung wird bald (Eph. 1, 7 und Col. 1, 14) mehr nach ihrer negativen Seite in Verbindung mit der redemptio als Nachlassung oder Wegschaffung der Sünde, bald (wie Röm. 5 u. ö.) mehr nach ihrer positiven Seite in Verbindung mit der reconciliatio als Mittheilung der Gerechtigkeit dargestellt, bald wird aber auch (wie Dan. 9, 24) beides nebeneinandergestellt. Wie jedoch in Christus die Herstellung der Gerechtigkeit die Bedingung des Friedens ist, so ist er auch, wie sein priesterliches Vorbild, dadurch König des Friedens, daß er Melchisedech, d. h. König der Gerechtigkeit, ist.

1247 Das alttestamentliche Zedek, iustitia, wird ebenso als Concretum für das Prinzip der Gerechtmachung gebraucht, wie Jeschah oder Jeschuah für das Prinzip der Rettung, und steht so auch oft mit diesem parallel, während Zedakah vorherrschend abstrakt gebraucht wird. Freilich kommt Zedek in diesem Sinne und in dieser Verbindung auch für Cyrus als Typus Christi vor, bei dem es natürlich nicht ein Prinzip (näher ein Organ Gottes) der Herstellung der inneren Gerechtigkeit im sittlich religiösen Sinne bezeichnen kann. Aber diesen Sinn braucht es auch bei Cyrus nicht zu haben; es genügt, daß es einen analogen Sinn hat, nämlich die Herstellung „der rechten Ordnung“ im Volke Gottes, wodurch das Heil desselben bedingt wird.

1248 5. Dagegen erscheint die Heilswirkung Christi in ihrer vollen Energie und Tragweite erst darin ausgeprägt, daß sie als Wiedergeburt, d. h. als Begründung neuen übernatürlichen Lebens in der geistig todten Menschheit, und als innere Heiligung, d. h. Verbindung und Verähnlichung mit Gott in seiner heiligen Würde und seinem heiligen Leben, und speziell als innerlich wirksame Einweihung zu einem der Heiligkeit Gottes würdigen Dienste dargestellt wird. In ersterer Beziehung war sie vorgebildet in dem prophetischen Bilde von der Belebung des Leichenfeldes bei Ezechiel, in letzterer durch die äußere Heiligung des Volkes Israel zu einem Reiche von „Priestern“, gegenüber welcher die innere Heiligung des neuen Bundes sich dadurch auszeichnet, daß sie die Erlösten nicht bloß zu Priestern, sondern auch zu lebendigen Tempeln und Opfern weiht.

1249 6. Beide Begriffe organisch verbunden, also die heiligende Wiedergeburt und die wiedergebärende Heiligung, stellen dann die Heilswirkung dar als eine übernatürliche Erneuerung und Vollendung der Menschheit in Christus als ihrem übernatürlichen Haupte und Mittler, wodurch die Menschheit zur innigsten Gemeinschaft des Seins und des Lebens mit Gott wiedererhoben und zu einem übernatürlichen Reiche Gottes

gestaltet wird, m. E. W. als vollkommene Wiederherstellung der zerstörten übernatürlichen Ordnung. Erst im Lichte dieser Idee erscheinen auch die übrigen Momente des Heilswerkes Christi: die Gerechtmachung, die Aussöhnung mit Gott, die Befreiung von der Herrschaft der Sünde und des Teufels, oder vielmehr die Heilswirkung überhaupt, in ihrer vollkommenen Gestalt; und ebenso erscheint dann auch die Heilswirkung des Heilandes unmittelbar und formell vermittelt und begründet durch die Christo als dem Gesalbten Gottes *per exc.* eigenthümliche erhabene göttliche Macht.

7. Endlich weist aber die hl. Schrift in der Schilderung dieser Er- 1250
neuerung in mannigfacher Weise darauf hin, daß die durch Christus wiederhergestellte Heilsordnung besonders unter dem Gesichtspunkte der Gemeinschaft mit Gott und des Reiches Gottes eine höhere ist nicht bloß gegenüber der alttestamentlichen, sondern auch gegenüber der ursprünglichen. Denn dadurch, daß Christus als Haupt der erlösten Menschheit und der ganzen geheiligten Welt diese sich einverleibt, wird in ihm und durch ihn die Menschheit und die ganze Welt in ein ganz neues innigeres Verhältniß zu Gott erhoben und empfängt ihre letzte und höchste Vollendung. In diesem Sinne bezeichnet der Apostel (Eph. 1, 10) das Werk Christi als die ἀνακεφαλαίωσις (recapitulatio, instauratio) aller Dinge.

II. Bezüglich aller dieser Wirkungen erscheint Christus mit Gott und 1251
neben Gott als die Ursache derselben, näher als ein von Gott ausgehendes gesandtes und gegebenes, resp. von Gott erwähltes, berufenes und ausgerüstetes Prinzip dieser Wirkungen, mithin als ein dieselben von Gott her uns übermittelndes Organ Gottes (das salutare Dei Luk. 2, 30), in welchem Sinne der Apostel sagt: qui factus est nobis sapientia a Deo, et justitia, et sanctificatio, et redemptio (I Cor. 1, 30).

Was nun die Art und Weise der heilsvermittelnden Thätigkeit 1252
Christi oder seines ministerium salutis betrifft, so liegt auf der Hand, daß man nur unter vollständigster Verkennung des Inhaltes obiger Wirkungen einerseits und der Gottheit Christi andererseits auf den Gedanken kommen konnte: die heilbringende Thätigkeit Christi habe dem Wesen nach nur eine pädagogische Bedeutung und bestehe mithin ausschließlich oder vorwiegend in Lehre und Beispiel, also in der äußeren Anregung und Anleitung der Menschen zur eigenen persönlichen Heilsthätigkeit, wonach die Menschen im Grunde sich selbst erlösen würden. Ebensowenig kann die heilsvermittelnde Thätigkeit sich darauf beschränken, daß Christus als Gesandter Gottes den Menschen den heilswirkenden Willen Gottes ankündigt und die Wahrheit dieser Ankündigung durch sein im Tode abgelegtes Zeugniß und seine Verherrlichung verbürgt und bestätigt, wie denn auch der hl. Paulus (II Cor. 5, 18—19) das „ministerium reconciliationis", wie es den Aposteln zu Theil geworden, indem Gott ihnen das *verbum reconciliationis* auftrug, ausdrücklich von der Vollziehung der reconciliatio in Christus unterscheidet. Vielmehr ist es evidente Lehre der Offenbarung, daß die heilsvermittelnde Thätigkeit Christi eine wahre Verursachung des Heils enthält, wodurch die Heilsthätigkeit der Menschen theils ersetzt, theils ergänzt, theils ermöglicht und wirksam gemacht, und

andererseits die Heilsthätigkeit Gottes bedingt und erworben wird; und ebendarum ist sie in einer ihr eigenthümlichen, besonderen, zugleich von der rein göttlichen wie von der rein menschlichen Thätigkeit verschiedenen Weise, nämlich eben als mittlerisch wirkende Thätigkeit, Ursache des Heiles der Menschen.

1253 Die älteste Beschränkung der eigentlichen Heilsthätigkeit Christi findet sich bei den Pelagianern in Folge ihrer Läugnung der Erbsünde; indeß wollten sie doch außer Lehre und Beispiel noch eine besondere Wirksamkeit Christi in der Erwerbung des Nachlasses der persönlichen Sünden und, dem Anscheine nach, auch eine Erwerbung der Gnade der Kindschaft Gottes durch das Verdienst Christi zulassen. Im Mittelalter ging Abälard noch weiter, indem er auch die Einwirkung Christi auf den Nachlaß der Sünden überhaupt unter dem Namen des Loskaufs aus der Knechtschaft des Teufels bestritt. Die neueren rationalistischen Protestanten läugnen kraft ihrer naturalistischen Grundsätze über die Bestimmung und Lage des Menschen und das Wesen Christi schlechthin jede über Lehre und Beispiel hinausgehende Heilswirksamkeit Christi, selbst seine autoritative göttliche Sendung zur Ankündigung der Heilswirksamkeit Gottes, und geben darum zum Theil auch den Namen des Erlösers auf, wenn schon Andere in heuchlerischer Weise ihn beibehalten. Indeß ist diese Lehre nur der naturgemäße und nothwendige Rückschlag gegen die Lehre des alten Protestantismus, der jede Mitwirkung des Menschen auch in der Zuwendung und Auswirkung des Heiles läugnete und die Erlösungsthat und Wirksamkeit Christi überhaupt in einer die vernünftige Kritik schroff herausfordernden Weise darstellte, theilweise aber auch selbst mit der Entkräftigung derselben den Anfang machte. Die erste rationalistische Reaktion gegen den alten Protestantismus ging von den Socinianern aus. Diese hielten jedoch noch fest an der göttlichen Sendung Christi zur Verkündigung und Bekräftigung des Heilswillens Gottes und sahen so auch im Leidenstode Christi nicht bloß ein Beispiel der Pflichttreue bis in den Tod, sondern auch einen Martyrertod zur Bezeugung seiner göttlichen Sendung. Ja, sie schrieben Christo, obgleich sie dessen Gottheit läugneten, selbst noch eine erwirkende und auswirkende Betheiligung an der Verleihung des Heiles, insbes. der Nachlassung der Sünden, zu, jedoch nicht in seiner irdischen Thätigkeit, sondern bloß in seinem himmlischen Zustande. Vermöge einer Mißdeutung der Lehre des Hebräerbriefes von dem himmlischen Priesterthum Christi bezogen sie nämlich die ganze mittlerische oder priesterliche Thätigkeit Christi auf die himmlische Fürbitte, resp. auf die dort von Christus geübte Ertheilung des Nachlasses der Sünden, deren Kraft und Vollmacht er sich durch sein persönliches Verdienst auf Erden erworben habe. Um so mehr aber wandten sie sich mit aller Macht gegen das repräsentative Verdienst und a fortiori gegen das Sühneverdienst Christi auf Erden, welches seiner himmlischen Fürbitte zu Grunde liegt; sie machten daher die großartigsten Anstrengungen, die hierauf bezügliche Darstellung der hl. Schrift um- und wegzudeuten und zugleich jene Lehre als widersinnig zu erweisen. Da in dieser Hinsicht die späteren Rationalisten gar nichts Neues mehr gesagt haben, gelten die Socinianer mit Recht noch immer als die vorzüglichsten Repräsentanten der Läugnung der wahren Natur der Erlösungsthat Christi, obgleich ihre positive Aufstellung längst antiquirt ist. Uebrigens bildet ihre Theorie von der himmlischen Heilswirksamkeit Christi immerhin einen geeigneten Ausgangspunkt für die Darlegung des kirchlichen Dogma's, weßhalb wir im folg. § mit ihr beginnen.

§ 261. Uebersichtliche Entwicklung des dogmatischen Begriffes der eigentlichen Erlösungsthat oder des die Erlösung begründenden Sühneverdienstes Christi als des mittlerischen Hauptes der Menschheit.

Literatur. *Lomb.* l. 3 dist. 19—20 und *Thom.* 3 p. q. 48—49 und die betr. Commentare.

1254 I. Weil die Vermittlung des Heiles durch die Thätigkeit Christi, näher durch seine erlösende That, ein Grunddogma des Christenthums ist und zugleich von der Häresie nur selten direkt und in sich selbst — gewöhnlich nur

indirekt in der Läugnung der Gottheit Christi oder der Erbsünde und ihrer Folgen — angegriffen wurde: so ist sie verhältnißmäßig nur selten, und auch dann nur in allgemeinen Umrissen, Gegenstand dogmatischer Formulirung geworden. Nach den formellen Definitionen der Kirche besteht sie darin, daß Christus Mittelursache des Heiles ist, inwiefern er durch sein Todesleiden als durch ein Sühnopfer uns das Heil verdient und, für uns vor Gott genugthuend, die Sünden ausgelöscht hat, oder inwiefern er verdienend und genugthuend als mittlerischer Stellvertreter für uns vor Gott eingetreten ist und alle Heilswirkungen uns von Gott erwirkt hat.

Der älteste Hinweis findet sich im *Symb. Nic.*: Crucifixus etiam pro nobis (ὑπὲρ 1255
ἡμῶν). In den Entscheidungen gegen die Pelagianer wurde die „*gratia* Dei *per Jesum Christum*" als dogmatischer Begriff vorausgesetzt. Gegen die Nestorianer wurde *Conc. Ephes.* anath. 11 gelehrt, daß Christus sich selbst für uns zum süßen Geruche Gott dem Vater aufgeopfert habe, und zwar nicht auch für sich selbst, sondern für uns allein, weil er, der keine Sünde kannte, auch keines Opfers bedurfte; hier wird also das Opfer Christi als Sühnopfer für unsere Sünden vorausgesetzt. Als solches wird es formell erklärt im *Symb. Tolet.*: In qua suscepti hominis forma [Filius Dei] juxta evangelicam veritatem sine peccato conceptus, sine peccato mortuus creditur, qui solus pro nobis peccatum est factus, id est, *sacrificium pro peccato.* Indeß war hiemit nur wörtlich die Lehre der hl. Schrift wiederholt. — Bestimmter fixirt die Form der Wirksamkeit der Erlösungsthat das Decr. pro Jacobitis von *Eugen IV.*: S. R. ecclesia firmiter credit, profitetur et docet, neminem unquam ex viro feminaque conceptum a diaboli dominatione fuisse liberatum, nisi *per meritum Mediatoris Dei et hominum* Jesu Christi Domini nostri: qui sine peccato conceptus, natus et mortuus, humani generis hostem, *peccata nostra delendo*, solus sua morte prostravit et regni coelestis introitum, quem primus homo peccato proprio cum omni successione perdiderat, reseravit. Hier wird die Erlösung im Allgemeinen als Befreiung aus der Knechtschaft des Teufels vermittelst des an den Tod Christi geknüpften Mittlerverdienstes bezeichnet, welches die Erlösung durch Auslöschung der Sünde bewirke und mit dieser auch den Zutritt zum Himmel erwerbe. Der Begriff des Mittlerverdienstes ist dann vom *Trid.* an mehreren Stellen wiederholt, so z. B. Sess. V. can. 3: Si quis Adae peccatum . . . per aliud medium asserit tolli, quam *per meritum unius Mediatoris* Domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, a. s. Demgemäß bestimmt das Concil ferner die spezifische Wirksamkeit Christi im Unterschied von Gott als der causa efficiens justificationis dadurch, daß es Sess. VI. cap. 7 von Christus sagt: causa *meritoria* autem . . . Dominus noster Jesus Christus, qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et *pro nobis Deo Patri satisfecit.* Für die „Auslöschung der Sünde" ist also hier als nähere Erklärung derselben die „Genugthuung für uns" substituirt. Der uns geläufige Ausdruck: satisfactio *vicaria* ist jedoch auch hier nicht förmlich definirt, und noch weniger das *meritum* vicarium — dogmatisch ist nur meritum und satisfactio *mediatoris* — obgleich der Inhalt des ersteren Ausdrucks, wie unten gezeigt wird, von selbst in der satisfactio pro nobis enthalten ist.

Für die nähere Entwicklung des Dogma's schließen wir uns im Folgenden im Ganzen an den Gedankengang an, welchen der hl. Thomas q. 48: de modo efficiendi salutem nostram per passionem Christi einhält.

II. Hiernach ist die heilsvermittelnde Thätigkeit Christi zunächst 1256
nicht ausschließlich dem himmlischen Christus zuzuschreiben — sei es als bloße Zuwendung der Heilswirkungen durch seinen Willen vermittelst der ihm von Gott übertragenen Macht, sei es als Erwirkung des Heiles durch die Art von Fürbitte oder Intercession, welche Christus auch noch im Himmel übt — so daß sein irdisches Thun und Leiden bloß für ihn persönlich eine Vorbereitung resp. ein Verdienst für diese himmlische Heilsthätigkeit wäre.

Die Heilsvermittlung ist vielmehr zunächst in der irdischen Thätigkeit Christi zu suchen, so zwar, daß diese in selbständiger Weise und an erster Stelle das Heil begründet, die himmlische Thätigkeit Christi aber, soweit sie intercessorisch ist, auf jener beruht und sich darauf zurückbezieht. Darum kann und muß sogar die irdische Thätigkeit allein schlechthin als heilsbegründende, erlösende und versöhnende That oder schlechthin als Erlösungsthat, *opus* salutis s. redemptionis, bezeichnet werden, während die himmlische Thätigkeit Christi bloß als eine *operatio* salutaris anzusehen ist.

1257 Obgleich der Apostel Hebr. 5, 9 von Christus zu sagen scheint, daß er erst nach seiner Vollendung zur causa salutis geworden: so weist er doch wiederholt gerade im Hebräerbriefe auf die selbständige und fundamentale Bedeutung der irdischen Thätigkeit Christi zurück, z. B. 9, 12: introivit semel in sancta, aeterna redemptione *inventa;* 10, 12 f.: hic unam pro peccatis nostris offerens hostiam (gr. προσενέγκας) in sempiternum sedet ad dexteram Dei . . . [illa] una oblatione *consummavit* in sempiternum sanctificatos; 1, 3: qui purgationem peccatorum faciens (gr. ποιησάμενος) sedet ad dexteram majestatis . , . Und in der That läßt sich auch Hebr. 5, 9 so verstehen, daß Christus eben durch die in seinem Selbstopfer liegende Vollendung seiner selbst zur Ursache des Heiles geworden sei.

1258 III. Die heilsbegründende Thätigkeit Christi während seines irdischen Lebens ist als solche, im Gegensatz zur himmlischen Thätigkeit, nicht direkt auf eine machtvolle Zuwendung und Auswirkung der Heilswirkungen, sondern auf die Erwirkung oder Impetration derselben bei Gott oder auf die Gewinnung der wirksamen göttlichen Liebe gegenüber der sündigen Menschheit, resp. darauf gerichtet, die Menschheit prinzipiell der Mittheilung der Heilsgnaden würdig zu machen; und in dieser Funktion heißt sie in der hl. Schrift ἱλασμός = propitiatio Dei, Gewinnung der Huld Gottes, hier mit dem Nebenbegriff der Wiedergewinnung der Huld des beleidigten Gottes durch Besänftigung (placatio) seines Zornes, oder m. E. W. Versöhnung Gottes. Die mittlerische Heilsthat Christi auf Erden besteht demnach darin, daß er zu Gunsten der Menschen für dieselben vor Gott hintrat und sich verwandte (ἐντυγχάνειν in der Sept. Is. 53, 13, im Hebr. פָּגַע occurrere), für sie intercedirte und intervenirte; und zwar gehört es zum spezifischen Charakter dieser Intervention, daß Christus in den Handlungen, worin dieselbe enthalten ist, wie zu Gunsten der Menschen, so auch als Repräsentant oder Vertreter der der Versöhnung bedürftigen Menschen (bei den VV. personam hominum gerens) handelte, damit die Menschen selbst in ihm und durch ihn die Huld Gottes gewännen und ihr Heil erwirkten. Ein vollkommener und zwar ein geborener Repräsentant der Menschheit in diesem Sinne war aber der Mensch Christus als das wahre und vollkommene Haupt der ihm angetrauten und stammverwandten Menschheit, das für seine Braut und seine Brüder eintrat (Hebr. 2 u. Eph. 6). Die Repräsentation war aber um so vollkommener, weil Christus auch als ein aus der Menschheit hervorgegangenes Hauptglied, mithin recht eigentlich als geborenes Organ der Menschheit handelte (s. o. n. 889); weil er ferner während seines irdischen Lebens, unter den Menschen wohnend und an ihrem Schicksal theilnehmend, in seinem Verhältniß zu Gott auch den natürlichen Stand der

Menschheit und deren Stellung Gott gegenüber in sich reflektirte oder sich der Stellung der Menschheit Gott gegenüber accommodirte, und so als Haupt der mit Gott zu versöhnenden Menschheit in allseitigster Gemeinschaft und Aehnlichkeit mit derselben (in forma *et habitu* servi) auftrat. M. E. W. die mittlerische Heilsthat Christi liegt in einem mittlerischen Handeln desselben in seiner Eigenschaft als repräsentatives Haupt der Menschheit zur Versöhnung Gottes.

IV. Das mittlerische Handeln Christi als des Hauptes der Menschheit zur 1259
Versöhnung Gottes schließt allerdings, worauf die Ausdrücke Impetration und Intercession zunächst hinweisen, auch eine Fürsprache oder Fürbitte für die Menschheit ein, und zwar eine solche, welche, als eine „in persona servi" nach Art und Weise menschlicher Bitten auf Erwerbung, nicht einfach auf Zutheilung, gerichtete Bitte, sich wesentlich von der postulirenden resp. interpellirenden Fürbitte oder der machtvollen Segnung des zur Rechten Gottes sitzenden Christus unterscheidet und darum den Charakter des Verdienstes im weiteren Sinne annimmt. — Aber jenes Handeln beschränkt sich keineswegs auf die Impetration in der Form der Bitte; vielmehr ist es zugleich eine Impetration in der Form des eigentlichen Verdienstes, also einer im Dienste Gottes vollbrachten werthvollen Leistung, gegenüber welcher die Gewährung der Heilsgnaden von Seiten Gottes als rechtliche Gegenleistung und mithin als thätige Anerkennung des Werthes der Leistung sich darstellt; und eben diese verdienstliche Leistung ist die eigentliche heilsbegründende That Christi, die von Christus als dem Haupte der sündigen Menschheit gesetzt wird (vgl. *Thom.* l. c. a. 1).

V. Damit jedoch diese verdienstliche Leistung in ihrer ganzen 1260
Kraft und Tragweite zu Tage trete, ist in derselben noch speziell eine Eigenschaft hervorzuheben, welche ihr zwar nicht unbedingt, wohl aber in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge zukommen mußte und wirklich zukommt. Weil es sich nämlich hier um ein Verdienst von Gnaden für Sünder handelt und speziell um das Verdienst der Nachlassung der Sünden selbst: so gehört es zur Vollkommenheit des mittlerischen Verdienstes Christi, daß er durch seine Leistung die Sünder der Nachlassung der Sünden gerade insofern würdig macht, als er die durch die aktuelle Sünde contrahirte und der habituellen Sünde zu Grunde liegende Schuld (debitum) des Sünders gegen Gott, d. h. die Verpflichtung des Sünders, durch Aufhebung der Wirkungen der Sünde diese selbst wie ungeschehen zu machen (s. B. III n. 114), abträgt oder für die Sünde Genugthuung leistet (*Trid.* l. c.). M. E. W. die Nachlassung der Sünden, welche eine Lösung, Tilgung oder Löschung der Sündenschuld von Seiten Gottes darstellt, wird durch die verdienstliche Leistung Christi in der Weise erzielt, daß die vom Sünder contrahirte Schuld gegen Gott durch und in Christus von Seiten und im Namen des Sünders durch einen entsprechenden Ersatz oder „Buße" eingelöst, bezahlt oder beglichen, und so die Sünde gleichsam vor den Augen Gottes ausgelöscht wird (Decr. pro Jacob. l. c.; vgl. Thom. l. c. a. 2). Die versöhnende, propitiatorische oder piatorische That Christi bestimmt sich daher näher als eine sühnende, expiatorische That, resp. das Versöhnungsverdienst als Sühneverdienst;

und demgemäß erscheint auch die Repräsentation der sündigen Glieder durch das Haupt näher als eine Substitution des letzteren für die ersteren, resp. die Intervention Christi für die Sünder als freiwillige Uebernahme der Abtragung einer Schuld durch einen sich dafür haftbar machenden Bürgen (ἔγγυος, sponsor, vas, fideijussor).

1261 Die Begleichung der Sündenschuld erscheint formell als solche in der hl. Schrift als λυτροῦν (von λύω, lösen, bezahlen) oder ἀπολυτροῦν = redimere der Sünden (Hebr. 9, 15), resp. als ἀποδιδόναι τὸ ὀφειλόμενον (Matth. 18, 30) oder auch als Auslöschung des Schuldbriefes (Col. 2, 14). Die Opfersprache des A. Test. hat dafür als technischen Ausdruck Kipper כִּפֵּר. Derselbe bezeichnet eine wirksame „Deckung" der Sündenschuld resp. ein Zudecken der Sündenthat vor den Augen Gottes, das aber eine Ausstreichung (obliteratio) der Sündenmakel einschließt, wie das dem griech. λύω verwandte *luere* die Bedeutung von abwaschen und *delere* die von diluere hat. Je nachdem bei dieser „Deckung" mehr die Erzielung der Verzeihung von Seiten Gottes oder die Reinigung des Sünders von der Makel der Sünde in's Auge gefaßt ist, wird der Ausdruck in der Sept. mit ἱλάσκεσθαι (Medialform, weil urspr. = propitium sibi facere) oder καθαρίζειν gegeben, in der Vulg. mit expiare = sühnen oder mundare, purgare = abwaschen, aber allerdings auch oft mit rogare pro peccatore, womit aber nur die in der priesterlichen Fürbitte für den opfernden Sünder enthaltene Ratification der Opfersühne des letzteren bezeichnet wird. Zur Bezeichnung des Lösepreises entspricht ihm כֹּפֶר, λύτρον, auch τιμή (I Cor. 6, 20). Der Ausdruck des *Trid.*, satisfactio, Genugthuung, findet sich formell für unseren Fall in der hl. Schrift und den Vätern nicht; aber die erwähnten Ausdrücke entsprechen im stehenden Sprachgebrauche demselben vollkommen. Wenn sie schon theilweise insofern unbestimmter sind, als sie auch auf die Beseitigung der Sünde durch Gott selbst resp. durch einen Bevollmächtigten Gottes oder aber auf die versöhnende Thätigkeit überhaupt, z. B. durch Bitten, angewandt werden: dann haben sie doch den Vortheil, daß sie im ersteren Falle die satisfactio als eine für die objektive Aufhebung der Schuld durchaus wirksame bezeichnen und im letzteren Falle die satisfactio nach ihrer ethischen Bedeutsamkeit und Wirkung betonen. Besonders bezeichnend für die satisfactio als Abtragung einer Ehrenschuld und einer Schuld gegen den heiligen Gott ist das lat. expiare entsprechend unserem Büßen, Sühnen. Sieh über die Bedeutung von „Kipper" Zill, Hebräerbr. S. 113 f., Thalhofer, Opfer des A. und N. B. § 517. Mit Recht hebt Oswald (II. S. 16) hervor, daß, wie die wissenschaftliche und dogmatische Ausbildung der Genugthuungslehre der lateinischen Kirche eigenthümlich ist, so auch die griechischen Kirchenlehrer keinen geläufigen technischen Ausdruck haben, welcher der satisfactio genau entspräche, und daß bei den Lateinern der in dem Worte sich aussprechende Sprach- und Volksgeist wohl mit dazu beigetragen habe, die Lehre von der Sühne Christi in juridischer Form auszubilden. Indeß hat die griech. Sprache an sich doch einen äquivalenten Ausdruck, nämlich δικὴν διδόναι resp. τίειν oder τιμὴν διδόναι oder auch einfach τίειν; und im Grunde hat ja auch die Schriftlehre selbst eine juridische Fassung. Der Ausdruck „Bürge" kommt zwar schon in der hl. Schrift (Hebr. 7, 22) vor; aber in der Verbindung melioris testamenti sponsor bedeutet er (vgl. 8, 6) nur so viel, wie mediator melioris testamenti im Gegensatze zu Moses, hat also nicht unmittelbar und ausschließlich den hier intendirten Sinn, obgleich er denselben allerdings insofern enthält, als nach dem Zusammenhange Christus eben durch das Opfer seiner selbst Bundesmittler ist.

1262 VI. Wie aus den angeführten kirchlichen Definitionen hervorgeht, ist der Begriff der Sühne oder Genugthuung, resp. des Loskaufs der Sünder, bei der versöhnenden Leistung Christi zwar sehr wesentlich, aber doch nicht der adäquate Begriff derselben; er ist vielmehr dem des Verdienstes neben- unter- und eingeordnet. Zunächst nämlich muß er durch letzteren ergänzt werden, damit die Sühne als versöhnende Sühne von der einfachen Strafsühne unterschieden werde, und überdies die versöhnende Sühne nicht einfach auf Abtragung der Schuld zur Abwendung des Zornes

oder zur Ablösung der Feindschaft Gottes, sondern auf die Aussöhnung mit Gott durch die Erkaufung seiner Freundschaft gerichtet erscheine. Da nun eben hierin das eigentliche Ziel der versöhnenden Leistung liegt, und überdies die formellen Bedingungen der genugthuenden Leistung (das gehorsame Handeln aus Achtung und Liebe gegen Gott) der verdienstlichen Leistung entlehnt sind, während diese ihrerseits ihre materiellen Bedingungen (Erdulden von Leiden und Demüthigungen) der Genugthuung entlehnt: so ist die genugthuende Leistung der verdienstlichen auch ein- und untergeordnet. In dieser Einheit und Unterordnung zu dem Verdienste erscheint die Genugthuung besonders unter dem (hier vorerst nur allgemein gefaßten) Begriffe des *sacrificium*, d. h. der religiösen Opferhandlung; oder vielmehr beide, Verdienst und Genugthuung, erscheinen in der eigenthümlichen Wirksamkeit des sacrificium eben dadurch in höherer Einheit, daß sie darin zugleich in der spezifischen Gestalt auftreten, welche Verdienst und Genugthuung in dem Verkehre zwischen den Menschen und Gott haben. Denn das sacrificium bezeichnet eben eine spezifisch und eminent religiöse, auf die Gewinnung der Huld Gottes gerichtete Handlung, in welcher sich Alles zusammenfaßt, was das Geschöpf zur Erlangung vollkommener Gemeinschaft mit Gott sowohl durch Beseitigung der Hindernisse, wie durch Erwirkung der nothwendigen Mittel leisten kann und soll, und welche insbesondere, indem sie dem heiligen Gott die seiner Heiligkeit gebührende Ehre erweist, ebensowohl die Unheiligkeit der Sünde ausgleichen als die Heiligkeit der Gnade erwerben kann. In der That wird denn auch in der hl. Schrift und bei den Vätern die versöhnende Leistung Christi vorzüglich mit der Eigenschaft der Opferhandlung in Verbindung gebracht; und wenn schon hier nicht formell die Ausdrücke Verdienst und Genugthuung gebraucht werden, dann ist doch der Begriff beider in eminenter, prägnanter Weise in der versöhnenden Kraft der Opferhandlung enthalten, wie sich unten noch näher zeigen wird. Der hl. Thomas aber führt demnach ganz sachgemäß die operatio per modum sacrificii (l. c. art. 3) an dritter Stelle als Form der Heilswirksamkeit des Leidens Christi auf.

Im Lichte der innigen und lebendigen Verbindung der Genugthuung mit dem Verdienste, wie sie besonders in der Opferhandlung hervortritt, ist nun die versöhnende Genugthuung Christi als solche näher zu bestimmen, und zwar zuerst nach ihrem inneren formalen Charakter, und sodann in ihrer äußeren oder concreten Vollziehung und Vollendung.

VII. Was zunächst den formellen Charakter der versöhnenden 1263
Genugthuung betrifft: so sind zu der dieselbe constituirenden Handlung, ebenso wie zur verdienstlichen Handlung, folgende drei Momente erforderlich und in Christus gegeben. Zunächst ist von Seiten des Prinzips der Handlung erforderlich und in Christus gegeben, daß dieses Prinzip in sich selbst sündenfrei oder schuld- und makellos (innocens et impollutus, Hebr. 7, 26), oder vielmehr positiv heilig und gottwohlgefällig, und zwar zur Vollkommenheit der Genugthuung unendlich heilig und gottwohlgefällig sei. Sodann ist die genugthuende Leistung wie die verdienstliche wesentlich eine sittliche und gerechte Hand-

lung (opus justitiae, δικαίωμα, Röm. 5, 18), welche der Sünde als einer ungerechten Handlung gegenübertritt; und wie die Sünde speziell ungerecht ist als Ungehorsam gegen Gott oder als Uebertretung des Willens Gottes, so muß die Genugthuung gerecht sein als Gehorsam gegen Gott oder als Erfüllung des Willens Gottes (Röm. 5, 19). Endlich muß die genugthuende Leistung wie die verdienstliche getragen sein von der gebührenden Achtung gegen die heilige Majestät Gottes und seines Gesetzes und von der Gott als dem höchsten und heiligsten Gute gebührenden Liebe, um die in der Sünde liegende Mißachtung und Verschmähung Gottes auszugleichen.

1264 Dagegen gehört zu dem durch ihre spezielle Tendenz bestimmten spezifischen Charakter der genugthuenden Leistung, im Unterschiede von den wesentlichen Erfordernissen des bloßen Verdienstes, daß dieselbe nicht in einem bloßen Handeln, sondern in einem Leiden, oder vielmehr in der willigen Uebernahme von Leiden bestehe; denn die versöhnende Sühne wird naturgemäß durch dasselbe Mittel geleistet, durch welches die Würde Gottes und seiner heiligen Ordnung gegenüber dem in der Sünde verharrenden Menschen in der demselben aufgedrungenen Strafsühne gewahrt wird. Demgemäß erscheint die Genugthuung Christi zunächst als freiwillige Duldung der über die Sünder durch die richterliche Gerechtigkeit Gottes (von den VV. in unserer Frage im Anschluß an verschiedene Psalmstellen die Wahrheit Gottes genannt) verhängten Strafübel, mithin als satis*passio*. Um aber zu einer wahren Genugthuung gestaltet zu werden, muß diese satispassio mindestens getragen sein von Anerkennung der strafenden Gerechtigkeit und mithin auch von der Achtung gegen die göttliche Majestät, welche durch die Strafgerechtigkeit gewahrt wird. Indeß ist dies immer nur eine Seite der genugthuenden Leistung; um die Sünde auch sittlich vollkommen auszugleichen, muß die Uebernahme des Leidens eine der Ueberhebung des Sünders entgegengesetzte That eines verdemüthigenden und selbstverläugnenden Gehorsams sein, und die den Gehorsam tragende Achtung und Liebe gegen Gott sich zugleich im innersten Seelenschmerze über die Sünde bethätigen. In ihrer formellen Vollendung endlich gestaltet sich die genugthuende Leistung im extremen Gegensatze zur Sünde zu einem vom Feuer der Liebe brennenden geistigen Opfer des Leidens, des entsagenden Gehorsams und des Schmerzes über die Sünde, welches die in letzterer liegende *injuria et offensa Dei*, oder die Verunehrung Gottes durch Versagung der ihm schuldigen Achtung und Liebe, ausgleicht.

1265 Obgleich aber die genugthuende Leistung als solche und die verdienstliche als solche nach zwei verschiedenen Richtungen laufen, indem jene auf Abtragung einer Schuld, diese auf Gewinnung eines Gutes gerichtet ist: so ist doch die Genugthuung auch in ihrer eigenen spezifischen Wirksamkeit ohne die Kraft des Verdienstes nicht adäquat aufzufassen. Denn in der thatsächlichen Heilsordnung handelt es sich bei der Abtragung der Sündenschuld nicht bloß um Aufhebung einer rein moralischen Wirkung der Sünde oder einen einfachen Ehrenersatz, sondern auch um die Gewinnung der zur Bereuung der Sünde nothwendigen Gnade; ja es handelt sich zugleich um einen wahren Schadenersatz, weil die Sünden-

schuld auch die Haftbarkeit für den durch die Sünde bewirkten Verlust der übernatürlichen habituellen Gerechtigkeit mitumfaßt, und mithin der Sünder mit dieser Gerechtigkeit Gott wiedergegeben werden muß (s. B. IV. n. 126 u. 253). Weil nun diese Gerechtigkeit nur durch Gott selbst verliehen werden kann: so kann auch die Wiederherstellung derselben durch die genugthuende Leistung Christi nur insofern erfolgen, als er die Verleihung derselben von Gott verdient. Mithin ist hier die Zahlung der Schuld innerlich und wesentlich bedingt durch Zahlung eines Kaufpreises an den, welchem die Schuld abgetragen werden soll. In diesem Momente offenbart sich auch recht deutlich der sacrificale Charakter der Genugthuung Christi, inwiefern es darauf hinweist, daß letztere als Sühnemittel wirksam sei vermöge ihrer Eigenschaft als Heiligungsmittel.

Es liegt auf der Hand, daß die im katholischen Sinne entwickelte Satisfaktionslehre 1266
nichts an sich hat, was den Vorwurf einer einseitig oder kraß „juristischen Anschauung" von der Versöhnung verdiente, als wenn darin die Versöhnung Gottes zu mechanisch und äußerlich nach Art der unter Menschen stattfindenden Satisfaktionen oder gar nach Art sachlicher Restitutionen aufgefaßt würde. Dieser Vorwurf der Rationalisten, welche die Genugthuung überhaupt läugnen, trifft allerdings zum großen Theil die Auffassung der Reformatoren, welche in manchen Punkten wesentlich von der katholischen abweicht, und zwar hauptsächlich darum, weil in ihr der Begriff der versöhnenden Genugthuung nicht von dem des Verdienstes durchdrungen und beherrscht resp. der letztere abgeschwächt und gefälscht wird. Nach ihr besteht nämlich die Genugthuung als solche zwar nicht in einer bloßen passio, sondern, damit sie Gott wohlgefalle, in einem gehorsamen und geduldigen Leiden oder in einer *obedientia* passiva. Aber der Nachdruck liegt hier doch gänzlich auf dem pati oder dem satis*pati* (statt satis*facere*), nämlich in der Empfindung dessen, was der Sünder zu empfinden verdient und darum auch in der Empfindung des Zornes Gottes gegen den Sünder, während von der sittlichen Reaktion gegen die Sünde und insbesondere von dem Seelenschmerze über die Sünde als Beleidigung Gottes, wodurch die letztere direkt ausgeglichen wird, gar nicht die Rede ist. Desgleichen schlossen die Reformatoren von der Genugthuung als solcher das Verdienst der positiven habituellen Gerechtigkeit aus, weil diese in der That durch das bloße satispati nicht verdient wird, und zugleich deren Wiederherstellung nach ihnen die Aufhebung der Sündenschuld nicht bedingt. Allerdings verbanden sie auch zum Theil mit der obedientia passiva eine obedientia *activa*, d. h. die theils im Leiden selbst, theils außer demselben das ganze Leben hindurch geübte Erfüllung des göttlichen Willens durch Christus, welche als opus justitiae ein Akt von sittlicher Währung und darum positiv verdienstlich sei. Aber sie bestritten diesem Verdienste die Bedeutung, uns eine wahre innere Gerechtigkeit resp. eine hiezu nothwendige und ausreichende Heiligung zu erwerben, wodurch die Menschen in sich selbst dem Gesetze Gottes entsprechen und zur Vollendung des Heiles wirksam mitwirken könnten. Vielmehr lehrten sie: die obedientia activa Christi als solche und namentlich als Erfüllung des natürlichen und positiven göttlichen Gesetzes werde uns als unser Gehorsam und unser Heilsverdienst so angerechnet, daß sie uns ebenso von der Heilsnothwendigkeit eigener Gesetzeserfüllung entbinde, wie die Straferstehung von Seiten Christi uns von der Nothwendigkeit eigener Straferstehung entbinde. Diese Kraft und Bedeutung des aktiven Gehorsams Christi ließ sich dann allerdings auch unter den Begriff der Genugthuung subsumiren, ja sie stellte gerade die Genugthuung im schroffsten Gegensatze zum Genugleiden dar. Während nämlich letzteres der Strafgerechtigkeit Gottes Genüge leistet, wird im ersteren Falle den positiven Forderungen des Gesetzes Gottes, soweit deren Erfüllung als heilsnothwendig und heilswirksam gelten soll, ein für allemal genuggethan, so daß uns in dieser Beziehung nichts mehr zu thun übrig bleibe. Dadurch aber wird der Begriff der aktiven Genugthuung noch mehr gefälscht, als der der passiven, da jene gar nicht mehr die Bedeutung einer sühnenden Leistung für die Nichterfüllung des Gesetzes behufs Erlangung der Nachlassung begangener Sünden hat, sondern für die Zukunft von der Erfüllung des Gesetzes dispensirt. So wurden passiver und aktiver Gehor-

sam, Genugthuung und Verdienst in unnatürlicher Weise auseinander gerissen und dadurch beide entwerthet; während nach katholischer Lehre beide organisch ineinander greifen und in dem sacrificalen Charakter des Leidens und Handelns Christi ihre höhere Einheit finden. — Uebrigens ist es ungenau oder unklar, wenn einige kath. TT. die altprotestantische Betonung des aktiven Gehorsams Christi während seines ganzen Lebens und in der Erfüllung des natürlichen und positiven Gesetzes Gottes, namentlich die stellvertretend sühnende und verdienende Kraft desselben und damit die Zurechnung desselben als eines von uns geleisteten Gehorsams, schlechthin als unkatholisch verwerfen; denn in der That gehört dieser ganze Gehorsam, soweit er ein demüthiger und leidender war, auch nach katholischer Lehre mit zum Sühneverdienst Christi für uns. Das Todesleiden, in welchem Christus nicht dem allgemeinen für alle Menschen aufgestellten Gesetze Gottes sich unterwarf, sondern einem ihm persönlich gewordenen Auftrage des Vaters entsprach, bildet nur nach göttlicher Anordnung die Vollendung des Sühneverdienstes, wie sogleich gezeigt wird.

1267 VIII. Obgleich alle Leiden und Demüthigungen, die Christus während seines ganzen irdischen Lebens unter den Menschen wie einer aus ihnen im Gehorsam gegen den Vater erduldet und für uns aufgeopfert hat, mit zu seinem Sühneverdienst gehören: so hat dasselbe doch nach göttlicher Anordnung und der Intention Christi seine äußere konkrete Vollendung erst gefunden in der aus Gehorsam vollzogenen Preisgebung (παραδιδόναι, tradere in der Sprache der hl. Schrift) seiner selbst in den Kreuzestod, oder durch die Hingabe (διδόναι, dare) seines leiblichen Lebens vermittelst der Vergießung seines Blutes, wodurch Christus als Mittler der Versöhnung Gottes in der Weise für uns eintrat, daß er sich selbst für uns einsetzte. Demgemäß erscheint das Sühneverdienst Christi verwirklicht und repräsentirt in einem objektiven realen Versöhnungsmittel (ἱλαστήριον, piaculum), als welches bald Christus selbst (der dann auch schlechthin die Versöhnung, ἱλασμός, propitiatio heißt), bald sein Blut bezeichnet wird; letzteres insbesondere erscheint dann ebenso wohl als Schuld abtragendes oder zahlendes Mittel, Löse- resp. Kaufpreis (λύτρον, pretium redemptionis), wie als Schuld abwaschendes Mittel oder Besprengungswasser. Insbesondere gestaltet sich in jener Selbsthingabe, inwiefern sie zur Ehre Gottes vollzogen wird, das einfache gottesdienstliche heilige Handeln und Leiden zu einer heiligen Verwendung und Umgestaltung des eigenen Wesens im Dienste Gottes und mithin zu einem *sacrificium* im eigentlichsten und engsten Sinne, worin das Aeußerste, was die Heiligkeit Gottes fordern und wodurch die Heiligung der Creatur begründet werden kann, geleistet und das kräftigste Band zwischen der Creatur und Gott geschaffen wird. Dadurch erhalten die dem Sühneverdienst eigenen Momente ihre vollendete Gestalt und ihren konkretesten, anschaulichen Ausdruck, sowohl 1) hinsichtlich des Sühneverdienstes überhaupt, wie 2) hinsichtlich seines stellvertretenden Charakters.

1268 1. Zunächst (a) enthält die willige Erduldung des gewaltsamen leiblichen Todes die vollständige Erduldung derjenigen Strafe, welche Gott speziell auf die allgemeine Sünde der Menschheit gesetzt hatte, und welche ihrer Natur nach der angemessenste und anschaulichste Ausdruck ist sowohl für die ganze Strafe, welche der Sünder durch die Empörung gegen den Urheber seines Seins und Lebens verdient — nämlich die Auflösung und Zerstörung seines Seins und Lebens —, wie für die verheerenden Wirkungen, in welchen die Sünde vermittelst der

durch sie verursachten Zerstörung des übernatürlichen Seins und Lebens fortlebt. Ebendarum ist die Erduldung dieser Strafe dem Apostel zugleich der lebendigste Ausdruck für die durch die Sühne bezielte vollständige Zerstörung der Sünde, die nicht bloß als Zudeckung und Abwaschung, sondern als Ertödtung der Sünde zu denken ist. Andererseits (b) bildet die Preisgebung Christi in den blutigen Tod oder die Hingabe des Blutes und Lebens als vollkommenste Bethätigung der gehorsamen Unterwürfigkeit und liebevollen Hingabe Christi an Gott eine positive Leistung, welche den vollständigsten Ersatz für die in der Sünde enthaltene Verunehrung Gottes und zugleich das werthvollste Verdienst zur Erkaufung der Gnade Gottes darstellt. Weil endlich (c) die Hingabe in den Tod bei Christus insbesondere insofern den Charakter eines vollkommenen sacrificium hat, als darin auf die heiligste Weise ein wesenhaft heiliges Leben ausgehaucht und ein wesenhaft heiliges Blut vergossen wird: so erscheint sie auch gegenüber der Entheiligung und Entweihung durch die Sünde als das sprechendste und kraftvollste Mittel der Heiligung, sowohl der ehrenden Heiligung des Namens Gottes, wie der umgestaltenden Heiligung der Menschen, und dadurch der vollkommensten Ueberwindung der Sünde und der vollkommensten Aussöhnung des Sünders mit Gott.

2. Die Stellvertretung in der sühnenden Leistung erscheint hier 1269
nicht bloß als Eintreten einer leidenden und handelnden Person für den Sünder, sondern zugleich als Substitution eines dem Tode an sich nicht verfallenen Lebens für das demselben verfallene Leben der ganzen Menschheit, analog wie es in den Opfern des alten Testamentes geschah. Während aber in diesen Opfern das substituirte Leben, als nach Wesen und Ursprung von dem Leben des Sünders verschieden, nur symbolisch das menschliche Leben darstellt: wird in Christus ein wahrhaft menschliches Leben, das Leben eines „agnus rationalis“, und zwar ein aus dem Schooße der Menschheit hervorgegangenes und überdies durch Aufnahme in seine göttliche Person wesenhaft geheiligtes Leben in den Straf- und Opfertod oder den Sühnopfertod hingegeben. Wie daher Christus im Sühneverdienst einerseits als Haupt und Hauptglied der Menschheit in stellvertretender Weise handelt: so bildet er auch als eine aus der Menschheit erzeugte und von Gott geheiligte Frucht derselben eine stellvertretende Sache oder Gabe, welche die Menschheit als ihr Eigenthum Gott darbieten und zu seiner Ehre verwenden kann.

Wenn wir oben die Preisgebung oder Hingabe als einen weiteren Begriff dem der 1270
Opferhandlung — nicht einfach der „Opferung“, denn opfern wird im Deutschen oft ebenso gebraucht — gegenübergestellt haben, so geschieht das ganz im Sinne der hl. Schrift, welche das παραδιδόναι und διδόναι, tradere oder dare bei Christus viel allgemeiner gebraucht als ἀναφέρειν oder προσφέρειν, welche Ausdrücke spezifisch eine Hingabe durch Schenkung oder Zueignung an Jemand und im religiösen Sprachgebrauche ein Hinaufreichen oder -tragen zu Gott, namentlich durch die Hand eines Bevollmächtigten Gottes, ausdrücken. Der Unterschied offenbart sich besonders darin, daß bei den ersteren Ausdrücken entweder an gar keine Person gedacht wird, an welche etwas gegeben wird (z. B. tradere in mortem), oder doch nicht immer an eine Person gedacht wird, welcher das Preisgegebene zugeeignet, oder welche durch die Hingabe geehrt werden, resp. welcher dieselbe nützen soll (daher auch tradere hostibus), weßhalb denn auch nicht bloß

Christus selbst, sondern auch Gott Vater als tradens erscheint (s. oben n. 1187). Andererseits gibt es auch ein ἀναφέρειν, welches nicht ein παραδιδόναι in den Tod einschließt. Im Sühnopfer allerdings durchdringen und bedingen sich beide Begriffe, indem ersterer die sühnende Preisgebung zum Sühnopfer, letzterer das Opfer zum Sühnopfer bestimmt. Der Unterschied ist u. A. von Wichtigkeit, um die Ausdrucksweise verschiedener VV. zu verstehen, welche von einer Hingabe des Erlösungspreises im Kampfe mit dem Teufel reden.

1271 IX. Das Gesagte weist darauf hin, wie prägnant und tief die spezifische Wirksamkeit der propitiatorisch unser Heil begründenden That Christi als des mittlerischen Hauptes der Menschheit in Hinsicht auf ihre Form mit dem der hl. Schrift und der Kirchensprache geläufigen Ausdruck redemptio = Loskaufung, Erkaufung und Rückkaufung genannt wird, und wie sinnvoll deßhalb der hl. Thomas (a. a. O. a. 4) die redemptio an vierter Stelle unter den Formen der Wirksamkeit des Leidens Christi aufführt. Denn durch die redemptio wird die Wirksamkeit der heilsbegründenden That als eine rechtliche Erwerbung des Heiles charakterisirt und dadurch ebensowohl von der Wirksamkeit der göttlichen Macht und Barmherzigkeit, wie von einer bloß an die Barmherzigkeit Gottes sich wendenden menschlichen That unterschieden. Diese Bezeichnung für die Wirkungsweise der heilsbringenden That ist selbstverständlich auch dort anwendbar, wo die Heilswirkung als die durch Christus für uns gewonnene Aussöhnung mit Gott aufgefaßt wird, weil auch diese Aussöhnung durch die versöhnende Intervention Christi bei Gott erkauft wird. Gewöhnlich wird aber jene Bezeichnung der Form der Heilsbegründung in Verbindung gebracht mit dem ihr speziell entsprechenden Ausdruck für die Heilswirkung, nämlich mit der Erlösung im Sinne der Befreiung vom Uebel oder der Lösung einer Fessel, wo dann letztere bei Christus die konkrete Gestalt einer Erlösung durch Zahlung eines Lösepreises erhält und so als Erlösung im speziellsten Sinne des Wortes erscheint. Weil nun diese spezielle Bedeutung des Wortes Erlösung beim Heilswerke an sich naheliegt und allen Christen geläufig ist, der also verstandene Ausdruck aber so prägnant, wie kein anderer, zugleich Form und Wirkung der heilsbegründenden That Christi und namentlich an erster Stelle die fundamentale und spezifische Funktion derselben, als einer für Sünder und gegenüber der Sünde das Heil begründenden That, bezeichnet: so ist derselbe mit Recht der technische Ausdruck für das Heilswerk Christi geworden.

1272 In dem so bestimmten Begriffe der Erlösung liegt zunächst die Loskaufung aus der Schuldhaft der Sünde und der rechtlichen Nothwendigkeit, deren Folgen zu unterliegen, oder die Erkaufung der Freiheit von der Sünde, sowie der Einkauf in die verlorene Freiheit der Kinder Gottes, resp. der Rückkauf derselben. Da nun aber diese Befreiung speziell eine Befreiung von der Herrschaft des Teufels einschließt und andererseits den Menschen die Freiheit zurückgibt, Gott in Gerechtigkeit und Liebe als Glieder seines Reiches zu dienen: so wird die erlösende Erkaufung der Menschen durch Christus auch als ein Rückkauf aus der Herrschaft des Teufels in das Reich Gottes dargestellt. Dieser Ausdruck darf jedoch nicht zu anthropomorphistisch verstanden werden. Zunächst handelt es sich bei dem Rückkauf der Menschen in das Reich Gottes nicht darum, die Menschen recht-

lich oder physisch der Herrschaft Gottes wieder zu unterwerfen, da Gott weder sein Recht auf sie noch seine Gewalt über sie verloren hatte; vielmehr handelt es sich nur um die Wiederherstellung derjenigen äußeren Verherrlichung Gottes, welche in dem heiligen Dienste seiner geheiligten Kinder besteht und folglich die Menschen an der Herrlichkeit und Seligkeit Gottes theilnehmen läßt, m. E. W. um die Zurückführung der Menschen in denjenigen Besitz Gottes, worin Gott dieselben als seine willigen und würdigen Diener, als servos familiares besitzt. Deßgleichen handelt es sich bei der Loskaufung aus der Herrschaft des Teufels nicht um die Ablösung eines dem Teufel persönlich zustehenden Rechtes, sondern um die Ablösung und Auflösung der durch die Schuldschaft der Sünde bedingten und von Gott selbst aufrechterhaltenen strafrechtlichen Nothwendigkeit, der Herrschaft des Teufels zu unterliegen, weßhalb denn auch der Kaufpreis in unserem Falle nicht demjenigen zugeeignet wird, dessen Herrschaft aufgehoben, sondern demjenigen, dessen Reich wiederhergestellt werden soll.

Die Mißverständnisse, welche sich an die Befreiung des Men- 1273
schen aus der Herrschaft des Teufels auf dem Wege des Loskaufs knüpfen können, werden vollständig dadurch gehoben, daß diese Befreiung dargestellt wird als sieghafte Beraubung eines persönlich unrechtmäßigen tyrannischen Besitzers vermittelst der Vernichtung der Ursache, welche demselben die in sich ungerechte Detention möglich machte und möglich erhielt. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint dann die Erlösung aus der Herrschaft des Teufels als ein Werk der Macht Christi gegenüber dem Teufel als dem Feinde Gottes und der Menschen, nicht zwar der physischen Macht, sondern der sittlichen Macht der Gerechtigkeit Christi, kraft deren er durch Ausgleichung der Ungerechtigkeit der Sünde und Befriedigung der Gerechtigkeit Gottes den Menschen gerechten Anspruch auf die Freiheit von der Herrschaft der Sünde und des Teufels verschaffte. Dementsprechend läßt sich die Erlösung aus der Herrschaft des Teufels auch vollzogen denken durch einen siegreichen Kampf mit dem Teufel, in welchem Christus seine Gerechtigkeit dem Werke der Ungerechtigkeit des Teufels in den Menschen entgegenstellte, um dasselbe zu zerstören, und diese Zerstörung gerade dadurch bewirkte, daß er sich selbst den Angriffen des Teufels aussetzte und sein Leben preisgab. Die durch diesen Kampf errungene Befreiung des Menschen war um so mehr eine Befreiung auf dem Wege der Gerechtigkeit, weil darin die Menschheit selbst, die in ihrem ersten Haupte sich vom Teufel durch Verführung besiegen ließ und in Folge dieser Niederlage in dessen Gewalt gerathen war, in ihrem neuen Haupte ihre Niederlage ausglich und darum auch selbst die Folgen derselben aufhob. Die Loskaufung der Menschheit aus der Gewalt des Teufels um den Preis des Lebens Christi ist daher analog zu verstehen, wie die Erkaufung der Freiheit des Vaterlandes um den Preis des Lebens seiner Vertheidiger, so jedoch, daß in unserem Falle die Preisgebung des Lebens die siegreiche Kämpferthat nicht bloß begleitet, sondern mit derselben zusammenfällt und so eben das Mittel ist, worin und wodurch der Sieg erfochten wird.

Vgl. über den Begriff der redemptio speziell der redemptio ex potestate diaboli 1274
Thom. l. c. q. 48 a. 5 q. 49 a. 2; über den Begriff des Rückkaufs an Gott *Valentia*

disp. 1 q. 22 p. 1. Obgleich im A. T., wie oben n. 1246 bemerkt, auch Gott als Erlöser bezeichnet wird, so kann doch in dem hier erklärten Sinne, d. h. als redemptor per solutionem pretii, nur Christus Erlöser genannt werden (*Thom.* q. 48 a. 5), wie auch Gott zwar reconciliator, aber nicht propitiator genannt werden kann. — Die redemptio schlechthin umfaßt zwar, wie oben gezeigt, die ganze Wirksamkeit der Erlösungsthat nach Form und Wirkung. Aber zunächst bezeichnet sie allerdings den Loskauf aus der Knechtschaft der Sünde und des Teufels und gerade insofern wird sie vom hl. Thomas als eine spezielle Form der Wirksamkeit neben das sacrificium gestellt. Freilich kann und muß sie auch in dieser engeren Fassung vermittelt gedacht werden durch das Verdienst des Gott dargebrachten Opfers und so zugleich durch die direkte Wirkung dieses Opfers, die propitiatio Dei, wodurch bei Gott die von ihm zu bewirkende Befreiung aus jener Knechtschaft ebenso erwirkt wird, wie die Aussöhnung der Menschen mit Gott oder deren Wiederaufnahme in die Freundschaft und das Reich Gottes. Wie jedoch die effektive Befreiung von der Knechtschaft der Sünde und des Teufels eine besondere und zum Theil logisch frühere Wirkung der Heilsthat Christi darstellt gegenüber der Aussöhnung mit Gott und der Aufnahme in das Reich Gottes: so läßt sich auch in der Heilsthat selbst der Loskauf aus jener Knechtschaft in der Form der Tilgung des Titels der Knechtschaft, namentlich aber in der Form der durch Kampf erzielten Ueberwindung des Teufels, als eine besondere und zwar logisch frühere Funktion derselben auffassen gegenüber ihrer propitiatorisch-reconciliatorischen Funktion, indem die erstere Funktion zur letzteren sich verhält, wie in letzterer selbst die Genugthuung zum Verdienst. In der That repräsentirt die kämpfende Ueberwindung des Teufels durch die seinem Werke entgegengestellte That der Gerechtigkeit Christi und den im Kampfe mit ihm erlittenen Tod ebenso formell die satisfaktorische Seite des Werkes Christi, wie das Opfer zunächst die meritorische Seite repräsentirt. Und zwar liegen in jener Ueberwindung nicht nur thatsächlich die Momente der Satisfaktion vor; dieselben sind sogar hier sehr prägnant ausgedrückt, indem die Genugthuung hier nicht abstrakt für eine überhaupt von dem Menschen begangene Sünde, sondern konkret für die auf Anregung und im Dienste des geschworenen Feindes Gottes begangene Sünde geleistet erscheint, und dadurch sowohl die Wiederherstellung der Ehre Gottes, wie die Rehabilitation des Menschen in den Augen Gottes, in hellerem Lichte sich darstellt. Es ist daher nicht, wie man oft gesagt, das Vorwiegen anthropomorphistischer oder symbolischer Anschauung, sondern ein tiefer theologischer Gedanke, was die VV. veranlaßt hat, in der Darstellung des Erlösungswerkes so viel Gewicht auf den Kampf mit dem Teufel zu legen. Sie hatten dazu um so mehr Veranlassung, als schon das Protoevangelium die Erlösung als einen solchen Kampf darstellt, worin das Durchbohren der Ferse Christi durch den Zahn der Schlange und die Zertretung des Hauptes derselben miteinander correspondiren.

1275 X. So sehr nach dem Gesagten betont werden muß, daß die mittlerische Thätigkeit Christi für die Menschen im Heilswerke von ihm als dem stellvertretenden Haupte derselben durch ein Gott in deren Namen geleistetes ministerium geübt wird: so darf man doch diese Stellung und Funktion Christi nicht einseitig urgiren, weil dadurch die Vollkommenheit seines Werkes wesentlich beeinträchtigt würde. Vielmehr gehört es wesentlich mit zur Vollkommenheit dieses Werkes, daß Christus, als vollkommener Mittler zwischen den Menschen und Gott, in demselben auch Gott durch ein in seinem Namen geübtes ministerium repräsentirt, indem er kraft göttlicher Vollmacht und Autorität, und zwar kraft **eigener** göttlicher Vollmacht und Autorität handelnd (Hebr. 9, 14), sein Sühneverdienst effektiv gültig oder perfekt macht, m. a. W. dasselbe ratificirt und die Annahme desselben von Seiten Gottes garantirt. Bezüglich des Verdienstes als solchem wurde dieses Moment bereits oben n. 1183 erklärt. Speziell bezüglich der Befreiung von der Sünde erscheint dadurch das Sühneverdienst als eine rechtsgültige Erwerbung dieser Befreiung in Gestalt

einer vollkommenen „Deckung“ oder „Auslöschung“ der Schuld durch Zahlung eines Preises, worin die Darbietung und die Acceptation zusammenfallen und sich durchdringen. Dieser Charakter des Werkes Christi führt sich auf das Priesterthum Christi zurück, und die demselben entsprechende Funktion Christi war im A. T. versinnbildet durch die vom Priester als solchem vollzogene Auffangung des Opferblutes und die Sprengung desselben an den Altar. Nicht minder läßt sich dieser Charakter des Werkes Christi unter dem Gesichtspunkte machtvoller Befreiung aus der Gewalt des Teufels als Funktion des Königthums Christi betrachten, und in dieser Hinsicht war die betr. Funktion Christi vorgebildet in der Befreiung Israels durch die königliche Macht des Cyrus. Inwiefern aber die vollkommene Erwerbung der Befreiung von der Sünde und aller anderen daran geknüpften Heilsgüter, als auf göttlicher Macht beruhend, virtuell auch eine Verleihung und Bewirkung dieser Heilsgüter enthält: läßt sich dieses Moment in der Heilsthat Christi auf diejenige Form der Heilswirkung zurückführen, welche der hl. Thomas an fünfter Stelle unter den Wirkungsweisen des Leidens Christi aufführt, nämlich auf das operari salutem per modum efficientis (l. c. a. 6).

XI. Obgleich endlich das Leiden Christi unser Heil an erster Stelle in 1276
der Weise einer repräsentativen und mittlerischen sühneverdienstlichen Handlung begründet: so beschränkt sich doch dessen Wirksamkeit nicht auf die Erwerbung der Heilsgnaden für die Menschen, sondern es ist auch in der Richtung heilswirkend, daß es in wunderbarer Weise die Menschen zu derjenigen Thätigkeit bewegt, d. h. anregt und anleitet, wodurch die Einzelnen das Heil persönlich sich aneignen. Die Größe des geforderten und geleisteten Erlösungspreises und die Liebe, mit welcher derselbe von Christus dargebracht und von Gott uns dargeboten wurde, enthalten nämlich die stärksten Beweggründe zum Abscheu gegen die Sünde, zur Hochschätzung des Heiles selbst und des Werthes der erkauften Seelen, und zur dankbaren Gegenliebe gegen Christus und Gott, wodurch die Sünde in den Menschen subjektiv überwunden wird, und ebenso die erhabenste Anleitung zur Ausgestaltung und Bethätigung des neuen Lebens, dessen Prinzip und Nahrung die Menschheit dem Sühneverdienste Christi verdankt. Diese Wirkungsweise nennt der hl. Thomas (in der folg. q. 49 a. 1) operari per modum disponentis, während der hl. Bonaventura gerade sie operari per modum efficientis (d. h. moventis) und umgekehrt das sühneverdienstliche Wirken operari per modum disponentis nennt.

Die verschiedenen Wirkungsweisen des Leidens Christi stellt der hl. Thomas q. 48 a. 6 ad 3 zusammen und skizzirt ihre Unterschiede theils mit Rücksicht auf das unmittelbare Prinzip, theils mit Rücksicht auf die spezifischen Wirkungen derselben. 1277
Passio Christi 1) secundum quod comparatur ad *divinitatem* ejus, agit per modum *efficientiae;* 2) in quantum vero comparatur ad *voluntatem* animae Christi, agit per modum *meriti;* 3) secundum vero quod consideratur in ipsa *carne* Christi, agit (a) per modum *satisfactionis,* in quantum per eam liberamur *a reatu poenae* (in art. 2 war jedoch diese Wirkung nicht so restringirt, sondern beschrieben als exhibitio alicujus, quod offensus aeque vel magis diligit, quam oderit offensam); (b) per modum vero *redemptionis,* in quantum per eam liberamur a *servitute culpae;* (c) per modum vero *sacrificii,* in quantum per eam *reconciliamur Deo.* Eine streng durchgeführte Scheidung dieser Wirkungsweisen ist kaum möglich, da dieselben in der mannigfachsten

Weise ineinander greifen. Die Hauptunterschiede in der heilserwerbenden Leistung Christi liegen in der meritorisch-erwerbenden und der satisfaktorisch-lösenden Funktion, welche beide Funktionen dann sowohl in ihrem Unterschiede wie in ihrer Einheit konkreter und lebendiger in der sacrificatorischen und der redemptorischen Funktion auftreten und durch diese auf die hierarchischen Aemter Christi zurückgeführt werden. Die sacrificatorische Funktion zielt nämlich an erster Stelle nach dem hl. Thomas formell auf die Reconciliation des Menschen mit Gott und ist als solche in erster Linie meritorisch und sekundär satisfaktorisch; die redemptorische hingegen zielt formell auf die Lösung einer Fessel und erst sekundär auch auf die Erkaufung der Freundschaft Gottes oder den Einkauf in sein Reich und ist daher an erster Stelle satisfaktorisch und erst an zweiter meritorisch. — Wenn man dagegen die verschiedenen Momente oder Gestalten der heilserwerbenden Wirksamkeit des Leidens Christi in Eine Wirkungsweise faßt und den anregenden Einfluß auf die Menschen hinzunimmt: dann ergeben sich abermal drei Hauptformen der Wirksamkeit, welche *Thom.* im ersten Artikel der unmittelbar folgenden q. 49 bei Erklärung der ersten Wirkung der Erlösungsthat, der Nachlassung der Sünden, zusammenfaßt, wie folgt: Passio Christi est propria causa remissionis peccatorum *tripliciter:* primo quidem per modum provocantis ad caritatem (Rom. 5, 8 f.) . . . per caritatem autem consequimur remissionem peccatorum (Luc. 7, 47) . . . Secundo modo passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemptionis; quia enim ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos tanquam membra sua a peccatis quasi per pretium suae passionis . . . Tertio, in quantum caro Christi, secundum quam passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis, ex quo ejus actiones et passiones virtute divina operantur ad expellendum peccatum.

1278 XII. Soweit die heilsbegründende That Christi die Kraft des Sühneverdienstes besitzt, hat dieselbe nach katholischer Lehre in seinem Tode wie ihren Gipfel, so auch ihren endgültigen Abschluß gefunden, so daß keine weitere verdienende und genugthuende Thätigkeit seinerseits mehr denkbar ist. Daß die Auferstehung und Himmelfahrt nicht unter diesen Begriff fallen, ist ohnehin evident. Gleichwohl ist namentlich die Auferstehung nebst der Himmelfahrt in mehrfacher Hinsicht mit zur objektiven Vollendung der heilbringenden That zu rechnen, nämlich als eine Besiegelung derselben und als Unterpfand und Vorbild ihrer Wirksamkeit. Sie ist 1) eine Besiegelung der Erlösungsthat, insofern dadurch die Annahme des Sühneverdienstes von Seiten Gottes äußerlich und thatsächlich vollzogen und bestätigt, oder die Erlösungsthat förmlich und feierlich ratificirt wird, und Christus selbst darin die Macht seiner Gottheit, welche die heilskräftige Wirksamkeit seines Todes bedingt, offenbart. Sie ist 2) ein Unterpfand der ewig gültigen Wirksamkeit des Erlösungswerkes, inwiefern dadurch das Erlösungsopfer in einen ewig dauernden Zustand lebendiger Darstellung vor Gott übergeht, also gleichsam consolidirt, und Christus als opfernder Mittler für seine andauernde interpellatorische und heilspendende Thätigkeit, wodurch er die Frucht seines Sühneverdienstes den Menschen zuwendet, vollendet wird. Sie ist endlich 3) das Vorbild der durch die Erlösungsthat erzielten Wirkungen, inwiefern das in ihr aus dem Tode Christi erblühende himmlische Leben des Leibes Christi zeigt, daß ein ihm ähnliches himmlisches Leben des Geistes und des Leibes aus dem Tode Christi in den Erlösten erblühen kann und soll, und daß die Erlösung von der Sünde nicht bloß in der Nachlassung der Schuld, sondern auch in einem neuen Leben der Gerechtigkeit bestehen und subjektiv durch eine Lebensgemeinschaft mit dem lebenden Erlöser vollzogen werden soll.

Wenn demgemäß Christus selbst (Joh. 10, 18) die Wiederannahme 1279
seines Lebens mit der Preisgebung derselben in dem ihm auferlegten mandatum des Vaters zusammenfaßt, und der Apostel (Röm. 4, 25) ebenso unsere Rechtfertigung als Zweck der Auferstehung wie die Tilgung unserer Sünden als Zweck des Todes Christi bezeichnet: so ist allerdings die objektive Erlösungsthat nicht schlechthin in dem Leidenstode Christi beschlossen; vielmehr ist ihre Totalität in der organischen Einheit des Leidenstodes mit der Auferstehung und Himmelfahrt zu suchen, so daß letztere mit zur Integrität derselben gehören. Etwas Aehnliches findet sich bei den Opfern des alten Bundes und beim ursprünglichen Taufritus. Obgleich der sühnende Werth des Opfers durch die Schlachtung begründet wurde, so gehörte doch die Blutsprengung an den Altar, sowie die Verbrennung des Opferfleisches auf dem Altare zur objektiven Integrität der Opferhandlung. Desgleichen gehörte beim altkirchlichen Taufritus neben der Eintauchung in das Wasser auch die Erhebung aus dem Wasser zur Integrität der Taufhandlung, und gerade dadurch war dieselbe, wie der Apostel Röm. 6, 4 ausdrücklich hervorhebt, zugleich ein Abbild des Todes und der Auferstehung Christi. Insbesondere haben die Auferstehung und die Himmelfahrt in ihrer Art mit dem Leiden Christi diejenigen beiden Formen der Wirksamkeit gemeinsam, welche wir oben n. 1276 an letzter Stelle anführten, die causalitas per modum provocantis und per modum efficientis.

Ein Gesammtbild aller bei der objektiven Heilsbegründung concurrirenden Momente 1280
— jedoch ohne die von ihm (aber ohne Zweifel nur in einem ganz speziellen Sinne) bestrittene causalitas efficientiae des hl. Thomas — hat der hl. Bonaventura zusammengestellt in 3 dist. 19 a. 1 q. 1: Est notandum, quod nostra justificatio attribuitur tam passioni tam resurrectioni, sicut habetur in textu et glossa in pluribus locis. Unde super illud ad Romanos (4, 25): *Mortuus est propter nostra delicta etc.* dicitur: Utraque, scilicet mors et resurrectio Christi, delicta nostra tollunt, et utraque justificant. Attamen neutri, id est nec resurrectioni nec passioni, attribui potest proprie causalitas justificationis sive deletio culpae, quia non invenitur ibi proprie aliquod genus causae, sicut in opponendo ostensum est. Habent tamen nihilominus aliquam causalitatem in hoc, quod habent aliquam causae proprietatem. Attribuitur enim his justificatio nostra 1° per modum meriti intervenientis, quod quidem habet dispositionis rationem, et reduci habet ad causam materialem; 2° per modum exempli provocantis et excitantis, quod quidem habet reduci ad causam moventem et efficientem; 3° per modum exemplaris regulantis, quod quidem habet reduci ad causam formalem; 4° per modum termini quietantis, quod quidem habet reduci ad causam finalem. Et ita his duobus attribuitur justificatio secundum proprietatem cujuslibet generis causae. — Attamen ratio merendi justificationem attribuitur soli passioni, non resurrectioni; ratio vero terminandi et quietandi attribuitur soli resurrectioni, ad quam ordinatur justificatio, non passioni. Duo vero intermedia, scilicet excitatio et regulatio, attribuuntur utrique. Nam passio excitat nos ad Dei dilectionem, et ulterius insinuat nobis, qualiter mori debeamus peccatis, et ita est exemplum provocans et exemplar regulans; et quod sit exemplum, habetur ex prima Petri (2, 21): *Christus passus est pro nobis, vobis reliquens exemplum;* quod sit exemplar, habetur ad Romanos (6, 5): *Si complantati sumus similitudini mortis ipsius* etc. Similiter et resurrectio habet exemplum provocans et exemplar dirigens; provocat enim nos ad justitiam, per quam acquirimus illam gloriam, quam credimus Christum habuisse in sua resurrectione, ut talia sint corpora nostra, quale Christus in sua resurrectione monstravit, sicut dicitur in quadam glossa; dirigit etiam nos, dum ad ejus exemplar conamur ambu-

lare in novitate vitae; juxta illud quod dicitur ad Romanos (6, 4): *quomodo Christus resurrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus.* Et sic tam passio quam resurrectio habet rationem excitantis et regulantis respectu nostrae justificationis secundum duo, quae in nostra justificatione habent considerari, scilicet ablatio mali et collatio boni. Ablatio mali appropriatur ipsi passioni, collatio vero boni ipsi resurrectioni. Et hoc est, quod dicitur in Glossa: *Traditus est propter delicta nostra, resurrexit propter justificationem nostram.* Mors Christi sola interitum vitae veteris significat, et in resurrectione sola nova vita significatur. Ex his ergo, quae dicta sunt, patet responsio ad quaestionem supra propositam, videlicet qualiter nostra justificatio sive deletio culpae sit a passione Christi; est enim ab ea per modum meriti et per modum exemplaris et signi. Patet etiam, qualiter sit a resurrectione.

1281 . Der Gedanke, daß die Auferstehung die objektive Vollendung der Erlösung bilde, ist ein eminent katholischer und spricht sich thatsächlich in der Feier des Auferstehungstages Christi als des eigentlichen Erlösungsfestes aus. Er ist zugleich ein spezifisch katholischer gegenüber dem orthodoxen Protestantismus, der seine Anschauung von der Erlösung ebenso thatsächlich in der festlichen Feier des Charfreitags bekundet. Da es nämlich diesem Protestantismus bei der Erlösung an erster Stelle auf die Imputation der Gerechtigkeit Christi zur Zudeckung der Sünde ankommt, oder auf eine Rechtfertigung, welche, im formellsten Gegensatze zum Apostel, mit der Auferstehung Christi zu neuem, verklärtem Leben nichts zu thun hat: so mußte er die vollendete Erlösung schon am Charfreitage festlich begehen, um so mehr, da ihm auch die büßende Theilnahme der Gläubigen am Leiden Christi fremd ist. Im extremen Gegensatze zum gläubigen Protestantismus ließen dagegen die Socinianer (s. oben n. 1253) die Erlösungsthat Christi erst mit der Auferstehung, in Folge deren er als fürbittender Priester vor Gott erscheine, beginnen, während sie dem Leidenstode Christi nur die Bedeutung beilegten, daß er die Auferstehung und Erlösung Christi als deren Verdienst bedinge, für uns ein Vorbild der Tugendübung sei und uns deren Werth vor Gott verbürge, und so *antecedenter* (als Vorbedingung), *declarative* (als Unterpfand des Willens Gottes) und *exemplariter* (als Vorbild unserer Rechtfertigung) die Nachlassung der Sünde herbeiführe. Nach katholischer Lehre verhält sich die Sache eher umgekehrt, indem diese Ausdrücke, in dem oben n. 1278 erklärten Sinne verstanden, sich gerade für die spezifische Bedeutung der Auferstehung Christi für die Erlösung gebrauchen lassen.

1282 XIII. Nach dem Gesagten liegt der charakteristische Mittel- und Schwerpunkt der erlösenden Thätigkeit Christi in dem Sühneverdienste, durch welches das von ihm verkündete Heil erwirkt und so auch die effektive Zuwendung desselben vermittelt wird; und bei diesem liegt wieder der Accent auf der Sühne oder Genugthuung. Diese ist daher im Folgenden näher zu beleuchten, zunächst in sich selbst und dann hinsichtlich ihrer Wirksamkeit. In ersterer Beziehung ist, nachdem früher § 208 die Nothwendigkeit und § 251 f. das Mittel des Sühneverdienstes erörtert worden, hier nur noch die positive Begründung der Wirklichkeit und die nähere Erklärung und Rechtfertigung der Möglichkeit, sowie die Vollkommenheit desselben zur Sprache zu bringen.

§ 262. Nachweis des Hauptmomentes in der heilsbringenden That Christi, des Sühneverdienstes, in Schrift und Tradition.

1283 Die Lehre von der sühneverdienstlichen Bedeutung und Kraft des Todes Christi ist in Schrift und Tradition so evident, daß selbst apologetisch kaum die Nothwendigkeit einer eigentlichen Beweisführung vorliegt; denn die heftigen und raffinirten Anfechtungen der Schriftlehre von Seiten der Socinianer werden von den heutigen Rationalisten kaum noch wiederholt. Auf das Gebiet der Herumdeutelung an einzelnen Phrasen der hl. Schrift, worauf die ganze Stärke jener Anfechtungen beruht, brauchen wir den Socinianern um

so weniger zu folgen, als die Richtigkeit dieses Verfahrens sofort von selbst einleuchtet, wenn man die gesammte Lehre der hl. Schrift vor Augen hat. Deßhalb beschränken wir uns hier auf eine übersichtliche Darstellung der Schriftlehre und fügen das Wichtigste über die historische Gestaltung derselben in der Tradition bei.

I. Schriftlehre. Um dieselbe recht zu verstehen und zu würdigen, 1284
muß man keineswegs, wie es zuweilen geschieht, den Begriff der stellvertretenden Genugthuung in den Vordergrund stellen, als ob von dessen Nachweise der Nachweis des Versöhnungsverdienstes überhaupt abhinge; dadurch verlören viele Stellen ihr Licht und ihre Beweiskraft. Im Gegentheil muß man hier, wie es auch im kirchlichen Dogma geschieht, das Versöhnungsverdienst als selbständig erweisbar voranstellen und die Sühne darunter subsumiren; alsdann beleuchten und bestimmen die betr. Stellen sich gegenseitig.

1. Schon im alten Testament erscheint die sühneverdienstliche Be- 1285
deutung und Kraft des Todes Christi ausgesprochen in den drei wichtigsten prophetischen Stellen, welche von diesem Tode handeln, Ps. 21, Is. 53, Dan. 9 (s. oben n. 1180 ff.), besonders wenn man diese Stellen im Zusammenhang miteinander betrachtet.

In Psalm 21 wird an die Schilderung des Leidens Christi im zweiten Theile die 1286
Schilderung der Folgen desselben geknüpft in der Form der Danksagung des Leidenden für die Erhörung seines Gebetes, darunter bes. die Folge: convertentur ad Dominum universi fines terrae. Damit ist die Bekehrung und mithin das Heil der Welt auf das Gebet und das Leiden Christi als auf seine impetratorische und meritorische Ursache zurückgeführt.

Bei Isaias 53 wird dann die Erwirkung dieser Folgen durch das Leiden Christi 1287
näher dahin bestimmt, daß dasselbe ein stellvertretendes und mittlerisches Sühneleiden sein solle, wodurch die Nachlassung der Sünden und die Rechtfertigung der Sünder erwirkt werde. In diesem Sinne wird zunächst ausgeführt, daß die Leiden Christi unsere Leiden (V. 4), näher die unseren Sünden gebührenden Strafleiden (V. 5) seien, welche ihm von Gott aufgelegt worden wegen unserer Sünden (V. 8), resp. in welchen unsere Sündenschuld (עָוֹן) selbst, als dadurch abzutragen (V. 6), von Gott auf ihn gelegt worden sei, damit wir dadurch Frieden und Heilung erlangten. In diesem Zusammenhange kann das ferre (נָשָׂא) und portare (סָבַל) bezüglich der Strafleiden in V. 4 und bezüglich der Sünden in V. 11 u. 12, obgleich es die Tendenz und Wirkung des Wegnehmens, des *au*ferre hat, unmöglich von einem einfachen Wegnehmen, sondern nur von einem Wegnehmen durch Aufsichnahme oder vielmehr von einem Aufsichnehmen zum Wegnehmen oder von einem eigentlichen Wegtragen verstanden werden; da aber auch portare peccatum suum im Sprachgebrauch des A. T. so viel heißt wie poenam peccati in se portare, so haben wir hier ein Erdulden der Strafleiden durch einen Unschuldigen an unserer Statt und zu unseren Gunsten, zur Abwendung der Strafe von uns durch Abtragung der Strafschuld. Diese Bedeutung der Leiden Christi erhält ihre volle Beleuchtung in den drei letzten Versen (10—12), wo, wie im zweiten Theile von Ps. 21, vom Lohne und den Wirkungen des Leidens Christi ex professo die Rede ist (s. oben n. 1181). (V. 10.) Si posuerit *pro peccato* (אָשָׁם = hostiam pro peccato) animam suam, videbit semen longaevum (hebr. diu vivet) et voluntas Domini in manu ejus dirigetur. — (V. 11.) Pro eo, quod laboravit anima ejus, videbit et saturabitur [sc. fructibus laboris, per hunc intentis et effectis, quatenus nempe] in scientia sua (d. i. in prudentia s. observantia sua oder geradezu in *obedientia sua*, wie es Röm. 5, 19 in der Anspielung auf diesen Vers heißt und wie das betr. hebr. Wort auch Oseas 6, 6: scientiam Dei plus quam holocausta gebraucht wird) justificabit (im Hebr. Perf.) ipse justus servus meus multos et iniquitates (עָוֹן culpam, crimen, wie V. 6) eorum ipse portabit (auch hebr. Futur., aber im Anschluß an das vorherg. Perf.). — (V. 12.) Ideo dispertiam ei plurimos et fortium dividet spolia, pro eo quod

tradidit (hebr. effudit sc. effusione sanguinis) in mortem animam suam et cum sceleratis reputatus est et [in hoc et per hoc] ipse peccata multorum tulit et pro transgressoribus rogavit (hebr. im Sinne des griech. ἐντυγχάνειν, occurrit sc. irae Dei, also = versöhnend eintreten). In diesen Versen wird das in dem ersten Theile geschilderte Tragen der Leiden um unsertwillen in Hinsicht auf den Willen Gottes und den Willen Christi nicht als ein bloßes stellvertretendes Dulden, sondern als eine aktive Funktion oder Leistung Christi gegenüber der Sünde oder der Sündenschuld selbst dargestellt, nämlich 1) als Darbringung eines Sündopfers (V. 10); 2) als Vollziehung eines die Gerechtigkeit der Sünder begründenden und ihre Sünden wegnehmenden Leidensgehorsams des vollkommen gerechten Dieners Gottes, wodurch die Sünde direkt gesühnt und ausgeglichen wird (V. 11); und darum endlich 3) als ein die Aufhebung der Sünde bewirkendes mittlerisches Eintreten für die Sünder (V. 12). Der letzte Vers ist gleichsam ein Resumé des ganzen Cap., indem er, auf den im ersten Theile geschilderten stellvertretenden Verbrechertod zurückweisend, erklärt, daß derselbe bei Christus, als von einem Unschuldigen freiwillig getragen, in der Form eines Sühnopfers und des sühnenden Gehorsams eines vollkommen Gerechten zu einer mittlerischen Versöhnungsthat sich gestalte. So erscheinen schon hier formell fast alle Momente, welche wir oben bei der Versöhnungsthat Christi geltend gemacht haben, und welche der Apostel hervorhebt, wenn er darauf hinweist, daß Christus für uns zur Wegnahme unserer Straf- und Sündenschuld „maledictum“ und „peccatum“ geworden sei, durch seinen Gehorsam uns gerechtfertigt habe und durch sein Blut unser sühnender Mittler bei Gott geworden sei. Uebrigens legt Isaias schon in der Vorrede des in Rede stehenden Cap. (52, 15) Christo die Funktion bei: et *asperget* gentes multas, was nur auf die Besprengung, d. h. Reinigung und Heiligung der Völker durch das Blut des Sühnopfers Christi bezogen werden kann.

1288 Bei Daniel 9 wird nebst der bereits von Isaias angekündigten Wegnahme der Sünde und Herstellung der Gerechtigkeit die Aufrichtung eines neuen festen Bundes durch den blutigen Tod Christi angekündigt. Obgleich diese Wirkungen nicht ausdrücklich mit dem blutigen Tode Christi, der hier in Bezug auf den Zeitpunkt seines Eintreffens bestimmt wird, verbunden werden: so ergibt sich diese Verbindung doch aus dem Verhältniß gegenwärtiger Stelle zu Isaias von selbst und bildet die Voraussetzung für den von Daniel beigefügten Umstand, daß mit dem Tode Christi die Schlacht- und Speiseopfer (zuerst rechtlich, dann auch faktisch) aufhören würden, weil sie nämlich nur Typen des Opfers Christi waren. Auf diese Weissagung des in der Vollendung der Zeiten zur Vernichtung der Sünde eintretenden Todes Christi spielt auch der Apostel an, wenn er Hebr. 9, 26 sagt, daß Christus nur einmal in der Vollendung der Zeiten zur Vernichtung der Sünde durch die Opferung seiner selbst erschienen sei.

1289 2. Die Lehre des neuen Testamentes greift meist mehr oder weniger ausdrücklich auf die des A. T. und die in demselben enthaltenen Typen zurück. Die allgemeinste Form ist die: Christus sei für uns gestorben oder habe für uns sein Leben hingegeben; genauer: er sei für unsere Sünden oder zum Nachlasse unserer Sünden gestorben, habe sich für uns hingegeben als Kaufpreis (τιμή), um uns zu erkaufen (ἀγοράζειν), oder als Lösepreis (λύτρον, zuweilen schärfer ἀντίλυτρον), um uns loszukaufen (λυτροῦν, ἀπολυτροῦν), und sein Tod und sein Blut seien die Ursache unseres Heils. Diese Ausdrücke wären ganz sinnlos, wenn sie dem Tode Christi nicht mindestens eine propitiatorische Bedeutung im weiteren Sinne und besonders eine meritorische Kraft zuschrieben. Sie enthalten aber auch thatsächlich einen Hinweis auf die satisfaktorische Bedeutung des Leidens Christi, theils durch ihre enge Verbindung mit dem Nachlasse der Sünden, theils durch die Beziehung auf die Weissagungen, theils durch ausdrückliche weitere Erklärungen, welche sich besonders beim hl. Paulus finden.

In den Evangelien wird Christus sogleich bei seinem ersten öffentlichen Auftreten, nachdem er von Gott Vater als sein von Isaias geweissagter Liebling erklärt worden, sofort auch durch den Mund des letzten Propheten, Johannes des Täufers, ebenfalls im Anschluß an Isaias als das sündenabtragende Lamm charakterisirt. Joh. 1, 21: Ecce Agnus Dei, qui tollit (ὁ αἴρων = portans) peccatum mundi (vgl. Grimm, Oeff. Leben Jesu S. 227 ff.). Christus selbst charakterisirt sich beim letzten Abendmahl in dieser Eigenschaft, indem er, unter Anspielung auf das alttestamentliche Passah- und Bundesopfer, sein Blut als Mittel der Stiftung eines neuen Bundes und als ein zur Erlangung der Nachlassung der Sünde zu vergießendes bezeichnet. Matth. 26, 28: Hic est sanguis meus novi testamenti (Exod. 24, 6. 8: hic sanguis foederis, quod fecit ad vos Deus), qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Hienach bestimmt sich auch der Sinn der weiteren beim Abendmahl gesprochenen Worte Joh. 17, 17: Et pro eis sanctifico [= *sacrifico*] me ipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate. Ebenso ergibt sich hieraus der Sinn der früher, aber ebenfalls erst kurz vor dem Leiden Christi gesprochenen Worte, worin er seinen Tod als Einsetzung seines Lebens für seine Schafe (Joh. 10, 15: animam meam pono pro ovibus meis), und das eingesetzte Leben als Lösegeld für Viele bezeichnet (Matth. 20, 28: Filius hominis venit — dare animam suam *redemptionem* [λύτρον = pretium redemptionis] pro multis [ἀντὶ πολλῶν]). 1290

In den apostolischen Briefen wird bei Johannes (Brief I.) theils Christus selbst schlechthin als die Versöhnung (= Opfer der Versöhnung) für unsere Sünden hingestellt 2, 2: et ipse est *propitiatio* [ἱλασμός] pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi, ähnlich 4, 10; theils wird speziell dem Blute Christi die Reinigung von den Sünden oder Abwaschung derselben zugeschrieben 1, 7: *Sanguis Jesu* Christi Filii Dei *emundat* [καθαρίζει, Ausdruck der Sept. für die Wirksamkeit des Sündopfers] ab omni peccato. Aehnlich Apok. 1, 6: Christus dilexit nos et *lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*, et fecit nos regnum et sacerdotes Deo et Patri suo. Beiden Aeußerungen liegt um so mehr die Anschauung von Christus als Sühnopfer zu Grunde, weil Johannes in der Apok. den Namen Lamm (= Lamm Gottes) als Eigennamen Christi gebraucht und zugleich den Tod und das Blut des Lammes als Kaufpreis der Erlösung bezeichnet, bes. 5, 8—9: Ceciderunt coram Agno . . . dicentes: Dignus es, Domine . . . quoniam occisus es et redemisti [ἠγόρασας, emisti] nos Deo in sanguine tuo. 1291

Ihre mannigfaltigste Erklärung findet die sühneverdienstliche Bedeutung und Kraft des Todes Christi in den Briefen des hl. Paulus. 1) Mit Vorzug erscheint hier Christus als Mittler der Aussöhnung der Menschen mit Gott durch deren Rechtfertigung, resp. des neuen Bundes der Menschen mit Gott, und zwar vermittelst seines Blutes und seines für uns erlittenen Todes, was zum mindesten voraussetzt, daß die freiwillige Vergießung des ersteren und die Erleidung des letzteren meritorische Kraft haben. Röm. 5, 8 ff.: Quum adhuc peccatores essemus, Christus *pro nobis mortuus* est; multo igitur magis nunc, *justificati in sanguine ipsius,* salvi erimus ab ira per ipsum; si enim, quum inimici essemus, *reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus*, multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius. Eph. 2, 13 ff.: Nunc autem in Christo Jesu vos, qui eratis longe, *facti estis prope in sanguine Christi.* Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum — et medium parietis maceriae solvens, [scilicet] inimicitias, — in carne sua legem mandatorum decretis (gr. ἐν δόγμασι, d. h. das alte Gesetz mit seinen die allgemeinen Gesetzesvorschriften umgebenden Ausführungsbestimmungen und Sanktionen, wodurch die Juden von den Heiden geschieden wurden) evacuans — ut *reconciliet* ambos [inter se et cum Deo] in uno corpore *per crucem,* interficiens inimicitias in semetipso [sc. in morte sua]. Fast ganz parallel Col. 1, 19 ff.: Complacuit [Deo] . . . per eum *reconciliare* omnia in ipsum, pacificans *per sanguinem crucis ejus* sive quae in coelis sive quae in terris sunt [terrena cum coelestibus]. Et vos, cum essetis aliquando alienati et inimici sensu in operibus malis, nunc autem *reconciliavit* in corpore carnis ejus *per mortem,* exhibere vos sanctos coram ipso. — 2) Die mittlerische Bewirkung der Reconciliation durch das Kreuz wird dann näher bestimmt als Hingabe eines Lösepreises, II Tim. 2, 5: Unus Deus et mediator Dei et hominum homo Christus, 1292

qui dedit semetipsum redemptionem (ἀντίλυτρον) *pro omnibus*. Wie schon hier das ἀντίλυτρον zugleich auf den sühnenden Charakter des Todes Christi hindeutet, so noch mehr die spezifische Verbindung der redemptio mit der Nachlassung der Sünden, Col. 1, 14: in quo habemus redemptionem (ἀπολύτρωσιν) per sanguinem ejus (vgl. Eph. 1, 7 und oben Matth. 20, 28); noch mehr die Bezeichnung Loskauf von den Sünden, Tit. 2, 13 f.: dedit semetipsum pro nobis, ut *redimeret nos ab omni iniquitate* et mundaret sibi populum acceptabilem; vollends die Bezeichnung Loskauf der Sünden, Hebr. 9, 15: novi testamenti mediator est, ut morte intercedente in *redemptionem* [etiam] *earum praevaricationum*, quae erant sub priori testamento, repromissionem accipiant aeternae haereditatis. — 3) Letztere Stelle steht in organischer Verbindung mit der ganzen Lehre des Hebräerbriefes über die in Christus erfüllte Typik des alttestamentlichen Versöhnungsmittlers, nämlich des levitischen Priesterthums, dessen Aufgabe war offerre dona et sacrificia pro peccatis (Hebr. 5, 1), und der alttestamentlichen Opfer, die im Allgemeinen eine sühnende Tendenz hatten (Hebr. 10, 2), insbesondere der spezifisch diese Tendenz ausdrückenden Opfer, nämlich des großen Versöhnungs- (9, 11 f.), des Reinigungs- (9, 17) und des Sündopfers (10, 6). Hebr. 10, 12 f.: Omnis quidem sacerdos praesto est, easdem saepe offerens hostias, quae non possunt *auferre* (περιελεῖν) peccata; hic autem *unam pro peccatis offerens hostiam* . . . una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos; 9, 26: in consummatione saeculorum *ad destitutionem* (ἀθέτησιν) *peccati per hostiam suam* apparuit; 9, 14: quanto magis sanguis Christi, qui per spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo, *emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis* ad serviendum Deo viventi? Demgemäß nennt denn auch der Apostel Christum in seinem Leidenstode mit Isaias geradezu Sündopfer, II Cor. 5, 21: Eum, qui non noverat peccatum, *pro nobis peccatum* fecit, ut nos efficiamur justitia Dei (= sacrificium justitiae) in illo; und wie bei dem typischen Sündopfer dem Opferthiere durch das über demselben abgelegte Sündenbekenntniß die Sünden gleichsam auferlegt wurden, so sagt der Apostel auch von Christus, daß er die Sünden mit sich hinauf- und hinweggenommen in seinem Opfer, Hebr. 9, 28, nach dem Griech.: Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda (εἰς τὸ ἀνενεγκεῖν) peccata. — Die im Sündopfer liegende sühnende Stellvertretung wird aber vom Apostel wie von Isaias durch zwei weitere Momente ergänzt resp. genauer erklärt. — 4) Zunächst geschieht dies durch die Bedeutung des Todes Christi als stellvertretendes, sühnendes Strafleiden, indem Paulus von Christus sagt, er sei für uns zum Fluche geworden, um uns vom Fluche, d. h. der Strafe des Gesetzes zu befreien, Gal. 3, 13: Christus redemit nos de maledicto legis factus ipse maledictum, quia scriptum est, maledictus omnis, qui pendet in ligno. In nächster Verbindung hiemit steht die Erduldung des Todes Christi zur Auslösung des von der göttlichen Gerechtigkeit im Paradiese verhängten und im mosaischen Gesetze schriftlich wiederholten und verschärften Todesurtheils gegen den Sünder und die damit gegebene Befreiung aus der Herrschaft des Fürsten des Todes, Col. 2, 13 ff.: Et vos cum essetis mortui delictis . . . convivificavit (Deus, qui suscitavit Jesum a mortuis) cum illo (gr. cum ipso), donans vobis omnia delicta, delens (ἐξαλείψας, nachdem er ausgelöscht), quod erat adversum nos, chirographum decreti (τοῖς δόγμασιν), quod erat contrarium nobis; et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci, et exspolians principatus et potestates, traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso (gr. in ipso). Mit dieser Stelle verwandt ist Hebr. 2, 14 ff.: Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem, ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium, id est diabolum, et liberaret eos, qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti. — 5) Andererseits fügt der Apostel noch bei, der direkte sittliche Ausgleich der Sünde liege in dem der ungerechten That des Ungehorsams Adams entgegengesetzten gerechten That des Gehorsams Christi, welcher nach Hebr. 10 auch dem blutigen Opfer Christi seine Weihe und Kraft gibt. Röm. 5, 18 f.: Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem: sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae; sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obedientiam justi constituentur multi. Die Vollkommenheit dieses sittlichen Gegensatzes aber wird vom Apostel ausgeführt Phil. 2, 6—8, indem er der im Ungehor-

sam Adams liegenden ungerechten Anmaßung der Gottgleichheit die im Gehorsam Christi bis zum Tode des Kreuzes vollendete Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung gegenübergestellt. — 6) Ihren Abschluß erhält endlich die Lehre des Apostels Röm. 3, 24 in dem Gedanken, daß in der Erlösung und Versöhnung durch das Blut Christi eine Offenbarung und Bethätigung ebenso der Gerechtigkeit wie der Barmherzigkeit Gottes liege: Justificati *gratis* per gratiam ipsius, *per redemptionem* quae est in Christo Jesu, quem proposuit Deus *propitiationem* (ἱλαστήριον) per fidem *in sanguine ipsius* [tum] ad ostensionem justitiae suae propter remissionem (πάρεσιν, wahrsch. = praetermissionem oder Verschonung, s. *Tolet.* h. l.) *praecedentium* delictorum in sustentatione Dei, [tum] ad *ostensionem justitiae Dei in hoc tempore*, ut sit ipse justus et justificans impium.

Eine eingehende Vertheidigung der Schriftbeweise gegen die Socinianer s. bei *Tournely* und *Le Grand* ll. cc.

II. Die Lehre der Tradition über unseren Gegenstand bewegt sich bei 1293
den Vätern im Allgemeinen in den Ausdrücken der hl. Schrift. Sie erklärt daher namentlich die Wirksamkeit des Leidens Christi mit Beziehung auf dessen Opfercharakter einerseits als eine Verzeihung und Gnade erwerbende, propitiatorisch-reconciliatorische, andererseits als eine expiatorisch-redemptorische gegenüber der Sünde. In diesen Formeln ist, wenn auch nicht unter demselben Namen, in prägnantester Weise die meritorische und satisfaktorische Wirksamkeit eingeschlossen. Namentlich aber ist die Satisfaktion eingeschlossen in dem Begriffe der Ablösung des Bandes der Sünde als einer *dissolutio debiti per exsolutionem debiti,* nämlich einerseits in der dissolutio des *debitum poenae,* speziell des debitum *mortis,* gegenüber der Strafgerechtigkeit Gottes durch den Tod des mit diesem debitum nicht behafteten Christus (wobei bes. auf Col. 2, 14 recurrirt wird); andererseits (im Hinblick auf Röm. 5, 19 und Phil. 2, 6—7) in der dissolutio des *debitum culpae* durch die Gerechtigkeit, speziell des debitum *inobedientiae et superbiae* durch den Gehorsam und die Demuth Christi, wobei namentlich die Antithese zwischen dem Baume des Ungehorsams und dem Kreuze als dem Baume des Gehorsams hervorgehoben wird. In den meisten Stellen der VV. aber, wo etwas ausführlicher auf die Wirkungsweise des Todes Christi eingegangen wird, erscheint der Satisfaktionsbegriff im Anschluß an Hebr. 2, 14 und Col. 1, 13 in der Form einer Ablösung desjenigen Bandes, welches den sündigen Menschen an den Teufel fesselte, indem die Erlösung von Tod und Sünde nach dem Vorgange der hl. Schrift konkret gefaßt wird als Erlösung aus der Gewalt des Teufels; und hier tritt dann auch die exsolutio debiti sehr häufig auf in der Gestalt einer Ueberwindung des Teufels, kraft welcher der Teufel im Kampfe mit Christus die Herrschaft verliere, die er durch die Verführung des ersten Menschen gewonnen. Diese Ueberwindung aber wird in doppelter Weise aufgefaßt: einerseits verursacht durch den Tod Christi als den Tod eines Unschuldigen für die Schuldigen, der vom Teufel selbst freventlich herbeigeführt worden und worin dieser durch Ueberschreitung der ihm durch die Sünde der Menschen zugefallenen Gewalt die letztere verwirkt habe; andererseits verursacht durch den im Leidensgehorsam enthaltenen sittlichen Sieg über den Teufel, in welchem Christus die Sünde des ersten Menschen auch insofern ausglich, als sie in der Nachgiebigkeit gegen die Einflüsterungen des Feindes Gottes bestand. Eine solche Auffassung des Sieges über den Teufel läßt es offenbar zu, denselben nicht bloß neben

der Versöhnung Gottes durch das Opfer als ein relativ-selbständiges Moment in der Erlösung zu denken, sondern auch, wie es zuweilen geschieht, denselben geradezu als das Mittel der Versöhnung Gottes selbst anzusehen. In der That ist auch die spätere schärfere Entwicklung des Satisfaktionsbegriffes gerade aus der Analyse der rechtlichen und sittlichen Ueberwindung des Teufels hervorgegangen.

1294 Für eine allseitige und erschöpfende Geschichte der Satisfaktionslehre ist verhältnißmäßig noch wenig geschehen. Auch das Material ist wenig gesammelt; das Meiste bei *Thomassin* l. 1 c. 3 u. l. 9 c. 8 und *Schwetz* § 70. Wir geben hier nur einige Belege zu dem oben skizzirten allgemeinen Gange derselben. Zur satisfaktorischen Bedeutung des Gehorsams Christi *Iren.* l. 5 c. 16 n. 3: Dissolvens enim eam, quae ab initio in ligno facta fuerat, hominis inobedientiam, obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis (Phil. 2, 8), eam, quae in ligno facta fuerat, inobedientiam per obedientiam sanans . . . In primo quidem Adam offendimus, non facientes ejus praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus, obedientes usque ad mortem facti. Neque enim alteri cuidam eramus debitores, sed illi, cujus praeceptum transgressi fueramus ab initio. — In Bezug auf den Loskauf aus der Gewalt des Teufels finden sich bei einigen VV. (*Aug.*, *Greg. Nyss.*, *Ambros.*) vereinzelte Aeußerungen, wonach es scheint, als ob der Lösepreis dem Teufel bezahlt worden sei. Indeß wollten diese VV. keineswegs sagen, daß der Teufel ein persönliches Recht auf die Gefangenen und auf den Preis gehabt, oder daß ihm der Preis in der Form einer Zueignung dargeboten worden wäre. Im Gegentheil hebt schon *Orig.* (in Matth. 16, 8) hervor, daß die Cession der Seele Christi an den Teufel diesem Gewalt angethan, und ist daher auf solche gelegentliche Aeußerungen kein großes Gewicht zu legen. Mit großem Nachdruck weist *Greg. Naz.* (or. 45 al. 42 de agno paschali n. 22) eine zu kraß anthropomorphistische Auffassung der Zahlung des Lösepreises zurück, indem er erklärt: man könne gar nicht sagen, der Preis sei dem Teufel geleistet; derselbe sei aber auch nicht in der Weise, wie unter Menschen ein Loskauf um einen materiellen Preis verhandelt wird, Gott geleistet, so nämlich, als ob Gott an der Blutvergießung Christi, materiell betrachtet, Wohlgefallen gehabt, oder als ob es derselben bedurft hätte, um Gott überhaupt wohlwollend gegen die Menschen zu stimmen, während gerade er ihnen den Lösepreis schenkt. Vielmehr handle es sich hier nur um eine weisheitsvolle und zweckmäßige Ausführung und Vermittlung der von Gott selbst intendirten und ermöglichten Erlösung: Enimvero alienum non fuerit rem ac doctrinam inquirere a multis neglectam, meo autem judicio studiose inquirendam: ec*cui* enim ille pro nobis sanguis et *quam ob causam* fusus est, ille inquam magnus et nobilis Christi tum Pontificis tum sacrificii sanguis? Nos enim a *diabolo* detinebamur, utpote qui venumdati essemus sub peccato et vitium cum voluptate commutassemus. Quodsi redemptionis pretium non alii ulli, quam illi, qui captivos detinet, persolvitur: quaero, cui tandem oblatum est et quam ob causam? Si pravo illi, o gravem contumeliam! si non a Deo solum, sed Deum quoque ipsum pro redemptionis pretio latro accepit adeoque insigne et excellens tyrannidis suae praemium, cujus causa nobis quoque parci aequum erat. Si autem *Patri*: primum quidem, quomodo id factum est? neque enim ab ipso detinebamur. Deinde quae ratio afferri potest, ut Unigeniti sanguine Pater oblectetur, qui ne Isaac quidem a patre oblatum acceperit, sed ariete in rationalis victimae locum substituto sacrificium permutarit? Perspicuum sane est, acceptasse quidem Patrem, non tamen quod postulaverit aut desideraverit, sed propter *administrationem* (οἰκονομίαν, sc. sapientem et ordinatam) et quia hominem *per humanitatem Dei sanctificari oportebat*, ut *ipse* nos eriperet, tyranno per vim superato, et ad seipsum adduceret per Filium intervenientem et in honorem Patris hoc administrantem. — Das, was hier *Naz.* mit dem Ausdruck oeconomia nur andeutet, führt *Theodoret.* weiter aus de provid. or. 10: Nec *omnipotentia sola* usus Deus libertatem nobis donare, nec *misericordiam solam* adversus humani generis plagiarium armare voluit, ne ille injustam hanc diceret misericordiam. Sed *viam* molitur amore plenam et *justitia* pulchre ornatam. *Ipsam enim devictam naturam ad certamen deducit*

et, ut acceptam cladem ulciscatur eumque, qui olim male vicerat, devincat et illius, qui nos amaro servitio subjecerat, tyrannidem dissolvat ac pristinam libertatem recipiat, instruit . . . . . Cruci affigitur, non peccatorum [propriorum] poenas solvens, sed *nostrae naturae exsolvens debitum;* ipsa enim debebat, Creatoris nimirum leges transgressa. Postquam, quae debito tenebatur, solvendo parte non fuit, ipse Dominus manifeste debiti solutionem molitur et, humana membra ceu pecunias opesque assumens eademque sapienter justeque administrans, *debito satisfacit* et naturam nostram liberat. Verhältnißmäßig am eingehendsten erklärt sich über die Lösung des Bandes der Knechtschaft gegenüber dem Teufel *August.* in den Büchern de Trin. an zwei Stellen, an welche die scholastische Entwicklung anknüpfte. L. 4 c. 13 n. 17 legt er den Nachdruck auf den Opfercharakter des Todes Christi (wie denn auch hier bald darauf die klassische Stelle über die Elemente des Opfers Christi, s. unten § 271, folgt): Quam (mortem) propterea Dominus pro nobis indebitam reddidit, ut nobis debita non noceret. Neque enim jure cujusquam potestatis exutus est carne, sed ipse se exuit. Nam qui posset non mori si nollet, procul dubio quia voluit mortuus est. Et ideo principatus et potestates exemplavit, fiducialiter triumphans eos in semetipso (Col. 2, 15). Morte quippe sua *uno verissimo sacrificio pro nobis oblato, quidquid culparum erat,* unde nos principatus et potestates ad luenda supplicia jure detinebant, *purgavit, abolevit, extinxit.* — Ausführlicher unter Vorstellung des siegreichen Kampfes mit dem Teufel (im Anschluß an Röm. 5, 8. 10) l. 13 c. 15 ff.: Quid est: *justificati in sanguine ipsius?* Quae vis sanguinis hujus, obsecro, ut in eo justificentur credentes? Et quid est: *reconciliati per mortem Filii ejus?* Quadam justitia Dei in diaboli potestatem est traditum genus humanum, peccato primi hominis ad omnes utriusque sexus naturali commixtione nascentes naturaliter transeunte et parentum primorum debito universos posteros obligante . . . Modus autem iste, quo traditus est homo in diaboli potestatem, non ita debet intelligi, tanquam hoc Deus fecerit aut fieri jusserit, sed quod tantum permiserit, juste tamen; . . . illo enim deserente peccantem, peccati auctor illico invasit . . . Nec hominem a lege suae potestatis amisit, quando in diaboli potestate esse permisit, quia nec ipse diabolus a potestate Omnipotentis alienus est, sicut nec a bonitate . . . Si ergo commissio peccatorum per iram Dei justam hominem subdidit diabolo, profecto remissio peccatorum per reconciliationem Dei benignam eruit hominem a diabolo. — Non autem diabolus *potentia Dei,* sed *justitia* superandus fuit. Nam quid omnipotenti potentius, aut cujus creaturae potestas potestati Creatoris comparari potest? Sed cum diabolus vitio voluntatis suae factus sit amator potentiae — sic enim et homines eum tanto magis imitantur, quanto magis neglecta, imo perosa justitia, potentiae student ejusque vel adeptione laetantur vel inflammantur cupiditate: placuit Deo ut propter eruendum hominem de diaboli potestate non potentia diabolus, sed justitia vinceretur, atque ita et homines imitantes Christum justitia quaererent diabolum vincere, non potentia . . . *Quae est igitur justitia, qua victus est diabolus? Quae nisi justitia Jesu Christi?* Et quomodo victus est? Quia, cum in illo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen; et utique justum est, ut debitores, quos tenebat, liberi dimittantur in eum credentes, quem sine ullo debito occidit. Hoc est quod justificari dicimur in Christi sanguine; sic quippe in remissionem peccatorum fusus est . . . . In hac redemtione pretium pro nobis datus est sanguis Christi, quo accepto diabolus non ditatus est, sed ligatus, ut nos ab ejus nexibus solveremur.

Gegenüber den Angriffen Abälards auf die Erlösung aus der Knechtschaft des Teufels durch das Sühneverdienst Christi hat *S. Bernard.* dieselbe energisch vertheidigt (tr. de error. Abaelardi cap. 5 sqq.), indem er die den VV. geläufige Formulirung wiederholt und in den formellen Begriff der satisfactio überleitet; cap. 6 n. 1: Juste igitur homo addictus, sed misericorditer liberatus; sic tamen misericorditer, ut non defuerit justitia quaedam et in ipsa liberatione; quoniam hoc quoque fuit de misericordia liberantis, ut, quod congruebat remediis liberandi, justitia magis contra invasorem, quam potentia uteretur. Quid namque ex se agere poterat, ut semel amissam justitiam recuperaret, homo servus peccati, vinctus diaboli? Assignata est ei proinde aliena, qui caruit sua; et ipsa sic est. Venit princeps hujus mundi, et in 1295

Salvatore non invenit quicquam: et cum nihilominus innocenti manus injecit, justissime, quos tenebat, amisit, quando is, qui morti nihil debebat, accepta mortis injuria jure illum, qui obnoxius erat, et mortis debito et diaboli solvit dominio. Qua enim justitia id secundo ab homine exigeretur? Homo siquidem, qui debuit, homo qui solvit. Nam *si unus* inquit (II Cor. 5, 15) *pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt:* ut videlicet satisfactio unius omnibus imputetur sicut omnium peccata unus ille portavit, nec alter jam inveniatur, qui forefecit, alter qui satisfecit; quia caput et corpus unus est Christus. Satisfecit erga caput pro membris, Christus pro visceribus suis, quando juxta Evangelium Pauli, quo convincitur mendacium Petri (sc. Abaelardi), *mortuus pro nobis vivificavit nos sibi donans nobis omnia delicta, delens quod adversum nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci, exspolians principatus et potestates.*

1296 Die erste formelle und systematische Entwicklung der erlösenden und sühnenden Wirksamkeit Christi unter dem Namen der „satisfactio“ als eines Ehrenersatzes hat bekanntlich *S. Anselm.* gegeben in den zwei Büchern cur Deus homo. Die satisfactio besteht ihm darin, ut homo *honoret Deum vincendo diabolum, sicut inhonoravit illum victus a diabolo* (I, 22), womit dieselbe direkt als solutio debiti erga Deum, aber auch sehr treffend als solutio debiti erga diabolum, nämlich eines debitum *vincendi* diabolum erklärt wird. Die Anselmische Fassung ist dann mit Ausnahme seiner Anschauung von der absoluten Nothwendigkeit der Genugthuung in der Scholastik maßgebend geworden. — Die gesammte Väterlehre über die Erlösung aus der Gewalt des Teufels faßt der hl. Thomas q. 49 a. 2 in folgender Weise zusammen: Circa potestatem, quam diabolus in homines exercebat ante Christi passionem, tria sunt consideranda. *Primum quidem ex parte hominis,* qui peccato suo meruit, ut in potestatem traderetur diaboli, per cujus tentationem fuerat superatus. *Aliud* autem est *ex parte Dei,* quem homo peccando offenderat, qui per suam justitiam hominem reliquerat potestati diaboli. *Tertium* est *ex parte ipsius diaboli,* qui sua nequissima voluntate hominem a consecutione salutis impediebat. Quantum ergo ad primum, homo est a potestate diaboli liberatus per passionem Christi, in quantum passio Christi est causa remissionis peccatorum. Quantum autem ad secundum passio Christi nos a potestate diaboli liberavit, in quantum nos Deo reconciliavit. Quantum vero ad tertium passio Christi nos a diabolo liberavit, in quantum in passione Christi excessit modum potestatis sibi traditae a Deo, machinando in mortem Christi, qui non habebat meritum mortis, quum esset absque peccato.

1297 Man hat zuweilen gesagt, Anselm habe eine neue Theorie über die Erlösungsthat aufgestellt. Nach dem Gesagten hat er vielmehr der alten Lehre nur eine schärfere und weniger dem Mißverständnisse ausgesetzte Fassung gegeben, resp. dieselbe genauer analysirt. Denn seine satisfactio ist ja gar nichts Anderes als die solutio resp. exsolutio debiti bei den VV., wodurch der verletzten Heiligkeit Gottes und seiner Ordnung und den Forderungen seiner Gerechtigkeit genug geschehen sollte, nur schärfer und konkreter dahin gestaltet, daß die Verletzung der Heiligkeit Gottes durch die Sünde als eine Mißachtung der heiligen Würde und Majestät der Persönlichkeit Gottes und mithin als Kränkung der persönlichen Ehre Gottes gefaßt wird. Wesentlich neu, aber dann auch unhaltbar, wäre die Anselmische Satisfaktionstheorie nur dann, wenn darin, wie die Rationalisten ihr vorwerfen, die persönliche Ehrenkränkung Gott gegenüber rein juristisch resp. privatrechtlich in derselben Form, wie die Ehrenkränkung gegenüber einem Menschen, gedacht und von letzterer bloß durch die Unendlichkeit, nicht durch die absolute Heiligkeit der Würde Gottes, unterschieden würde. Das ist aber durchaus nicht der Fall, obgleich nicht geläugnet werden mag, daß auf die Anselmische Formulirung die im mittelalterlichen Rechte scharf ausgeprägte Anschauung von der Gutmachung einer Ehrenkränkung durch Buße oder „Wergeld“ von Einfluß gewesen sei. Wenn überdies die Anselmische Fassung noch den Vortheil hat, daß in ihr auch die satisfactio *vicaria* als solche mehr betont wird: dann brachte sie doch auch die Gefahr mit sich, dieses Moment zu einseitig zu betonen, und dabei die priesterlich-königliche Macht, wodurch Christus als Repräsentant Gottes die Tilgung der Sünde, sowie die Reconciliation und Befreiung des Sünders vollzieht, in den Hintergrund treten zu lassen, wie das bei den Scholastikern vielfach geschieht.

Die VV. hingegen, die vorherrschend Ausdrücke gebrauchen, welche die Wirkung der satisfactio ebenso gut als von Gott wie von den Menschen ausgehend bezeichnen (z. B. dissolutio, deletio, purgatio), betonen constant in und neben der vikariirenden Funktion auch die autoritative Wirksamkeit der Erlösungsthat; und mit Rücksicht darauf hat eben der hl. Thomas die meritorisch-satisfaktorische Wirksamkeit durch die dynamische ergänzt.

§ 263. Die innere Möglichkeit und Berechtigung des dogmatischen Begriffes vom Sühneverdienste Christi gegenüber den Anfeindungen und Entstellungen desselben.

Literatur. *Le Grand* disp. 8 cap. 2; Knoll § 388; Kleutgen Abs. 12, Cap. 5 § 2, sowie *Perrone* u. A.

Die Anfeindungen der inneren Möglichkeit und Berechtigung des Dogma's vom 1298
Sühneverdienste Christi beruhen größtentheils auf Entstellung oder einseitiger Auffassung des Inhaltes desselben und werden daher einfach durch allseitige Darstellung desselben erledigt. Abälard bekämpfte dasselbe durch eine krasse Mißdeutung der patristischen Darstellung der Erlösung aus der Gewalt des Teufels, über welche schon genug gesagt worden. Die Socinianer und die neueren Rationalisten aber griffen das Dogma vorzüglich unter dem Begriffe der Genugthuung an, so jedoch, daß sie die orthodox-protestantische Verwendung dieses Begriffes als die einzig beachtenswerthe ansehen. Andererseits haben aber auch rationalisirende Vertheidiger des Dogma's, wie in früheren Zeiten Grotius, so in neuerer Zeit Hermes und Günther, den Inhalt desselben abgeschwächt oder entstellt.

Die Einwendungen gegen die Möglichkeit, sowie die Entstellungen 1299
des Dogma's, werden gewöhnlich auf drei in der Natur der Sache von selbst gegebene Gesichtspunkte zurückgeführt, die sich freilich nicht in allweg so trennen lassen, daß bei dem einen die anderen gar nicht zu berücksichtigen wären. Nach der Natur der Sache kann nämlich die stellvertretende Genugthuung Christi hinsichtlich der bei ihr concurrirenden persönlichen Faktoren betrachtet werden I. in Beziehung auf Gott, dem die Genugthuung geleistet wird, der sie fordert und zugleich in erster Instanz ermöglicht; II. in Beziehung auf die Menschen, für welche die Genugthuung geleistet wird und die dadurch von der Nothwendigkeit, dieselbe persönlich zu leisten, dispensirt werden; und endlich III. in Beziehung auf Christus, durch welchen die Genugthuung geleistet wird, und der in derselben nicht nur wie eine außergöttliche Person Gott gegenübertritt, sondern auch als Vertreter der sündigen Menschheit vor ihn hintritt.

I. In Beziehung auf Gott betrachtet, ist 1) die Genugthuung zwar 1300
in Wahrheit als eine Besänftigung des Hasses und Zornes Gottes gegen die Sünde und den Sünder zu denken. Aber es ist dieß keineswegs zu verstehen a) in dem anthropomorphistischen Sinne, als ob Gott, wie ein Mensch, über die ihm zugefügte Beleidigung Schmerz empfunden oder in der Genugthuung Christi eine Befriedigung gekränkter Eigenliebe gesucht hätte; denn jenes widerstreitet der Unveränderlichkeit, dieses der Heiligkeit Gottes. Die Besänftigung des Hasses und Zornes Gottes bedeutet vielmehr nur die Befriedigung der Anforderung der göttlichen Gerechtigkeit an den Sünder, wodurch Gott aus sittlicher Achtung seiner eigenen höchsten Würde die Wiederherstellung der ihr entzogenen Ehre zur Bedingung macht, damit der Sünder der Hassens- und Strafwürdigkeit enthoben werde. Wollte man aber mit Hermes, dem hierin zum Theil Grotius vorausgegangen, sagen,

Gott habe die Genugthuung Christi nicht zur Wahrung und im Interesse der ihm gebührenden Ehre und folglich um seiner selbst willen verlangt, sondern bloß um den Menschen zu zeigen, wie schwer die Strafen seien, welche die Sünde verdiene, und ein wie großes Uebel die Sünde sei, und um dadurch für die Zukunft seinem Gesetze größere Achtung zu verschaffen: so würde damit sowohl der Begriff der Genugthuung, als der Leistung eines schuldigen Ersatzes für ein geschädigtes Recht, wie auch der Begriff der Versöhnung, als einer Beschwichtigung des göttlichen Zornes, zugleich aufgegeben (vgl. August. in der Forts. der oben n. 1294 cit. Stelle c. 16; gegen Hermes Kleutgen a. a. O.).

1301 Aus dem angegebenen Sinne der Besänftigung des Zornes Gottes ergibt sich von selbst, daß dieselbe b) auch nicht so zu denken ist, als ob bei Gott, wie bei einem aus Leidenschaft unversöhnlichen Menschen, vor dem Empfange der Genugthuung der Zorn gegen den Beleidiger jedes Wohlwollen gegen denselben, namentlich die Bereitwilligkeit, ihm die Hand zur Aussöhnung zu bieten und die Genugthuung selbst zu ermöglichen, ausgeschlossen hätte. Die Fortdauer eines solchen Wohlwollens ist schon bei einem Menschen, der seinem Beleidiger aus sittlichen Gründen und in sittlicher Weise zürnt, mit seinem Zorn wohl vereinbar, um so viel mehr bei Gott, dessen Zorn wesentlich nur Ausfluß seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit ist. Es ist daher durchaus kein Widerspruch, vielmehr ein höchst harmonisches Zusammenwirken zweier göttlicher Eigenschaften, wenn Gott selbst in seiner Barmherzigkeit dem Sünder das Mittel gibt, den Anforderungen seiner Gerechtigkeit zu entsprechen, und so nicht bloß bereit ist, die Genugthuung anzunehmen und sich dadurch besänftigen zu lassen, sondern, nach dem Ausdrucke des Apostels, selbst in Christus die Welt mit sich versöhnt (vgl. bes. Röm. 5, 8—10).

1302 2. Als Gegenstand der Erkaufung durch die Gott dargebrachte Genugthuung ist die Nachlassung der Sünde und die Aufnahme des Sünders in die Freundschaft Gottes allerdings etwas wahrhaft Verdientes und rechtlich Erworbenes, und insofern keine frei und umsonst von Seiten Gottes verliehene Gnade. Daraus folgt indeß keineswegs, daß sie überhaupt keine frei und umsonst verliehene Gnade ist. Das träfe höchstens dann zu, wenn der Sünder persönlich und aus sich selbst jene Genugthuung leisten könnte und leistete. Nun aber wird dieselbe geleistet in einem Werke, dessen ausreichender innerer Werth nur durch eine gnädige Fügung Gottes möglich geworden, welches ferner auch nur durch eine gnädige Fügung Gottes als Ersatz für die an sich durch den Sünder persönlich zu leistende Genugthuung angeordnet ist und nur durch eine freie gnädige Schenkung von Seiten Christi den Menschen zugewandt wird. Folglich ist die Versöhnung der Menschen mit Gott durch die Genugthuung Christi in letzter Instanz ebenso, und sogar noch mehr, eine frei und umsonst verliehene Gnade Gottes, wie die ewige Herrlichkeit, welche von den vermittelst der Gnade Gottes Gerechtfertigten durch ihr persönliches Verdienst erworben wird; und so stellt denn auch der Apostel Röm. 3, 24 sogar in demselben Satze die Rechtfertigung als eine umsonst verliehene Gnade und als durch Erkaufung bewirkt dar.

Selbstverständlich folgt auch umgekehrt aus der Gratuität der Versöhnung nicht der 1303
Mangel an rechtlicher und verdienstlicher Kraft in der Genugthuung, wie mit den Socinianern die Rationalisten einwenden. Indeß hatten vielfach die älteren gläubigen Protestanten auf diesen Grund und andere ähnliche hin die Nothwendigkeit und Bedeutung des Werkes Christi so herabgesetzt, daß dasselbe gegenüber dem göttlichen Gnadenwillen, ähnlich wie nach katholischer Lehre die Sakramente, bloß wie eine Bedingung oder ein Organ der Ausführung desselben erschien, indem es in keiner Weise den objektiven Grund des dem Sünder zu erwirkenden göttlichen Wohlwollens bildete (vgl. v. Schäzler opus op. § 28 und 29).

II. Von Seiten der schuldigen Menschheit betrachtet, involvirt die 1304
durch einen Dritten vollzogene Genugthuung allerdings

1. eine Uebertragung der Strafübel von dem Sünder auf einen Unschuldigen, aber keineswegs eine eigentliche Bestrafung des Unschuldigen statt der Schuldigen. Die letztere ist ohne Zweifel widersinnig, da die Strafe als solche nur demjenigen auferlegt werden kann, welcher sie verdient, und im anderen Falle durchaus ihren Zweck verfehlen würde. Dieser Widersinn würde in unserem Falle dann stattfinden, wenn Gott die Sünder, welche stets Sünder und damit strafwürdig bleiben, von der Erstehung der verdienten Strafe dispensirte und in derselben Weise, wie er die unverbesserlichen Sünder straft, nämlich wider deren Willen und aus Zorn gegen sie, an ihrer Statt einen Anderen mit den Strafübeln belastete. In Wirklichkeit zielt dagegen in unserem Falle die Uebertragung der Strafleiden auf einen Unschuldigen eben dahin, den Sündern, die entweder keinen persönlichen sündhaften Willen gehabt (wie die bloßen Erbsünder) oder denselben wieder aufgegeben haben oder doch durch das Verdienst Christi zur Reue über ihre Sünden geführt werden sollen, die ihnen selbst unmögliche Abtragung der Schuld gegen Gott möglich zu machen, also die Sünde selbst und damit den Grund der Strafwürdigkeit aufzuheben. Diese Abtragung der Schuld gegen Gott geschieht aber so wenig in der Weise der Bestrafung eines Unschuldigen statt des Schuldigen, daß sie vielmehr wesentlich durch die freie liebevolle Uebernahme des Strafleidens und die höchste Gottwohlgefälligkeit der übernehmenden Person bedingt ist.

2. Hieraus ergibt sich zugleich, daß die Vollziehung der Genugthuung 1305
durch einen Dritten nichts involvirt, was den sittlichen Begriff der Sünde beeinträchtigen oder die Aufrechthaltung der sittlichen Ordnung gefährden könnte. Es würde das allerdings der Fall sein, wenn man mit den alten Protestanten annähme, daß die Genugthuung durch Christus jede persönliche Reaction des Sünders gegen die begangene Sünde überflüssig machte oder gar den Fortbestand der Heilsnothwendigkeit, das Sittengesetz zu beobachten, aufhöbe, oder wenigstens unter allen Umständen von jeder persönlichen Genugthuung dispensirte. Aber nach der katholischen Lehre trifft alles dieses nicht zu. Denn nach ihr hat a) die Genugthuung Christi gar nicht die Wirkung, daß durch sie anstatt der Menschen das Gesetz Gottes erfüllt und so im Voraus die Nichterfüllung des Gesetzes für die Menschen straflos gemacht werde. Sie hat b) ebensowenig die Wirkung, den persönlichen Sünder von der Reue über seine Sünde zu dispensiren, setzt vielmehr durchaus diese Reue als Bedingung ihrer Zuwendung voraus. Sie hat endlich c) durch ihre Zuwendung nur bezüglich der Erbsünde und der während

des Fortbestandes derselben begangenen persönlichen Sünden die Wirkung, daß der Sünder von jeder Pflicht eigener Genugthuung befreit wird, während sie bez. der später begangenen Sünden die Pflicht der eigenen Genugthuung nur beschränkt und erleichtert, und zwar großentheils gerade nach Maßgabe des vorhandenen Bußeifers. Im Gegentheil dient die Größe der durch Christus geleisteten Genugthuung dazu, die Abscheulichkeit der Sünde recht anschaulich zu machen und dadurch zur Reue über die begangenen und zur Vermeidung zukünftiger Sünden anzuspornen. Vollends enthält die Liebe, womit Gott seinem Sohne eine so schwere Genugthuung für uns auferlegt und Christus dieselbe geleistet hat, einen neuen höchst wirksamen Beweggrund für die Bereuung und Vermeidung der Sünden. Im Munde der Rationalisten sind derartige Einwendungen ohnehin nur die baarste Heuchelei, weil sie entweder gar nicht oder doch nicht entfernt in dem Maße, wie die Kirche, die Strafwürdigkeit der Sünde und die Pflicht der Buße und Genugthuung für die Sünde betonen.

1306 III. In Beziehung auf Christus als den Vollzieher der Genugthuung betrachtet, findet die letztere

1) allerdings nicht, wie das sonst bei der Genugthuung der Fall, durch eine von dem Beleidigten schlechthin verschiedene Person statt. Aber immerhin besteht zwischen dem Prinzip der Genugthuung und Gott als demjenigen, welcher dieselbe fordert und entgegennimmt, ein hinreichender Unterschied, um eine Darbringung und Entgegennahme der Genugthuung zu begreifen. Wie nämlich die Menschheit Christi im Unterschied von der Gottheit ein eigenes vollständiges principium quo sittlicher Handlungen bildet: so ist auch Christus als Mensch, und namentlich als in der Menschheit und durch dieselbe handelnd, virtuell und moralisch eine andere Person als er selbst, inwiefern er in der Einheit mit dem Vater die göttliche Natur besitzt und in dieser mit dem Vater durch seine menschlichen Handlungen geehrt wird (s. oben § 236). Ein gewisses rechtliches Wechselverhältniß innerhalb derselben physischen Person ist ja auch bei bloßen Menschen möglich, indem derselbe Mensch als Privatmann gegen sich als Glied oder Vertreter einer Genossenschaft oder als Vormund eines Andern Schulden haben und abtragen kann. Freilich gilt jenes Verhältniß unter Menschen mehr in Bezug auf materielle, sachliche, als in Bezug auf Ehren-Schulden. Aber dafür beruht auch der moralische Unterschied der Person in Christus nicht auf einer bloßen doppelten Stellung derselben Person, sondern auf ihrer doppelten Natur, oder auf ihrer Zusammensetzung aus zwei Elementen, von denen jedes an sich zur Constitution einer eigenen Person hinreicht; er ist mithin in ganz speziellem Sinne einem physischen Unterschiede äquivalent, besonders darin, daß hier zwei Willen vorhanden sind, welche in ähnlicher Weise sich zu einander verhalten, wie die Willen zweier physischer Personen.

1307 2) Die Leistung der Genugthuung ist allerdings Christo von Gott auferlegt, sei es durch förmliches und strenges Gebot oder doch durch einen praktisch dem Gebote gleichkommenden Wunsch oder Auftrag. Aber darin liegt in keiner Weise eine Verletzung des Rechtes Christi oder der ihm gebührenden Liebe, also eine Ungerechtigkeit oder Grausamkeit. Denn Gott forderte von Christus nur einen diesem selbst zur größten Ehre gereichenden

und reichlich zu belohnenden Tugendakt, der ohnehin der höchsten Liebe Christi zu Gott und der Menschheit so entsprach, daß Christus auch ohne Auftrag durch sich selbst dazu bereit war. Dagegen wäre es allerdings der Würde Christi wie dem Zwecke und Geiste der Genugthuung zuwider, wenn nach manchen Aeußerungen der älteren Protestanten Christus zum Gegenstande des Zornes Gottes gemacht worden, und so sein Leiden ein bloßes und eigentliches Strafleiden, kein Opferleiden gewesen wäre.

§ 264. Die innere Vollkommenheit der versöhnenden Genugthuung Christi: die Gleich- und Ueberwerthigkeit (*condignitas et abundantia*) ihrer sühnenden und die Unfehlbarkeit ihrer versöhnenden Kraft.

Literatur wie oben § 207 und § 251 f.; *Petav.* l. 12 c. 9 und *Thomassin* l. 9 c. 7—9; bes. *Suarez* disp. 4 sect. 5 und *Salmant.* disp. 1 dub. 6—10; *Le Grand* disp. 8 c. 3; Oswald II. § 4.

I. Die innere Vollkommenheit einer Genugthuung als Sühneleistung ist 1308
hauptsächlich bedingt durch das Verhältniß ihres Werthes zur Größe der zu sühnenden Injurie. Die Vollkommenheit der Genugthuung Christi ist nun aber derart, daß ihr Werth der durch sie zu sühnenden Verunehrung Gottes nicht nur durchaus gleichkommt (satisfactio adaequata et plena s. condigna), sondern auch dieselbe in ungemessener Weise übersteigt (satisfactio abundans oder cumulatissima) und so die Schuld aufwiegt und überwiegt.

Die Gleichwerthigkeit ist dadurch sichergestellt, daß die hl. Schrift 1309
und die Väter constant die Genugthuung als eine Erkaufung darstellen und dabei mit Nachdruck die Größe des Kaufpreises hervorheben. Ueberdieß hat die patristische Lehre von der Nothwendigkeit göttlicher Würde in dem Priester und Opfer der Erlösung nur insofern Sinn, als dadurch eine vollwerthige Genugthuung bedingt wird.

A fortiori ist die Gleichwerthigkeit mit der Ueberwerthigkeit be- 1310
wiesen. Dem Apostel schwebte nun aber die letztere so lebhaft vor, daß er Röm. 5. gerade da, wo er die Macht des Gehorsams Christi gegenüber der Macht der Sünde Adams hervorheben will, sich unterbricht, um den Gedanken an eine bloße Gleichstellung abzuweisen, weil (V. 15) durch Christus die Gnade um Vieles mehr (πολλῷ μᾶλλον = mit viel größerem Rechte) sich voll ergossen, als durch Adam der Tod; und so fügt er später (V. 20) bei, daß dem Uebermaß der Sünde durch Christus ein noch größeres Uebermaß (ὑπερπερισσεύει) der Gnade entgegengesetzt sei. Die Väter aber machen sehr oft dort, wo sie die Gleichwerthigkeit hervorheben, eben diese durch die Ueberwerthigkeit klar.

Der innere Grund für Beides liegt in der Unendlichkeit des 1311
Werthes der Handlungen Christi (s. oben § 251). Speziell die Ueberwerthigkeit ergibt sich daraus, daß 1) der unendliche Werth der Handlungen Christi überhaupt nicht bloß, wie der unendliche Unwerth der Sünde, auf der Unendlichkeit des äußeren Objektes, sondern auf der des Prinzips und Trägers der Handlungen beruht und mithin einer höheren Ordnung der Unendlichkeit angehört, als der Unwerth der Sünde. Ueberdieß haben speziell

2) die Opferhandlungen Christi einen unendlich werthvollen Inhalt, welchen sie in sich selbst wirklich an Gott hingeben, während die Sünde ihren unendlichen Gegenstand nicht in sich selbst und wirklich verletzt. Endlich hat 3) Christus durch zahllose und höchst entsagungsreiche Handlungen und durch Vergießung seines ganzen Blutes die Genugthuung vollzogen, während er sie hinreichend durch einen einzigen Akt und einen einzigen Blutstropfen hätte bewerkstelligen können.

1312 Obige Lehre ist sent. communissima der TT., nur daß die Skotisten und Nominalisten in der oben § 251 angegebenen Weise die Innerlichkeit des Werthes verflüchtigen. — *Clemens VI.* in Bulla Jubilaei (oben n. 423). *Cyrill. Hier.* Cat. myst. 13. 33: Dei sapientiam conspicare; suam servavit et sententiae firmitatem et bonitati efficaciam. Assumpsit Christus peccata in corpore suo super lignum, ut nos per mortem ejus peccatis mortui justitiae viveremus. Non minimi pretii erat, qui pro nobis moriebatur; non erat ovis sensibilis, non erat nudus homo, non erat solummodo Angelus; sed Deus inhumanatus. Non tanta erat peccantium iniquitas, quanta ejus, qui nostri gratia moriebatur, justitia. Non tantum peccavimus, quantum ille excelluit qui pro nobis animam posuit. *Chrysost.* hom. 10 in Rom n. 2: Quemadmodum, si quis hominem obolos sibi decem debentem in carcerem tradat, neque ipsum solum, sed etiam uxorem, filios et famulos propter ipsum, alius vero accedens non decem tantum obolos numeret, sed etiam decies mille talenta auri . . . ., qui decem obolos commodaverat, eorum ultra reminisci non poterit: sic et in nobis contigit. Longe plura, quam debeamus, solvit Christus, et tanto plura, quanto immensum pelagus ad stillam aquae collatum majus est.

1313 Vgl. andere Stellen bei *Thomassin* l. c., bes. von *Cyr. Alex.*, der wiederholt das Opfer des Lebens Christi ein ἀντάλλαγμα πάντων ἀντάξιον nennt. Wie hier, so wird überhaupt der Voll- und Ueberwerth der Genugthuung Christi namentlich nach der Seite seiner Universalität von den VV. dadurch hervorgehoben, daß sie sagen, das [im Opfer hingegebene leibliche] Leben Christi wiege das [durch die Sünde verwirkte leibliche und geistige] Leben der ganzen Menschheit auf. In demselben Sinne sagen die VV. auch, das Opfer Christi wiege die ganze Welt, d. h. die ganze Menschheit auf. *Anselm.* hingegen hat diesen Ausdruck dahin verwerthet, daß er, die Genugthuung für die Sünde direkt in's Auge fassend, sagte: die Genugthuung werde eben dadurch vollwerthig, daß Gott etwas gegeben werde, was mehr werth sei als Alles, was nicht Gott sei, oder als die ganze Welt; denn wie der Mensch lieber die ganze Welt hätte preisgeben oder untergehen lassen müssen als Gott zu beleidigen, so müsse er, um die in der Sünde liegende Zurücksetzung Gottes auszugleichen, Gott etwas Größeres bieten als Alles, was er um Gottes willen hätte preisgeben müssen. Auch deutet Anselm. sehr sinnig die beiden ersten der oben für die Ueberwerthigkeit angeführten Gründe dadurch an, daß er sagt, die Sünden seien *extra* personam Dei, die Genugthuung *intra* personam Dei. Freilich vergißt er nicht zu bemerken, daß diejenige Sünde, welche unmittelbar und direkt den Tod Christi verursachte, objektiv ebenfalls intra personam Dei gewesen; er erinnert jedoch zugleich, daß nach dem Apostel den Mördern Christi dieß nicht klar bewußt gewesen.

1314 Gegen die Ueberwerthigkeit wird eingewandt, daß die Forderung einer überwerthigen Genugthuung von Seiten Gottes das Maß der Gerechtigkeit überschritten haben und daher ungerecht gewesen sein würde. Indeß 1) war die Gleichwerthigkeit ohne die Ueberwerthigkeit nicht zu erreichen; wo aber beide untrennbar verbunden sind, ist wenigstens gegenüber einem debitor *ex culpa* die Forderung der überwerthigen Genugthuung eben durch die Forderung der gleichwerthigen gerechtfertigt; soweit nun in unserem Falle die Ueberwerthigkeit in der unendlichen Würde des Genugthuenden begründet ist, beruht sie eben auf einem Grunde, ohne welchen auch die Gleichwerthigkeit unmöglich ist. 2) Soweit aber die Ueberwerthigkeit auf Momenten beruht, ohne welche die Gleichwerthigkeit bestehen könnte, z. B. auf der Hingabe des Lebens oder des ganzen Blutes und auf der besonderen Größe der Leiden: konnte Gott eine überwerthige Genugthuung deßhalb verlangen, weil dieselbe einerseits für Christus und die Menschen die ehrenvollste ist, und andererseits die Genugthuung für gekränkte Ehre nicht, wie der Ersatz eines Realschadens, bloß auf einfache

Ausgleichung, sondern eben dahin zielt, dem Gekränkten eine größere Ehre zu bieten, als die Unehre war, und ihm etwas darzubringen, was ihm mehr gefällt, als die Beleidigung ihm mißfiel.

II. Aus der Vollwerthigkeit der Genugthuung Christi als Sühneleistung 1315
ergibt sich, daß die ihre erlösende und aussöhnende Wirksamkeit bedingende Entgegennahme derselben — in dem von Christus absolut intendirten Umfange — auf Seiten Gottes ein Akt der Gerechtigkeit war, in ähnlicher (nicht gleicher) Weise, wie sonst ein Gläubiger seinem Schuldner gegenüber aus Gerechtigkeit auf seine Forderung verzichten muß, wenn die Schuld bezahlt ist. Es gilt dieß wenigstens unter der thatsächlich zweifellosen, in der Sendung und Beauftragung Christi zur Erlösung der Welt von selbst gegebenen Voraussetzung, daß Gott Christum als Vertreter der sündigen Menschheit anerkannt oder eingesetzt und die Nachlassung der gesühnten Sünde Christo als Lohn seines Opfers in Aussicht gestellt und versprochen hatte. Denn in dieser Voraussetzung ist die Annahme der Genugthuung von Seiten Gottes nicht bloß ein nothwendiger Akt der Treue, sondern auch wahrer Gerechtigkeit, weil seinem gerechten Anspruch auf Genugthuung vollauf entsprochen worden ist.

Manche TT., und zwar nicht bloß die Skotisten, sondern u. A. auch 1316
viele Thomisten, sind nun der Ansicht, die sittliche Nothwendigkeit der Entgegennahme von Seiten Gottes setze wesentlich eine solche positive Anordnung Gottes voraus, während Andere meinen, jene Nothwendigkeit bestehe auch ohne positive Anordnung. Mit Rücksicht auf das, was oben § 252 über das Verdienst Christi gesagt wurde, lassen sich beide Ansichten dadurch ausgleichen, daß allerdings eine rechtliche Verbindlichkeit Gottes zur Annahme der Genugthuung Christi nur durch einen förmlichen Willensakt Gottes begründet werden kann, daß aber dieser Wille eingeschlossen sei in demjenigen Willen, wodurch er Christus in's Dasein rief und dessen menschliche Handlungen inspirirte.

Ueberhaupt ist alles das, was außer dem Werthe der Genugthuung 1317
Christi ihrer effektiven Wirksamkeit nach in Betracht kommen kann, in denkbar vollkommenster Weise gegeben in der Christo angeborenen mittlerischen Stellung, welche auf seiner organischen Verbindung sowohl mit den Menschen als mit Gott beruht.

Zunächst ist kraft der organischen Verbindung der Menschen mit Christus 1318
die Vertretung der Sünder in der Genugthuung ebenso sowohl die denkbar vollkommenste Vertretung, wie das genugthuende Werk die denkbar vollkommenste Leistung. Namentlich ist jene Vertretung eine wesentlich vollkommenere als diejenige, durch welche Adam das Geschlecht in der Sünde vertrat, weil sie auf einer festeren Einheit und einer angeborenen Macht beruht. Während nämlich die Einheit der Menschen mit Adam mehr nur nach Art der Einheit der Aeste mit der Wurzel gestaltet ist, entspricht die Einheit der Menschheit mit Christus in vollkommenster Weise der Einheit der Glieder mit dem Haupte. Während ferner der Wille Adams, das ihm verbundene Geschlecht zu vertreten, zur Begründung der Solidarität der Schuld weder nothwendig war noch auch ausgereicht haben würde, vielmehr diese auf einer von Gott auferlegten Solidarität der

Pflicht beruhte: ist bei Christus eben die Macht seines Willens als Grund der Solidarität der Genugthuung zu betrachten, indem sein Wille, im Namen der mit ihm organisch verbundenen Glieder zu handeln, durch sich selbst die Handlung zum Gemeingute der Glieder machte.

1319 Wenn aber so in der Genugthuung Christi auf Grund ihrer Solidarität von Natur die vollkommenste Acceptabilität vorhanden ist: dann ist vermöge der organischen Verbindung Christi mit Gott auch die Acceptation selbst in der vollkommensten Weise garantirt. Denn kraft dieser Verbindung ist nicht nur die Bitte um Acceptation, welche Christus im Namen der Sünder Gott vorträgt, vermöge der Würde Christi und der Uebereinstimmung des göttlichen und menschlichen Willens in ihm von Natur der Erhörung sicher; sondern derselbe Willensakt, der jener Bitte zu Grunde liegt, enthält auch, als von Christus im Namen seiner göttlichen Person ausgehend, die autoritative Zusicherung der göttlichen Acceptation, wodurch die Genugthuung für ihren Zweck effektiv giltig gemacht oder ratificirt wird.

1320 III. Die Lehre von der versöhnenden Sühne Christi ist zum Theil schon in der schriftmäßig-patristischen Fassung (redemptio per pretium), noch mehr aber in der späteren Kirchenlehre (satisfactio) in Begriffe und Formeln gekleidet, welche dem Verhältniß der austauschenden Gerechtigkeit (justitia commutativa) oder der persönlichen Rechtsansprüche zweier in der betr. Beziehung von einander unabhängiger Personen entlehnt sind. Darum haben die TT., bes. nach dem Tridentinum, in welchem der Begriff der satisfactio dogmatisch festgestellt worden, auch versucht, die höchste Vollkommenheit der Genugthuung Christi nach Maßgabe der für diese Gerechtigkeit geltenden Regeln und Bedingungen zu bestimmen, indem sie fragten, ob und wie die Genugthuung Christi im Sinne dieser Gerechtigkeit die Bedeutung und Kraft einer satisfactio *ad rigorem* et *cum rigore* juris besitze.

1321 Einige TT. nun bestritten die Anwendbarkeit der *justitia commutativa* auf das Verhältniß der Menschen, insbesondere des Menschen Christus, zu Gott, und umgekehrt, im Prinzip aus einem doppelten Grunde: einerseits könne Gott nicht unbeschadet seiner Unabhängigkeit genöthigt sein, ein ihm selbständig gegenüberstehendes Recht anzuerkennen; andererseits könnten die Menschen nicht als unabhängige Personen Gott gegenübertreten, und wenn schon Christus allerdings in gewisser Beziehung nicht von Gott abhängig sei, dann sei er doch, insoweit nicht abhängig, auch nicht eine selbst nur virtuell von Gott verschiedene Person. In der That kann das Verhältniß der justitia commutativa hier nicht ohne Modification angewandt werden; jedoch ist diese Modification nach der allgemeineren Ansicht der TT. nicht derart, daß dadurch der Begriff selbst aufgehoben würde. Dieses angenommen, müssen allerdings diejenigen TT., welche die innere Aequivalenz der Genugthuung Christi läugnen, schon darum allein auch läugnen, daß dieselbe cum rigore justitiae commutativae sei. Man kann aber das Letztere, oder vielmehr den Satz, die satisfactio Christi sei cum *toto* rigore justitiae, auch dann noch läugnen, wenn man die Gleichwerthigkeit und die innerliche unfehlbare Kraft der Genugthuung Christi, wie oben von uns geschehen, annimmt, ohne damit

der höchsten Vollkommenheit der Genugthuung Christi etwas vergeben zu wollen und zu vergeben. Im Gegentheil beruht gerade die höchste Kraft und Wirksamkeit der Genugthuung Christi zum Theil sogar geradezu auf einem Momente, welches auf dem Gebiete der austauschenden Gerechtigkeit nur zufällig in Betracht kommen kann, nämlich auf der physischen Identität des Genugthuenden und des Empfängers der Genugthuung oder auf dem mystisch-organischen Zusammenhange des ersteren mit dem letzteren. Jedenfalls ist daher die Frage, ob die Genugthuung Christi cum *toto* rigore juris im Sinne der austauschenden Gerechtigkeit sei, nur als eine sekundäre zu betrachten und zugleich nur mit vorsichtiger Maßhaltung zu behandeln, damit nicht, wie es oft genug geschehen, durch Forcirung einer fremdartigen Analogie die Sache mehr verdunkelt als geklärt werde. Diese Analogie führt nämlich die Gefahr mit sich, daß Christus und Gott zu sehr voneinander isolirt, resp. das organische Verhältniß der Einheit und Unterordnung Christi zu Gott zu sehr gelockert oder sonstwie verzerrt werde. Um so mehr wird die Anwendung der Analogie dadurch erschwert, daß die bei dem rigor justitiae commutativae außer der Gleichwerthigkeit der Genugthuung noch in Betracht kommenden Momente im Hinblick auf die Restitution eines Realschadens, nicht auf die Ausgleichung eines Ehrenschadens, formulirt zu werden pflegen.

Indeß, wenn man strenge im Auge behält, daß es sich hier um den Ersatz eines Ehrenschadens, nicht eines Realschadens handelt, läßt sich wohl zur Genüge darthun, daß von den vier Bedingungen des rigor juris die beiden ersten — nämlich die Genugthuung müsse geschehen *ex bonis propriis et aliunde indebitis* — bei Christus wirklich stattBaben. Mehr als dies ist aber nicht erforderlich; denn die weiteren zwei Bedingungen — daß nämlich die Genugthuung zu geschehen habe *ex non acceptis a creditore*, und nicht fundirt sei in *gratia creditoris* — schwächen den rigor justitiae nur dann, wenn die acceptio, wie bei einem Darlehen, die proprietas beeinträchtigt und der Einfluß der gratia creditoris die mangelnde Gleichwerthigkeit der Leistung ersetzen muß. 1322

Was 1) die Leistung der Genugthuung *ex bonis propriis*, non creditoris, betrifft: so besaß Christus als Gottmensch in seiner menschlichen Natur und deren Kräften ein besonderes, von dem göttlichen verschiedenes Eigenthum, und in seinem menschlichen Willen eine solche besondere Macht, darüber zu verfügen, daß er Gott in der Setzung von Akten und Erduldung von Leiden eine Ehre darbringen konnte, die erst dadurch in den effektiven Besitz Gottes überging, daß sie von Christus dargebracht wurde. Ueberdies kann man wohl mit manchen TT. beifügen, dieses Eigenthum Christi sei wie als gottmenschliches von dem göttlichen, so auch zugleich als ein gottmenschliches von dem rein menschlichen darin verschieden, daß es nicht, wie letzteres, auf einer seiner Person erwiesenen Gnade beruhte und auch nicht in derselben Weise der Oberherrschaft Gottes unterworfen war; es sei also nach dieser Seite hin sogar ein von dem göttlichen unabhängiges und demselben coordinirtes Eigenthum, wie es auch gerade nach dieser Seite hin den vollen Gleichwerth der Handlungen Christi begründe und die Genugthuung als eine gleichwerthige zum Gegenstande habe. 1323

Sodann war die Genugthuung Christi auch 2) *ex aliunde indebitis*. Denn a), selbst angenommen, daß die dieselbe constituirende Leistung schon aus anderen Gründen Gott geschuldet worden wäre, so genügte dieselbe doch durch ihren unendlichen Werth allen erdenklichen debitis und konnte daher durch die faktischen debita nicht erschöpft werden. b) Diese Leistung wurde, wenn sie auch auf andere Titel hin (z. B. der Dankbarkeit, des Gehorsams und der Religiosität) von Gott gefordert werden konnte, doch thatsächlich nicht auf solche hin, sondern eben nur zum Zwecke der Genugthuung gefordert; und überhaupt sind die übrigen Titel hier derart, daß eben in Beziehung auf die Leistung der 1324

Genugthuung die Bethätigung der Dankbarkeit, des Gehorsams und der Religiosität von Gott gefordert und von Christus vollzogen werden konnte und wurde. c) Jedes andere debitum war in Christus bez. des Leidens und Todes mindestens kein eigentliches debitum ex justitia, da Christus als Gottmensch ein solches Recht auf die Freiheit von Leiden und Tod besaß, daß ihm gegenüber die Forderung der Uebernahme des Leidens und Todes nur als Forderung der Verzichtleistung auf das eigene Recht auftreten konnte. d) Ueberdies kann man vielleicht noch beifügen: auch alle diejenigen Titel, welche auf Christus als Menschen wirklich Anwendung finden, würden doch durch seine Eigenschaft als Gottmensch in einer Weise modifizirt, daß auch sie gar nicht denselben strengen Charakter des debitum erzeugen, wie bezüglich der bloßen Creaturen; denn bezüglich der die Menschheit besitzenden göttlichen Person sei der Besitz der Menschheit selbst und aller ihr verliehenen Gaben keine Gnade, für welche sie Gott Dank schuldete, und involvire auch keine solche Unterwürfigkeit unter Gott, wodurch diese Person schlechthin von Gott abhängig würde.

1325 Der allseitige rigor juris wird bes. von den Thomisten (z. B. *Salmant.*, *Gonet*), aber auch von den meisten anderen (z. B. *Suarez* und selbst von einzelnen neueren Skotisten, wie *Frassen*) vertreten, obgleich die Art und Weise der Erklärung vielfach abweicht; namentlich wird von *Suarez* die bei beiden Punkten angeführte letzte Lösung (bes. von *Salmant.* vertreten) energisch bestritten. Andere, wie *Vasq.*, *Lugo* (der jedoch hier überhaupt eine ganz seltsame juristische Theorie über das Rechtsverhältniß zwischen Gott und der Creatur in Bezug auf Sünde und Sühne entwickelt) und der gemäßigte Skotist *Mastrius* geben die aequalitas justitiae, nicht aber den totus rigor justitiae zu, während die strengen Skotisten (s. *de Rada* t. 3 disp. 13 a. 2) mit den Nominalisten überhaupt den rigor justitiae läugnen.

§ 265. Die Wirksamkeit des Sühneverdienstes Christi in Bezug auf den Gegenstand oder die Frucht desselben und die Form seiner Zuwendung.

Literatur. Bes. für den ersten Theil: *Lomb.* l. 3 dist. 19; *Thom.* 3 p. q. 49 und die oben § 252 citirte Literatur; für den zweiten Theil s. bes. v. Schäzler opus oper. § 4.

1326 Der Inhalt dieses § findet seine vollere Ausführung in der Lehre von der Gnade Christi und den von ihm eingesetzten Heilsmitteln. Deßhalb sind hier nur die allgemeinen Gesichtspunkte anzudeuten, welche dort ihre detaillirte Darstellung finden.

I. Gegenstand oder Frucht des Sühneverdienstes Christi als heilbegründender That ist nach dem katholischen Dogma und der evidenten Lehre der hl. Schrift negativ die Befreiung vom Uebel, insbesondere die Nachlassung der Sünden und der in ihrem Gefolge stehenden Strafen und die Aufhebung der Knechtschaft des Teufels, dann aber auch positiv die Verleihung aller übernatürlichen Gnaden, welche den Menschen zur Erlangung des ewigen Heiles nothwendig sind. Vor Allem gehört also zur Frucht des Sühneverdienstes die heiligmachende Gnade, in ihr die Aussöhnung mit Gott oder der Besitz der Freundschaft und Kindschaft Gottes, und endlich „die Oeffnung des Himmelsthores".

1327 Obgleich Christus auch die Nachlassung der von den einzelnen Menschen vorher begangenen oder später zu begehenden Sünden erworben hat: so ist doch (nach Röm. 5, 12 ff.) der erste und nächste Gegenstand seines Sühneverdienstes die Aufhebung der allgemeinen Sünde der Menschheit, der Erbsünde, und damit die Wiederherstellung der durch letztere verlorenen übernatürlichen Gerechtigkeit des Urstandes. Weil indeß die Erbsünde nur insofern ein wesentliches Hinderniß

der Erlangung des ewigen Heiles ist, als sie den Mangel der heiligmachenden Gnade, die den Kern und die Substanz der Gerechtigkeit des Urstandes bildet, einschließt: so war es keineswegs nothwendig, daß Christus uns die sofortige gänzliche Wiederherstellung der Gerechtigkeit und Herrlichkeit des Urstandes, namentlich der Gaben der Integrität, erwarb; und in der That hat er, wie der Augenschein lehrt, uns dieselbe nicht erworben oder vielmehr nicht erwerben wollen.

Nichtsdestoweniger ist darum das Erlösungsverdienst Christi nicht als 1328
ein unvollkommenes zu betrachten, aus mehrfachen Gründen. 1) Zunächst beruht diese Einschränkung nicht auf einem Mangel an Kraft im Prinzip der Erlösung, sondern auf einer weisen Oekonomie in der Zuwendung derselben. 2) Sodann ist in der That der ganze Inhalt der Herrlichkeit des Urstandes insofern von Christus den Menschen verdient, als derselbe in der noch höheren Herrlichkeit der einstigen Auferstehung enthalten ist. 3) Endlich behalten die in Ermangelung der vollen Herrlichkeit des Urstandes zurückbleibenden Defekte keineswegs den Charakter der Schuld oder der Strafe, sondern haben bloß den Charakter einer von Gott nicht suspendirten Naturnothwendigkeit, und diese Naturnothwendigkeit selbst wird ihrerseits in den Dienst der Erlösung gezogen durch die davon bedingte opfervolle Tugendübung, worin die Erlösten dem Erlöser ähnlich werden sollen. — Ueberdieß erweist sich das Erlösungsverdienst in mehrfacher Beziehung sogar noch mächtiger als die Urgnade. Denn es verleiht 1) ein höheres und stärkeres Recht auf alle übernatürlichen Güter; es gewährt 2) auch das Mittel, die wiederverlorene heiligmachende Gnade stets von Neuem wiederzuerlangen; und es führt 3) eine stärkere und wunderbarere Gnade des Beistandes mit sich, vermöge deren der Mensch mitten in seinen natürlichen Schwachheiten und unter den schwersten Kämpfen in glorreicherer und herrlicherer Weise Gott dienen und sein ewiges Heil erwerben kann und soll, als beides im Paradiese geschehen konnte (s. u. § 267).

Während die Reformatoren das Sühneverdienst Christi in Bezug auf die dem 1329
Wesen nach vollkommene Wiederherstellung der Gerechtigkeit des Urstandes abschwächten: haben sie dasselbe nach zwei anderen Richtungen hin dem Anscheine nach übertrieben, im Grunde aber ebenfalls abgeschwächt, indem sie lehrten: das Sühneverdienst Christi schließe die Möglichkeit und Nothwendigkeit jeder persönlichen, versöhnenden Sühne und jedes persönliche Verdienst des ewigen Lebens aus. Nach katholischer Lehre darf man nur sagen: jedes menschliche Sühneverdienst sei durch das Sühneverdienst Christi bedingt und wurzele in demselben; es gebe also kein menschliches Sühneverdienst, welches zu dem Sühneverdienste Christi von außen und unabhängig von ihm hinzutrete, oder welches zur Ergänzung des Sühneverdienstes Christi wegen der inneren Insufficienz des letzteren erfordert werden könnte. Dagegen gehört es 1) wesentlich mit zur Vollkommenheit des Sühneverdienstes Christi, daß dasselbe auch den erlösten Menschen in ihrer Weise eine versöhnende und verdienende Thätigkeit möglich macht; und ebenso ist es 2) eine Forderung seiner eigenen Würde, daß unter Umständen eine solche Thätigkeit der Menschen in Anspruch genommen werde. Dort freilich, wo es sich darum handelt, den Menschen aus dem Zustande der Todsünde in den Stand der Gerechtigkeit hinüberzuführen, ist ein mit dem Sühneverdienste Christi concurrirendes Sühneverdienst des Menschen nicht möglich; die hier mögliche Thätigkeit des Menschen hat vielmehr nur den Charakter einer subjektiven Disposition für die Aufnahme der Wirkung des Sühneverdienstes Christi. Jene Concurrenz wird erst möglich im Stande der Gerechtigkeit, wo dann auch der Gegenstand des menschlichen Sühneverdienstes sich auf die Erwerbung der Vermehrung der Gnade und Glorie und auf die Ab-

tragung zeitlicher Strafschuld resp. der läßlichen Sünden beschränkt. Andererseits wirkt das Sühneverdienst Christi bei der ersten Rechtfertigung, in der Aufhebung der Erbsünde, wirklich durch sich allein so vollkommen, daß für die früher begangenen Sünden keine Sühne von Seiten des Sünders mehr gefordert wird. Weil aber diejenigen Sünden, welche nach Empfang der Erlösungsgnade begangen werden, eine Injurie gegen das Erlösungsverdienst selbst enthalten: so fordert es eben die Würde des letzteren, daß seine Zuwendung hier nicht unbedingt und schrankenlos geschehe, vielmehr durch die Bereitwilligkeit persönlicher Genugthuung oder vielmehr aktiver Conformation mit der genugthuenden Thätigkeit Christi bedingt werde, während zugleich die Kraft desselben den abermals gerechtfertigten Sünder in Stand setzt, wenigstens bez. der Befreiung von der Strafe auch ein persönliches Sühneverdienst zu leisten.

1330 II. Die Form der Zuwendung des Sühneverdienstes Christi, näher die Art und Weise der Uebermittlung und Verwirklichung seines Gegenstandes für den einzelnen Menschen, bestimmt sich näher in folgenden drei Punkten.

1. Obgleich die Genugthuung Christi die Sündenschuld vollkommen ausgleicht, so darf man doch nicht denken, daß sie die Sündenschuld in den einzelnen Menschen genau in derselben Weise aufhöbe, wie die Zahlung einer materiellen Schuld durch einen Dritten den Einzelnen sowohl wie die Gemeinschaft von dieser Schuld befreit, oder in der Form einer rein juristischen vollständigen *„restitutio in integrum“*. Die Genugthuung Christi wirkt nur als ein Faktor in dem Versöhnungsverdienste Christi, wodurch er den Menschen die Anwartschaft erwirbt, von der Sünde befreit und mit der verlorenen Gerechtigkeit wieder ausgestattet zu werden. Sie ist m. a. W. nur ein Moment in der rechtlichen und prinzipiellen Begründung der Heilswirkungen, welche den einzelnen Subjekten erst durch eine besondere Thätigkeit Gottes und Christi effektiv zugewandt werden. Man muß daher von der erwerbenden und grundlegenden, objektiven und allgemeinen Heilsthätigkeit Christi eine zuwendende und ausführende, subjektive und besondere Heilsthätigkeit unterscheiden. Dem entsprechend unterscheidet man auch eine objektive Erlösung, die Leistung des Lösepreises, und eine subjektive, die effektive Befreiung, welche sich so verhalten, daß diese in jener virtuell und ideell enthalten ist, jene in dieser formell und aktuell verwirklicht wird; und ebenso unterscheidet man eine objektive Versöhnung, welche zunächst als Versöhnung Gottes (propitiatio Dei) zu betrachten ist, und eine subjektive, welche sich in der effektiven Aussöhnung des Sünders mit Gott (reconciliatio hominum) darstellt.

1331 Dieser Unterschied wird nicht nur der Sache nach, sondern auch dem Ausdrucke nach in der hl. Schrift gemacht, indem bald von einer geschehenen Erlösung, bald von einer zu erwartenden Erlösung die Rede ist. Zuweilen werden jedoch auch Ausdrücke, welche direkt die Wirkungen der Erlösungsthat in den Einzelnen bezeichnen, wie purgare peccata, sanctificare, reconciliare, so gebraucht, daß diese Wirkungen als bereits in der Erlösungsthat selbst gesetzt erscheinen, was im Sinne einer virtuellen und ideellen Setzung zu verstehen ist. Vorzüglich werden in dieser Weise als in der Erlösungsthat gesetzt und vollzogen dargestellt die Vernichtung der Sünde und die Zerstörung der Herrschaft des Teufels, inwiefern nämlich jene That die Sünde sühnte und dadurch den Rechtstitel, auf welchem die Herrschaft des Teufels beruhte, aufhob und die sofort erfolgende äußere Organisation des mit allen Kampfmitteln ausgerüsteten universellen Gnadenreiches mit sich führte.

2. Obgleich das Sühneverdienst Christi in sich selbst sowohl extensiv 1332
wie intensiv nicht weniger wirksam ist, wie die Sündenthat Adams, und die Theilnahme an den Früchten des erstern nicht minder, als die Theilnahme an den Folgen der zweiten, bedingt ist durch die Angehörigkeit der Theilnehmenden an das Geschlecht, dessen Haupt dort Christus, hier Adam ist: so werden doch die Früchte des Sühneverdienstes nicht in derselben Weise, wie die Folgen der Sündenthat Adams, in den einzelnen Menschen verwirklicht. Während nämlich der einzelne Mensch in die Folgen der Sündenthat Adams gleichsam physiologisch, d. h. unmittelbar durch die natürliche Zeugung verstrickt wird, und daher diese Zeugung das Vehikel der Ueberleitung der Sünde ist: ist Christo gegenüber die natürliche Zeugung bloß Bedingung, nicht Mittel, der Zuwendung seines Sühneverdienstes, und ist daher auch letztere nicht unmittelbar mit und in der ersteren gegeben. Dieser Unterschied beruht ebenso wohl auf der verschiedenen Stellung der beiden Häupter, als auf der Verschiedenheit der Wirkungen ihres repräsentativen Handelns. Adam war Haupt des Geschlechtes in seiner Eigenschaft als materielle Wurzel desselben, aus der die einzelnen Menschen wie Aeste oder Zweige hervorgehen, und demgemäß devolviren die Wirkungen seines repräsentativen Handelns ipso facto auf jeden einzelnen Menschen in seinem Ursprunge und kraft seines Ursprunges, ohne irgendwelche anderweitige Bedingung und Vermittlung. Das um so mehr, weil es zur Fortpflanzung der Sünde als einer Privation weder einer speziellen Einwirkung von Außen noch einer speziellen Disposition von Innen bedarf, und insbesondere, weil es zwar vom Willen Adams abhing, ob die Sündenthat gesetzt werden sollte oder nicht, keineswegs aber, ob nach geschehener That die Folgen derselben eintreten sollten oder nicht. Christus dagegen ist Haupt der Menschheit dadurch, daß er, in das Geschlecht hinein- und aus demselben herausgebildet, das vollkommenste, Alles beherrschende Glied desselben ist, welchem sich die aus Adam hervorgehenden Glieder anschließen und unterordnen sollen; und als ein solches Haupt soll er in dem Geschlechte Prinzip positiver übernatürlicher Wirkungen sein, über deren Eintritt er selbst frei verfügen kann. Da es nun in seiner Macht steht, sein Verdienst mitzutheilen, wie er will, konnte er allerdings, absolut gesprochen, sein Verdienst so wirksam sein lassen, daß die Früchte desselben jedem Menschen bei dessen Ursprunge zufielen. Es ist aber evident, daß er dieses nicht gewollt hat, und es ist dieß auch gar nicht angemessen, u. A. schon deßhalb, weil dadurch der Ursprung der Heilsgnade aus Christus und die Freiheit Christi in der Zuwendung derselben verdunkelt würde. Vielmehr hat Christus die die effektive Verleihung der Heilsgnaden mit sich führende Mittheilung und Zurechnung seines Verdienstes seiner freien Verfügung vorbehalten und dieselbe durch ein außer und über dem Gesetze der Fortpflanzung der Natur stehendes Gesetz geregelt. Insbesondere hat er die Verleihung der Heilsgnade im engern Sinne, der Rechtfertigungsgnade, von Bedingungen abhängig gemacht, welche aus der für den Empfang dieser Gnade erforderlichen Empfänglichkeit sich ergeben, und an eine Vermittlung geknüpft, welche dem Zwecke dient, daß bei der Verleihung der Heils-

gnade Christus als der Grund und die Quelle derselben erscheine und anerkannt werde.

1333 3. Ganz naturgemäß wird demnach die thatsächliche Zuwendung des Verdienstes Christi, besonders in der Rechtfertigungsgnade, bedingt und vermittelt durch eine selbstthätige geistige Annäherung der Menschen an Christus im Glauben an ihn und in der Unterwerfung unter ihn, oder durch eine im Namen und in der Kraft Christi an dem betr. Menschen vollzogene äußere Handlung, oder auch durch beides zugleich — m. a. W. durch eine geistige **oder** sakramentliche resp. geistige **und** sakramentliche Verbindung mit Christus, in welcher die die Zuwendbarkeit des Verdienstes Christi bedingende natürliche Geschlechtsgemeinschaft mit ihm ergänzt und vollendet wird. — Im Hinblicke darauf, daß diese Annäherung und Verbindung dahin abzielt, daß Christus als Haupt der Menschen auf dieselben einwirke und, vermöge der Einheit mit ihm, sein Verdienst uns mitgetheilt uud zu eigen gemacht und als solches uns zugerechnet werde, wird dieselbe im Geiste und in der Sprache der hl. Schrift und der hh. Väter als ein Hineinbauen und Hineinpflanzen in Christus und mithin als Eingliederung, Einverleibung oder Incorporation in Christus bezeichnet. Im Sinne dieser Incorporation, nicht einer bloßen Ueberschattung, ist auch das Anziehen (induere) Christi zu verstehen, von dem die hl. Schrift zuweilen redet, sowie der geistliche Contakt (Berührung) Christi oder mit Christus, wovon die alte scholastische Theologie gerne spricht. Denn obgleich dieser Contakt seinen Typus auch hat in der äußerlichen Berührung des auf Erden wallenden Christus durch diejenigen Personen, die ein Wunder von ihm verlangten, resp. in der körperlichen Berührung derjenigen Personen, die ein Wunder erfahren sollten, durch Christus: so besteht seine volle Bedeutung doch in der Herstellung einer organischen Continuität der Menschen mit Christus in einem organischen Ganzen.

1334 Gegenüber der in der menschlichen Sohnschaft Christi selbst gegebenen allgemeinen Verbindung der Menschen mit ihm als ihrem Haupte ist diese besondere Incorporation zunächst ein Complement derselben, inwiefern sie dieselbe aus einer entfernten und todten, materiellen und potenziellen zu einer nächsten und organischen, formellen und aktuellen Verbindung macht. Die besondere Incorporation ist aber andererseits auch die Frucht der allgemeinen, nicht nur deßhalb, weil ohne die letztere gar keine Reversibilität des Verdienstes Christi bestünde, sondern auch deßhalb, weil die in der Herstellung der besonderen Incorporation thätigen Faktoren ihre Kraft und Bedeutung der auf die allgemeine Verbindung allein gegründeten Wirksamkeit des Verdienstes Christi verdanken. Insbesondere gilt letzteres auch von derjenigen menschlichen Thätigkeit, in welcher der Sünder selbst sich Christus nähert und an ihn anschließt, weil diese Thätigkeit, um wirksam zu sein, aus einem Zuge der durch Christus verdienten Gnade hervorgehen muß, so daß auch in ihr der Mensch nicht durch sich, sondern durch Christus selbst ihm incorporirt wird.

1335 Man redet gewöhnlich ohne Unterschied von der Zuwendung (applicatio) resp. Mittheilung (communicatio) der Früchte des Verdienstes Christi und dieses Ver-

dienstes selbst, nicht als ob die Bedeutung beider Ausdrücke identisch wäre, sondern weil die Bedeutung des einen die des andern einschließt. Genau gesprochen setzt nämlich die Zuwendung resp. Mittheilung der Früchte des Verdienstes Christi (communicatio meriti in effectu, auch *virtualis* genannt) die Zuwendung resp. Mittheilung des Verdienstes Christi selbst (communicatio meriti *formalis*) als ihren Grund voraus (*Trid.* sess. 6 c. 3: Quamvis ille pro omnibus mortuus sit, non tamen omnes mortis ejus *beneficium* [d. h. beneficium per mortem obtentum] recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus *meritum* passionis ejus communicatur). Der Unterschied gibt sich bes. darin kund, daß man zwar nicht die communicatio fructuum, wohl aber die communicatio meriti im engeren Sinne auch als *imputatio* (Zurechnung) bezeichnen kann, indem die communicatio fructuum eben dadurch geschieht, daß das Verdienst Christi uns effektiv wie unser eigenes vor Gott angerechnet und in dieser Eigenschaft thatsächlich in uns wirksam wird. Katholischerseits wird zwar letzterer Ausdruck weniger gebraucht, um der protestantischen Mißdeutung auszuweichen; indeß hat er an sich nicht nur einen guten Sinn, sondern ist auch ganz unverfänglich, so lange nur von einer imputatio *meriti* und nicht von einer imputatio *justitiae* Christi die Rede ist, weil nur dieser Ausdruck, obgleich in sich selbst ebenfalls berechtigt, eine Mißdeutung nahe legt. Vgl. über diese Ausdrücke *Vasq.* in 1. 2 disp. 232 cap. 2; *Walenburg* de justif. cap. 12.

Die hl. Schrift bezeichnet wiederholt (so schon Isaias 52, 15; I Petr. 1, 2; 1336
Hebr. 9, 13. 19 ff.) die Zuwendung des Sühneverdienstes Christi sehr plastisch und sinnvoll als aspersio sanguinis Christi, Besprengung mit dem Blute Christi, nämlich mit dem Opferblute, wobei der Apostel namentlich Bezug nimmt auf die Besprengung des Volkes Israel mit dem Blute des Bundesopfers, sowie mit dem Wasser, in welches die Asche des Reinigungsopfers (die auch das hier ausnahmsweise mitverbrannte Blut enthielt) gestreut war. Mit Rücksicht auf diese Typen hat jene „Besprengung", welche in der Abwaschung mit dem Taufwasser und in der Salbung mit Chrisam in der Firmung ihren Ausdruck findet, eine zugleich heiligende und reinigende Bedeutung. — Im Hinblick darauf aber, daß die vollkommene reale Theilnahme an dem Opfer des neuen Bundes durch den Genuß des Opferfleisches und Opferblutes Christi bewirkt wird, bezeichnen die hh. Väter ganz allgemein die Form und Bedingung der Theilnahme an dem Sühneverdienste Christi als Genuß des Leibes und Blutes Christi, und speziell als Trinken des Blutes Christi oder als Trinken des Kelches resp. der Arznei des Heiles. Weil indeß hier das Essen und Trinken nicht die Speise und den Trank dem Genießenden, sondern den Genießenden Christo einverleibt: so ist diese Darstellung nur ein anderer Ausdruck für den Begriff der Incorporation in Christus. Formell liegt dieser Begriff zunächst in dem Genusse des Leibes Christi, wodurch wir Ein Leib werden mit ihm, während das Trinken des Blutes Christi als Einströmen des Blutes in die mit dem Haupte verbundenen Glieder mehr die Kraft und Wirkung der Incorporation, als diese selbst, darstellt, aber eben deßhalb auch die förmliche Theilnahme an der heilswirkenden Kraft des Todes Christi deutlicher ausdrückt. — Wie die Besprengung mit dem Blute Christi, so wird auch das Trinken desselben im weiteren Sinne von den VV. auf das Taufwasser als repräsentatives Organ des Blutes Christi bezogen. Die in der Taufe liegende Incorporation in Christus bezeichnet der Apostel Röm. 6, 4—5 ausdrücklich als eine *complantatio* und verbindet damit den Gedanken einer in der Taufhandlung (nach dem Immersionsritus) enthaltenen Repräsentation der Erlösungsthat selbst, zunächst im Tode, dann in der Auferstehung, wodurch die Incorporation zugleich zu einer Configuration mit Christus sich gestaltet. — Die Zuwendung des Verdienstes Christi durch Incorporation in Christus ist der prägnante Ausdruck für die katholische Auffassung jener Zuwendung, wonach die letztere auf eine organische und lebenskräftige Einheit mit Christus gegründet wird und darum auch eine lebendige Assimilation mit Christus einschließt, während die protestantische Auffassung sich in das isolirte und ganz äußerlich aufgefaßte Bild des Anziehens Christi als einer Ueberschattung durch den Tod und die Gerechtigkeit Christi oder eines Ergreifens derselben zur Zudeckung der Sünde kleidet. Noch prägnanter wird dieser Gegensatz dadurch, daß nach katholischer Anschauung die Incorporation in Christus zugleich und per modum unius auf den gestorbenen und den glorreich lebenden Christus, oder vielmehr direkt auf den in seinem glorreichen Leben die Verdienste seines irdischen Lebens und Sterbens bewah-

renden und geltendmachenden Christus gerichtet erscheint, während nach protestantischer Lehre das Anziehen Christi auf die Zurechnung des irdischen Leidens und Handelns bezogen wird. (Vgl. oben n. 1266.) Uebrigens ist auch die Theilnahme an dem Verdienste Christi durch die Besprengung mit seinem Blute oder durch Trinken seines Blutes wegen der darin ausgesprochenen reinigenden, heiligenden und regeneratorischen Wirksamkeit durchaus antiprotestantisch.

1337 Der Gegensatz zwischen der Wirksamkeit des Verdienstes Christi und der Wirksamkeit der Thatsünde Adams besteht nach dem Gesagten prägnant darin, daß letztere in den Nachkommen Adams vermittelst der natürlichen Zeugung durch eine Bewegung des Subjektes aus dem Prinzip seines Daseins heraus, erstere durch eine Bewegung des Subjektes zu dem Prinzip seiner Vollendung hin vermittelt wird. Wie man jedoch gegenüber den Protestanten mit dem *Trid.* sess. 6 cap. 3 hervorheben muß, daß auch in der Mittheilung des Verdienstes Christi eine Zeugung stattfinde, wodurch die Gerechtigkeit vermittelt werde: so kann man allerdings auch die beiderseitig stattfindende Zeugung zum Ausgangspunkte nehmen, um zugleich die Analogie und den Unterschied der beiderseitigen Vermittlung der Wirkung darzulegen. Indeß genügt dazu keineswegs, einfach zu sagen, auf der einen Seite geschehe die Vermittlung durch leibliche und natürliche, auf der anderen Seite durch geistige und übernatürliche Zeugung; vielmehr muß man den Begriff der Zeugung nach seinen einzelnen Momenten näher fixiren und nach diesen Momenten die Vergleichung anstellen. Faßt man in der Zeugung schlechthin das Moment der Lebensmittheilung in's Auge: dann besteht die Analogie darin, daß, wie bei der Zeugung aus Adam die Mittheilung des natürlichen Lebens die Mittheilung des Standes der Ungerechtigkeit vermittelt und mit sich führt, so bei der Zeugung durch Christus die Mittheilung des Gnadenlebens die Freiheit von der Sünde und den Besitz der Gerechtigkeit mit sich führt. Doch besteht hier in Bezug auf das Verhältniß der Lebensmittheilung zu dem repräsentativen Akte des Zeugenden das umgekehrte Verhältniß. Während nämlich die Mittheilung des natürlichen Lebens bei Adam von der Wirksamkeit seiner Sünde unabhängig ist und ihrerseits diese bedingt, ist bei Christus die Mittheilung des geistigen Lebens die Frucht seines Verdienstes und kommt eben kraft der Zuwendung des letzteren zu Stande. Faßt man dagegen bei der Zeugung als einer origo viventis de vivente *conjuncto* das Moment der Verbindung des Gezeugten mit dem Zeugenden in's Auge, durch welche die Lebensmittheilung selbst vermittelt wird und welche formell die organische Einheit des Gezeugten mit dem Zeugenden in Einem Ganzen begründet: dann ist allerdings die Vermittlung der Sünde und der Gerechtigkeit beiderseits analog, indem sie beiderseits sich auf eine organische Einheit mit einem Haupte gründet. Der Unterschied besteht hier nur in der verschiedenen Art und Weise, wie diese organische Einheit zu Stande kommt. Bei Adam nämlich kommt sie zu Stande durch materielles Herauswachsen aus dem Haupte, bei Christus durch geistiges Hineinwachsen in das Haupt, in Folge dessen die Menschen dort aus Adam in das mit der Ungerechtigkeit behaftete natürliche Leben, hier in Christus zu dem die Gerechtigkeit in sich einschließenden übernatürlichen Leben geboren werden.

1338 Die Bedingtheit der Zuwendung des Verdienstes Christi durch ein selbstthätiges Entgegenkommen von Seiten des Subjektes ist nach dem Gesagten nicht mit den Pelagianern und Semipelagianern so zu verstehen, als ob die Menschen durch eigene natürliche Thätigkeit sich Christo nähern und an ihn anschließen sollten; vielmehr beruht auch dieses „zu Christus Kommen" auf einem Rufe und Zuge der Gnade Gottes (Joh. 6, 44). Aber auch die Verleihung dieser Gnade ist nicht als eine vom Verdienste Christi unabhängige, einfach aus der Freigebigkeit Gottes hervorgehende zu denken, wie einige TT. vor dem *Trid.* und in den Verhandlungen desselben gemeint haben, weil alle Heilsgnaden ohne Ausnahme von Christus verdient sind und kraft seines Verdienstes gegeben werden. Vgl. *Suarez* de Inc. t. I. disp. 41.

1339 Hinsichtlich der Zuwendung des Verdienstes Christi und der subjektiven Verwirklichung der Erlösung läßt sich der Inhalt des Verdienstes Christi in drei Kategorien von Gütern zerlegen. In die erste gehören diejenigen Güter, durch welche der nächste Zweck jener Zuwendung, die Wiederherstellung der Gerechtigkeit, vermittelt wird, also die der förmlichen Rechtfertigung vorausgehenden, sie vorbereitenden und

anbahnenden inneren und äußeren Heilsmittel. In die zweite gehört die Wiederherstellung der Gerechtigkeit selbst, welche einerseits die Nachlassung der Sünde und andererseits das an sich allerdings noch hypothetische Anrecht auf den Himmel einschließt. In die dritte endlich gehören diejenigen Güter, durch welche die empfangene Gerechtigkeit erhalten, vermehrt und vollendet wird, und namentlich auch die Ueberbleibsel der Sünde entfernt und das definitive Anrecht auf den Himmel gesichert wird. In diesen drei Kategorien ist selbstverständlich auch die Art und Weise, wie die Zuwendung des Verdienstes Christi vermittelt wird, verschieden. In der ersten Kategorie beruht diese Zuwendung einfach auf der allgemeinen Gemeinschaft mit Christus, kraft welcher die Menschen nur potentiell Glieder Christi als ihres Hauptes sind; in der zweiten beruht sie auf einer bereits hergestellten besonderen Gemeinschaft mit Christus, kraft welcher die Menschen organisch mit Christus verbunden sind; in der dritten endlich beruht sie auf einer solchen positiven Gemeinschaft mit Christus, kraft welcher die Menschen schon wahrhaft lebendige Glieder Christi sind, die nur noch der Vollendung ihres Lebens bedürfen. Diese dreifache stufenweise aufsteigende Verbindung mit Christus kann man auch angedeutet finden in den drei Sinnbildern, welche für das Verhältniß des Menschen zu Christus in der hl. Schrift vorgeführt werden. Die erste entspricht dem Verhältniß zu Christus als dem Grund- und Eckstein, auf welchen die Menschen gegründet werden und an den sie sich durch den Glauben anschließen; die zweite entspricht dem Verhältniß zu Christus als dem Weinstock, welchem die Menschen eingepflanzt und durch welchen sie ihm gleichförmig gebildet werden; die dritte entspricht dem Verhältniß zu Christus als dem Haupte, mit welchem die Menschen als Glieder in vollkommener Lebensgemeinschaft stehen.

IV. Der Gegensatz zwischen der Wirkungsweise der Ursünde und des 1340
Verdienstes Christi erklärt zugleich, wie und warum die Wirksamkeit des letzteren ebenso, wie die der ersteren, auf die ganze Menschheit zu allen Zeiten abzielen konnte, obgleich das Verdienst Christi erst in der Mitte der Zeiten, nicht, wie die Ursünde, am Anfange derselben eingetreten ist. Weil nämlich Christus nicht als Prinzip des Geschlechtes, sondern als erhabenste Frucht desselben das Haupt der Menschheit ist: so ist die moralische Wirksamkeit seiner verdienstlichen That nicht nothwendig davon abhängig, daß die Subjekte dieser Wirksamkeit nach seiner That existiren; vielmehr kann sein Verdienst als ein von Gott vorausgesehenes ebensowohl rückwärts wie vorwärts wirken. Es kann dieß um so mehr, als auch die vor seiner wirklichen Vollziehung lebenden Menschen ebenso gut an den zukünftigen Erlöser, wie die nachher lebenden Menschen an den bereits existirenden, im Glauben sich anschließen und so an dem Verdienste des opus *operandum* theilnehmen konnten. Die hl. Schrift selbst gibt diesem Gedanken einen plastischen Ausdruck, indem sie Christus „das von Anbeginn der Welt geschlachtete Lamm" (Apok. 13, 8) nennt, in dem Sinne nämlich, daß Christus, als Opferlamm schon von Anbeginn der Welt ideell in der Voraussicht Gottes und im Glauben der Menschen existirend, sein Verdienst wirksam geltend gemacht habe.

Aber allerdings besteht zwischen der rückwärts und der vorwärts gerich- 1341
teten Wirksamkeit des Verdienstes Christi, oder der Wirksamkeit seiner Erlösungsthat als opus operandum und operatum, ein mehrfacher Unterschied. 1) Der Form nach ist die erstere in der Weise eine bloß moralische und rechtliche, daß sie gar nicht mit einer physischen verglichen werden kann, weil letztere die Präexistenz der Ursache vor der von ihr ausgehenden Wirkung voraussetzt. Daher kann sie naturgemäß auch nur durch subjektive Annäherung der Menschen an Christus im Glauben und in der Bethätigung

des Glaubens, nicht aber durch objektive, im Namen Christi und kraft seiner Anordnung gesetzte, also moralisch ihm selbst angehörige oder von ihm ausgehende Handlungen vermittelt werden. Wenn gleichwohl auch damals gewisse objektive Handlungen, wie die Opfer und Sakramente des mosaischen Gesetzes, die gegenwärtige Zuwendung des Verdienstes Christi bedingten und verbürgten, so thaten sie das nur insofern, als sie zu dem Ende von Gott angeordnet und sanktionirt waren. 2) In Bezug auf das letzte Endziel der Erlösung oder die gänzliche Vollendung derselben in der Anschauung Gottes ist die erstere Wirksamkeit naturgemäß nur unvollkommen, indem vor der wirklichen Vollziehung der Erlösungsthat die durch dieselbe von der Sündenschuld Befreiten nicht zur Anschauung Gottes zugelassen wurden. 3) Endlich ist die nächste Wirkung, d. h. die Verleihung der die Rechtfertigung der Sünder einführenden und vollendenden Gnaden, bei der ersteren Wirksamkeit naturgemäß nach Inhalt und Umfang eine beschränktere, wenigstens eine minder reichliche und sichtbare.

1342 Die rückwirkende Kraft des Verdienstes Christi ist demselben, etwa die Mitwirkung der sel. Jungfrau bei dem Opfer Christi ausgenommen, durchaus eigenthümlich, indem wenigstens thatsächlich keinem anderen Verdienste eine rückwirkende Wirksamkeit beiwohnt. Sie hängt damit zusammen, daß das Verdienst Christi hier eben als ein Verdienst für Andere in Betracht kommt, weßhalb der Einwand, daß die persönlichen Verdienste keine rückwirkende Kraft haben und höchst wahrscheinlich auch nicht haben können, von selbst wegfällt. Einige TT. des 17. und 18. Jahrh. haben freilich geglaubt, die rückwirkende Kraft des Verdienstes Christi dadurch erklären oder vielmehr dahin umdeuten zu müssen, daß es in dieser Beziehung kein eigentliches meritum *impetratorium* sei, wodurch die betr. Gaben wirklich erlangt worden seien, sondern bloß ein meritum *compensatorium*, wodurch die bereits verliehenen Gaben nachträglich vergolten oder bezahlt würden. Vgl. dagegen *Monschein* de inc. p. 2 disp. 2 fin. — Zu 2. s. oben n. 1219. Für die Verschließung des Himmels bis zum Tode Christi findet *Lomb.* und nach ihm *Thom.* 3 p. q. 49 a. 5 ein sprechendes Vorbild in der Num. 35, 25 gegebenen Bestimmung des mosaischen Asylrechtes für unabsichtliche Todtschläger: manebit ibi sc. in civitate refugii, donec sacerdos magnus, qui oleo sancto unctus est, moriatur.

§ 266. Die universale Tendenz der Erlösungsthat in Hinsicht auf alle Sünder und alle Sünden in der Menschheit, und die dadurch begründete Wiederherstellung der allgemeinen Heilsordnung für die ganze Menschheit.

Literatur. *Ruiz* de vol. Dei disp. 19—21; *Petav.* de Deo l. 10 cap. 3—5; de Verbo inc. l. 13 cap. 1—13 (woselbst die ganze dogmengeschichtliche Entwicklung); *Phil. Dechamps* de haer. Janseniana; *Franzelin* de Deo thes. 48 ff.

1343 Daraus, daß die Zuwendung des Erlösungsverdienstes an bestimmte Bedingungen geknüpft ist, ergibt sich von selbst die Möglichkeit, daß nicht Alle, für welche dasselbe an sich ausreicht, desselben, wenigstens nach seiner vollen Tragweite, also durch Erlangung des ewigen Heiles, wirklich theilhaft werden. Hieran reiht sich die Frage, ob die Nichtantheilnahme an dem Verdienste Christi nicht etwa auch auf einer Einschränkung seiner Zuwendbarkeit in der Intention Christi selbst, resp. in der Intention des sein Heilswerk anordnenden und genehmigenden göttlichen Willens, beruhe.

1344 Nach katholischer Lehre umfaßt nun die Intention Christi die gesammte sündige Menschheit, so lange dieselbe auf Erden lebt, so zwar,

daß weder eine Person schlechthin, noch hinsichtlich bestimmter Sünden, von der Theilnahme an seinem Sühneverdienste von vornherein ausgeschlossen ist. Vielmehr hat Christus sein Sühneverdienst Gott so aufgeopfert, daß demselben ein wahrer und aufrichtiger Wille Gottes, alle Menschen selig zu machen, entspricht, und alle Menschen auf Grund desselben die Nachlassung aller Sünden erwarten dürfen und sollen. Vollständig ausgeschlossen von der Zuwendbarkeit des Verdienstes Christi werden die Menschen nur, nachdem sie in der Sünde gestorben sind; und von vornherein ausgeschlossen sind nur solche Sünder, die nicht der Menschheit angehören, nämlich die gefallenen Engel. Zur näheren Bestimmung und Erklärung dieser Lehre dienen folgende Sätze.

I. Vor Allem ist es de fide, daß Christus wenigstens für alle 1345
diejenigen, welche einmal durch Glauben und Taufe in die die Mittheilung seines Erlösungsverdienstes anbahnende oder vermittelnde Verbindung mit ihm getreten sind, gestorben ist, d. h. seinen Tod so aufgeopfert hat, daß sie kraft desselben das ewige Heil erreichen können und sollen. Es ist daher förmliche Häresie, zu lehren, daß Christus bloß für die Prädestinirten, d. h. für diejenigen, welche thatsächlich das ewige Heil erlangen, gestorben sei; und zwar ist dieß eine grundstürzende Häresie, weil durch sie die Grundbedingung des christlichen Glaubens und Lebens, nämlich das von jedem Gläubigen geforderte und zum Leben nach dem Glauben nothwendige Vertrauen auf die von Christus begründete Möglichkeit der Heilsgewinnung, untergraben wird.

Obiges Dogma ist förmlich und strenge definirt gegenüber den jüngsten Läugnern 1346
desselben, den Jansenisten, welche darin den Calvinisten sich anschlossen (letztere waren in diesem Punkte selbst den Lutheranern ein Greuel); der Unterschied bestand nur darin, daß die Calvinisten ganz consequent den Nichtprädestinirten gar keine wirklichen inneren Heilsgnaden zusprachen, während die Jansenisten inconsequent wirkliche Heilsgnaden, aber ohne Heilsabsicht, annahmen. *Innoc. X.* in damn. 5 propos. Jans.: Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse — declarata et damnata ut falsa, temeraria et scandalosa, et intellecta eo sensu, ut *Christus pro salute dumtaxat praedestinatorum mortuus sit*, impia, blasphema, divinae pietati derogans et haeretica. Dasselbe war schon definirt gegen die Prädestinatianer des 9. Jahrh. (Gottschalk) durch das Concil von Quierci (*Carisiacum I.* cap. 4, s. unten), dem wenigstens in dieser Beziehung das zum Theil gegen dasselbe gerichtete Concil von Valence (*Valentinum III.* can. 2 u. bes. can. 4) sehr nachdrücklich beistimmte (s. *Denzinger,* Ench. cap. XXXVI seq.). Gegenüber den Prädestinatianern des V. Jahrh. (Lucidus Presbyter) definirte dieselbe Wahrheit nicht nur das Concil von Arles *(Arelatense)* in der Genehmigung des Briefes des Faustus v. Riez (s. unten), sondern sachlich auch das Concil von Orange *(Arausicanum II.)* in seinem Schlußcapitel, worin es heißt: Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod, accepta per baptismum gratia, *omnes baptizati* Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. Uebrigens steht dieses Dogma auch schon durch das *Symb. Nic.* fest, indem hierin jeder Gläubige bekennen muß: qui propter *nos* homines et propter *nostram* salutem descendit de coelis.

Die Lehre der hl. Schrift ist so evident, daß kaum eine Anführung nöthig. Po- 1347
sitiv stellt dieselbe alle Gläubigen als solche hin, welche vom Vater Christo gegeben seien, damit sie durch ihn das Leben gewinnen und Niemand von ihnen verloren gehe (Joh. 3, 14—18; 6, 37—40), und für welche Christus gestorben sei und der Vater ihn hingegeben habe (Röm. 8, 31 u. ö.), folglich als solche, welche gesetzt und

bestimmt seien, das Heil zu erlangen (I Thess. 5, 9: non posuit nos Deus in iram, sed in acquisitionem salutis per D. N. J. Christum, qui mortuus est pro nobis) und virtuell schon das ewige Leben besitzen (Joh. 3, 36 u. ö.); und darum nennt sie schlechthin alle Gläubigen praeordinati ad vitam, electi und praedestinati ad adoptionem filiorum. Negativ lehrt sie aber auch noch ausdrücklich, was sich hiernach von selbst versteht, daß solche, die Christus durch seinen Tod beseligen sollte und wollte, gegen seine Intention durch eigene Schuld verloren gehen können; so Joh. 17, 12: Quos (sc. Apostolos) dedisti mihi, custodivi, et nemo *ex eis periit,* nisi filius perditionis; Luk. 13, 34: Jerusalem, Jerusalem, quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum avis nidum suum sub pennis, et noluisti (vgl. Matth. 23, 37); Röm. 14, 15: Noli cibo tuo illum perdere, pro quo Christus mortuus est, und ebenso I Cor. 8, 11: Peribit infirmus in tua scientia frater, propter quem Christus mortuus est? Dagegen ist von einer Restriction der Absicht Christi oder Gottes weder hinsichtlich der Gläubigen noch der übrigen Menschen irgend eine Spur zu entdecken. Man beruft sich zwar auf Joh. 17, 9: non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi, als ob unter Letzteren die „Prädestinirten", unter mundus die Reprobirten zu verstehen seien, und Christus diese von allem Gebete habe ausschließen wollen. Indeß handelt es sich hier nur um ein spezielles Gebet Christi für die gegenwärtigen Gläubigen, nämlich für die Apostel, um ihnen eine besondere Gnade, deren sie kraft ihres Berufes speziell bedurften und würdig waren, nämlich die Beharrlichkeit und Einigkeit, zu erflehen. Auch dieses spezielle Gebet wird übrigens später (V. 20: Non pro eis autem rogo tantum, sed etiam pro eis, qui credituri sunt per verbum ipsorum in me) auf die zukünftigen Gläubigen ausgedehnt und dabei (V. 21: ut mundus credat, quia me misisti) die Absicht ausgesprochen, daß kraft des für sie verrichteten Gebetes auch „die Welt" an Christus glaube. Demnach ist die betr. Aeußerung ebensowenig ein spezifisches Gebet für die Prädestinirten, wie das Gebet Christi für Petrus allein; vielmehr ist es, wie letzteres, mittelbar ein Gebet für alle Gläubigen und für die ganze Welt, damit dieselbe gläubig werde. Die Erklärung Christi, daß er in jenem bestimmten Gebete nicht für die Welt bete, hat daher nur den Sinn, daß die ungläubige Welt der hier erbetenen Gnade unmittelbar nicht fähig und auch nicht würdig sei.

1348 Ebenso evident ist die Lehre der hh. Väter und insbes. die des hl. Augustinus, auf welche sich die genannten Häretiker vorzüglich berufen (s. folg. Nr.). Eine außer dem Contexte frappant erscheinende Stelle für das Gegentheil aus ep. ad Evodium (169 al. 102 n. 4), von welcher die Jansenisten viel Aufhebens gemacht haben: non perit unus ex illis, pro quibus Christus mortuus est, spricht, bei Lichte betrachtet, eher gegen sie. Denn es handelt sich hier um die Frage, ob den Gläubigen auch ein tieferes Verständniß der Glaubensgeheimnisse zur Erlangung des Heiles nothwendig sei; Aug. verneinte dies mit dem Bemerken, daß, während manche Gelehrte zu Grunde gingen, viele Ungelehrte in cruce Christi gloriantes et ab eadem via non recedentes zur seligen Ewigkeit gelangten, weil dieselben nämlich alle Bedingungen erfüllten, um des Todes Christi unfehlbar und vollkommen theilhaft zu werden. — Wenn aber anderswo *Aug.* speziell von einer Erlösung der Prädestinirten gegenüber den Nichtprädestinirten, resp. der Gläubigen gegenüber den Ungläubigen, spricht: so redet er ebenso oft und noch öfter von einer Erlösung der Verlorengehenden und Ungläubigen, indem er die Erlösung bald als effektive, mehr oder minder vollkommene Zuwendung der Heilsgnaden, bald als affektive Zuwendung oder auch Anbietung der Heilsgnaden versteht; und zwar redet er davon so, daß betreffs der Erwachsenen das Erlöstsein im ersteren Sinne vermöge des Erlöstseins im zweiten Sinne in der Gewalt eines jeden Menschen stehe.

1349 II. Es ist aber weiterhin auch, gemäß der unzweideutigen Lehre der hl. Schrift und der Lehre der VV., de fide, daß der Heilswille Christi und Gottes nicht nur diejenigen umfaßt, welche effektiv zum Glauben und zur Taufe gelangen, sondern in irgend einer Weise und in einem sehr wahren Sinne alle Menschen ohne Ausnahme; daß also kein einziger Mensch schlechthin von der Heilsordnung ausgeschlossen ist, und für alle Men-

schen wenigstens eine entfernte Möglichkeit des Heils gegeben ist. — Was die nähere Bestimmung der Wirksamkeit dieses allgemeinen Heilsmittels angeht: so ist es nach der Lehre der VV. und TT. fidei proximum, daß diese Wirksamkeit bezüglich aller Menschen, welche zum Vernunftgebrauch kommen, eine solche Möglichkeit des Heiles einschließt, in Folge deren die Nichterlangung desselben nur ihrer persönlichen Schuld zuzuschreiben ist. Bezüglich der vor Erlangung des Vernunftgebrauches Sterbenden hingegen ist der allgemeine Heilswille ebenfalls als ein aufrichtiger zu betrachten, wodurch die allgemeinen Heilsmittel auch für sie bestimmt, und die Anwendung derselben für sie von Christus und Gott gewünscht und befohlen wird. Wie jedoch bei den Erwachsenen der allgemeine Heilswille zu seiner Aufrichtigkeit nicht fordert, daß Gott alle Hindernisse entferne, welche jene Personen durch eigene Schuld seiner Gnade entgegenstellen: so fordert er bei den Unmündigen nicht, daß alle von dem Willen derselben unabhängigen Hindernisse unbedingt oder gar durch wunderbares Eingreifen Gottes entfernt werden.

Was die formulirte Kirchenlehre über die hier in Rede stehende Allgemeinheit 1350
des Heilswillens betrifft, so ist gegen die Jansenisten, welche mit den übrigen Prädestinatianern dieselbe natürlich a fortiori läugneten, nur so viel definirt worden, daß die Behauptung dieser Allgemeinheit nicht semipelagianisch sei (s. o. prop. 5 Jans.), und daß sich der Heilswille nicht auf die Gläubigen beschränke (Propp. damn. ab Alex. VIII. a. 1690 prop. 4: Dedit semetipsum oblationem Deo non pro solis electis, sed pro omnibus *et solis* fidelibus; prop. 5: Pagani, Judaei, haeretici aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum). Dagegen hatte schon das *Trid.* de justif. cap. 3 (s. oben n. 1335) erklärt, daß Christus für alle Menschen gestorben sei. Gegenüber Gottschalk definirte das Concil von Quierci c. 4: Christus Jesus Dominus noster, sicut nullus homo est, fuit vel erit, cujus natura in eo non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit, licet non omnes passionis ejus mysterio redimantur (d. h. wie das Trid. sagt, mortis ejus beneficium accipiant). Zwar hat das Concil von Valence diesen Satz bemäkelt, aber nur durch Mißverständniß, als ob derselbe bedeute, daß das Leiden Christi selbst denjenigen, welche vor Christus der Verdammung anheimgefallen waren, auch noch in der Verdammung nützen könne, und daß überhaupt die Zuwendung der Erlösung nicht durch den Glauben an Christus bedingt sei. Auf dem großen Concil von Tousi *(Tusiacum)* bei Toul (Tullense II. 860) wurde jedoch von beiden Parteien die von Hinkmar in seinem Synodalschreiben gegebene nähere Erklärung des angefochtenen Satzes acceptirt und in das herrliche Synodalschreiben contra rerum eccles. pervasores aufgenommen, welches in seinem ersten Theile eine ausführliche Glaubenslehre, namentlich über Gnade und Freiheit enthält (*Hardouin* V, 514 b): Qui corporis morte in cruce pro omnibus mortis debitoribus dormiens . . . . de his, qui in eum credere voluerint, sive adventum ejus in carne praecesserint, sive etiam forent secuti, fabricaturus erat ecclesiam. — Gegen die Prädestinatianer des 5. Jahrh. aber hatte schon das Concil von Arles (475) in dem von Faustus von Riez verfaßten Briefe an Lucidus erklärt: anathema illi, qui dixerit, quod Christus non pro omnibus mortuus est nec omnes homines salvos esse velit. Weil Faustus von Riez semipelagianisch dachte, konnte allerdings auch dieser Canon von den Jansenisten als Werk der Semipelagianer verdächtigt werden; indeß galt der Inhalt des Satzes, im rechten Sinne verstanden, damals so sehr als allgemeine Kirchenlehre, daß der hl. Prosper die Anklage der Semipelagianer, Augustinus habe den Satz geläugnet (Resp. ad obj. Vinc. praef. u. cap. 1) an erster Stelle unter die prodigiosa mendacia zählt, mit denen man dem Heiligen ineptissimas blasphemias in den Mund lege.

In der hl. Schrift ist die universale Tendenz des Erlösungswillens evident dadurch 1351
ausgesprochen, daß oft die denkbar umfassendsten Ausdrücke — bei Johannes

die Welt, bei Paulus alle Menschen — gebraucht werden, während niemals ein wirklich restrictiver Ausdruck auftritt. So sagt Christus selbst Matth. 18, 11 schlechthin: venit Filius hominis salvum facere, quod perierat; so wird er von Johannes dem Täufer (Joh. 1, 29) agnus Dei, qui tollit peccatum *mundi* und vom Evangelisten Salvator *mundi* genannt (I Joh. 4, 14: Et nos vidimus et testificamur, quoniam misit Deus Filium suum salvatorem mundi), gemäß dem Worte Christi (Joh. 3, 16 f.): Sic Deus dilexit *mundum*, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, habeat vitam aeternam; non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum, sed ut *salvetur mundus* per ipsum. Und zwar betheuert der Evangelist ausdrücklich, daß der Heilswille Christi nicht bloß auf die Gläubigen in der Welt, sondern auf die ganze Welt gerichtet sei (I Joh. 2, 2: et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, *non pro nostris autem tantum*, sed etiam *pro totius mundi*). Analog sind beim hl. Paulus die Stellen II Cor. 5, 19: erat Deus in Christo *mundum* reconcilians sibi, und I Tim. 4, 10: speramus in Deum vivum, qui est salvator *omnium hominum, maxime fidelium.* — Die ganze Energie des Ausdrucks alle Menschen legt der Apostel dadurch an den Tag, daß er die darin liegende Universalität 1) einerseits der Universalität der Erbsünde und der Strafe derselben gegenüberstellt, und 2) andererseits mit der universalen Beziehung aller Menschen auf den gemeinsamen Schöpfer und den ihre Natur theilenden gemeinsamen Mittler in Verbindung bringt. 1) Ersteres thut der Apostel Röm. 5, 18 f.: Sicut per unius delictum *in omnes homines* in condemnationem, sic et per unius justitiam *in omnes homines* in justificationem vitae; sicut enim per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi (οἱ πολλοί), ita et per unius obedientiam justi constituentur multi (οἱ πολλοί). Desgleichen II Cor. 5, 14 f.: Caritas Christi urget nos aestimantes hoc, quoniam *unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt* [i. e. per hoc demonstrans omnes mortuos esse sc. in Adam, oder auch exhibens omnes in se ipso mortuos peccato] et [ita hoc fine] *pro omnibus mortuus est Christus,* ut et qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit. Der von uns zuerst angeführte Sinn der letzteren Stelle ist der gewöhnlich angenommene und gerade bes. von *Aug.* wiederholt und sehr energisch zum Beweise der Universalität der Erbsünde verwerthete; der zweite Sinn, der das hier intendirte spezielle Argument nicht hervortreten läßt, ist jedoch formell ebensogut berechtigt (s. Reischl z. d. St.). — 2) Das Andere thut der Apostel in der für unsere Frage klassischen Stelle I Tim. 2, 1—6: Obsecro igitur primum omnium *fieri obsecrationes . . . pro omnibus hominibus* [etiam infidelibus qui nondum ad cognitionem veritatis venerunt s. u.; et inter hos singulariter] pro regibus et qui in sublimitate sunt, ut tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate; hoc enim [hoc totum, i. e. obsecratio pro omnibus hominibus et in specie pro regibus] bonum et acceptum est coram Salvatore nostro Deo, qui *omnes homines* vult salvos fieri et [ideo] ad agnitionem veritatis [i. e. ad fidem, quae est conditio salutis] venire. *Unus* enim *Deus, unus* et *mediator Dei et hominum, homo* Christus Jesus, qui dedit semetipsum *pro omnibus.* Vgl. die ausführliche Erklärung und Vertheid. d. St. bei *Franzelin* de Deo thes. 49. *Estius* dagegen ist hier wie in allen die Prädestination berührenden Stellen sehr vorsichtig zu lesen. Ueber die verschiedenen patristischen Deutungen der St. s. unten n. 1358. — An mehreren Stellen des N. T., welche auf die Weissagungen Js. 53, 11 und Dan. 9, 27 anspielen, wird allerdings nach dem Vorgange dieser Texte die Hingabe des Erlösungspreises nicht auf „alle“, sondern auf „Viele“ bezogen; so von Christus selbst Matth. 20, 28 (venit Filius hominis non ministrari, sed ministrare, et dare animam suam redemptionem *pro multis*) und 26, 28 (sanguis, qui pro vobis et *pro multis* effundetur) und vom Apostel Röm. 5, 19 und Hebr. 9, 28. Indeß liegt hier kein Zeichen vor, daß „multi“ einen Gegensatz zu „omnes“ bezeichnen soll; vielmehr steht es nur im Gegensatze zu der Einen Ursache des Heiles resp. zu den Wenigen, die zunächst zur Theilnahme berufen waren; ja Röm. 5, 19 werden „die Vielen“ in Bezug auf Christus, wie in Bezug auf Adam, geradezu als die in V. 18 erwähnten „Alle“ hingestellt. Indeß kann man auch sagen, daß in diesen Stellen die effektive Wirksamkeit der Erlösungsthat in's Auge gefaßt sei, welche in der That nicht bei Allen, sondern bei Vielen aus den Allen zutrifft.

Bei den hh. Vätern war die Allgemeinheit des Heilswillens Gottes und Christi 1352
vor den pelagianischen Kämpfen so oft, so entschieden und nachdrücklich ausgesprochen, daß selbst die Jansenisten nicht bestreiten, die meisten VV. hätten diese Lehre vorgetragen, bis der hl. Augustinus ein neues Licht angezündet habe (s. *Petav.* l. c.). Die VV. führen diese Lehre u. A. aus im Anschluß an I Tim. 2, 1 ff., indem sie den Umfang des Heilswillens nach der gemeinsamen Verbindung aller Menschen mit Gott als ihrem Schöpfer und mit Christus als ihrem naturverwandten Mittler bemessen und auch in der Größe des Preises einen Grund für seine universale Bestimmung finden. Weiterhin heben sie hervor, daß der Logos in seiner eigenen Menschheit das ganze Geschlecht angenommen habe, um sich zum heilbringenden Haupte desselben zu machen (oben § 244). Besonders anschaulich ist die universale Kraft und Bestimmung der Heilswirksamkeit Christi für die ganze „Welt" und zugleich die Bedingtheit derselben ausgesprochen in der unter Beziehung auf Joh. 1, 9 und Ps. 18, 4. 7 ausgeführten Darstellung Christi als der von den Propheten angekündigten Sonne der Gerechtigkeit. So von *Ambros.* oft, bes. wiederholt in Ps. 118, z. B. zu V. 64: *misericordia Domini plena est terra.* Quomodo misericordia Domini plena est terra, nisi per misericordiam Domini nostri Jesu Christi? . . . . Plena est ergo terra misericordia Domini, quia omnibus data est remissio peccatorum. Super omnes sol oriri jubetur. Et hic quidem sol [sensibilis] quotidie super omnes oritur. Mysticus autem sol ille justitiae [wohl zu ergänzen semel] omnibus ortus est, omnibus venit, omnibus passus est et omnibus resurrexit. Ideo autem passus est, ut tolleret peccatum mundi. Si quis autem non credit in Christum, generali beneficio ipse se fraudat. Ut si quis clausis fenestris radios solis excludat, non ideo sol non ortus est omnibus, quia calore ejus ipse se fraudat. Sed quod solis est, praerogativam suam servat; quod imprudentis est, communis a se gratiam lucis excludit.

Unmöglich hat *August.* das Gegentheil dieser allgemeinen Lehre vortragen können, 1353
und so finden sich in der That zahlreiche Aeußerungen, worin er sich ebenso stark, ja noch stärker ausdrückt als die übrigen VV., und zwar selbst in den Schriften gegen die Pelagianer. So führt er den Beweis für die absolute Universalität der Sünde (der Erbsünde) im Anschluß an II Cor. 5, 14 dadurch, daß er diese Universalität aus der universalen Bedeutung des Todes Christi ableitet (s. co. Julian. l. 6 c. 8; op. imp. l. 2 c. 172 u. ö.). Ebenso stellt er die letztere in Parallele mit der Universalität des Weltgerichtes (in Ps. 95). Insbes. erklärte er auch noch gegen die Pelagianer die Stelle des Apostels von der allgemeinen vol. antecedens (de spir. et lit. c. 33 n. 57): *Vult* autem *Deus omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire,* non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes justissime judicentur. Quod cum fit, *infideles* quidem *contra voluntatem* Dei faciunt nec ideo tamen eam vincunt, verum se ipsos fraudant magno et summo bono malisque poenalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contemserunt. Noch in den Retractationen (l. 1 c. 10 n. 2) bestätigt er, was er in seiner ersten Zeit im Sinne seines Lehrers, des hl. Ambrosius, geschrieben: Quod dixi (de Genes. co. Manich. l. 1 c. 3): illud lumen pascit pura corda eorum, qui Deo credunt et se ad ejus praecepta implenda convertunt, *quod omnes homines possunt, si velint:* non existiment novi haeretici Pelagiani secundum eos esse dictum. Verum est enim, omnes homines hoc posse, si velint, sed praeparatur voluntas a Domino et tantum augetur munere caritatis ut velint. Vgl. *Prosper* gegen die betr. Beschuldigungen Augustins von Seiten der Pelagianer z. B. co. obj. Vinc. parte 1 cap. 8 u. 9; parte 2 cap. 1 et 2. Cap. 1: Quod ad magnitudinem et potentiam pretii et quod ad unam pertinet causam generis humani, sanguis Christi redemptio est totius mundi; sed qui hoc saeculum sine fide Christi et sine regenerationis ejus sacramento pertranseunt, redemptionis alieni sunt. Cum itaque propter unam hominum naturam et unam omnium causam a Domino nostro in veritate susceptam *recte omnes dicantur redempti* et tamen non omnes a captivitate sint eruti: *redemptionis proprietas* haud dubie apud illos est, de quibus princeps mundi missus est foras, et jam non vasa diaboli, sed membra sunt Christi. Cujus mors non ita impensa est humano generi, ut ad redemptionem ejus etiam, qui regenerandi non erant, pertinuerint; sed ita, ut quod per unicum exemplum gestum est pro universis,

per singulare sacramentum celebraretur in singulis. Poculum quippe immortalitatis, quod confectum est de nostra infirmitate et virtute divina, *habet quidem de se, ut omnibus prosit, sed si non bibitur, non medetur.* Cap. 2: Remota hac discretione, quam divina scientia in secreto justitiae suae continet, sincerissime credendum et confitendum est, Deum velle, ut omnes homines salvi fiant. Siquidem Apostolus, cujus ista sententia est, sollicitissime praecipit, quod in omnibus ecclesiis piissime custoditur, ut Deo pro omnibus hominibus supplicetur. Ex quibus, quod multi pereunt, pereuntium est meritum, quod multi salvantur, salvantis est donum.

1354 III. Nicht ohne äußeren Schein haben die Jansenisten der oben aufgestellten katholischen Lehre vorgeworfen, daß sie mit der semipelagianischen zusammenfalle, und daraufhin die gegen letztere gerichtete Lehre des hl. Augustinus und der ihm folgenden Väter (bes. *Fulg.*) auch der ersteren entgegengehalten. Gleichwohl ist der Unterschied ein wesentlicher und allseitiger.

1355 Nach semipelagianischer Lehre erscheint nämlich der allgemeine Heilswille Christi und Gottes durch folgende Momente charakterisirt. 1) Der göttliche Heilswille sei überhaupt nicht auf eine von Gott zu bewirkende Bewegung der Menschen zum Heile, sondern bloß auf Zutheilung des Heiles an die von sich aus darnach begehrenden oder strebenden Menschen gerichtet und setze daher auch zu seiner Verwirklichung ein von ihm unabhängiges Streben der Menschen voraus. 2) Der göttliche Heilswille überhaupt umfasse alle Menschen in der Weise gleichmäßig, daß seine ganze individuelle Bestimmtheit adäquat durch das von ihm gänzlich unabhängige Verhalten der Menschen bedingt sei, und daß dieses Verhalten das einzige und entscheidende Maß für den Umfang seiner Verwirklichung, resp. den letzten und einzigen Grund für seine Nichtverwirklichung, bilde. 3) Demnach sei der allgemeine göttliche Heilswille von Seiten Gottes ein absoluter Heilswille, kraft dessen Gott das Heil eines jeden Menschen so wolle, daß er seinerseits Alles aufbiete, um dasselbe nicht bloß irgendwie möglich zu machen, sondern auch schlechthin sicherzustellen, und daß folglich die Nichtverwirklichung desselben nur daher kommen könne, daß der Mensch Gott einen unüberwindlichen Widerstand entgegensetze.

1356 Ein derartiger allgemeiner Heilswille ist aber himmelweit verschieden von demjenigen, welcher vor und nach der pelagianischen Zeit katholischerseits behauptet wurde. Dieser ist nämlich 1) ein bewegender Heilswille, der keiner von ihm unabhängiger Voraussetzungen im menschlichen Willen bedarf, noch an solche gebunden ist. Es ist 2) ein frei waltender Heilswille, dessen nähere Bestimmung in mannigfachster Weise von der göttlichen Gnadenwahl abhängt und das Verhalten der menschlichen Freiheit nur als ein von ihm ermöglichtes oder zugelassenes auf seine Wirksamkeit Einfluß üben läßt. Er ist endlich 3) in seiner Allgemeinheit auf Seiten Gottes kein absoluter, d. h. alle Kraft aufbietender Heilswille, sondern ein freiwillig bedingter, der nicht bei allen Menschen alle Hindernisse seiner Verwirklichung wegräumen will, obgleich er es könnte.

1357 Demgemäß sind auch die gegen die semipelagianische Allgemeinheit des Heilswillens gerichteten Aeußerungen der Väter durchaus nicht gegen die katholische gerichtet; vielmehr sind jene Aeuße-

rungen unter sorgfältiger Beobachtung ihrer polemischen Tendenz zu erklären und zu würdigen. Insbesondere sind in diesem Sinne zu erklären und zu würdigen die Aeußerungen des hl. Augustinus über I Tim. 2, 5, in welchen er dieser Stelle eine nicht schlechthin universale, sondern eine particulare Bedeutung beilegt und die Denkbarkeit einer solchen zu rechtfertigen sucht. Ohne die andere Erklärung abschneiden zu wollen, stellt er sich auf den Standpunkt der Pelagianer, wonach der Heilswille, von dem hier die Rede, ein absoluter Heilswille wäre, durch welchen das Heil von Seiten Gottes, soweit es durch ihn geschehen kann, sichergestellt wird, und erklärt dann, ein solcher Heilswille könne im Hinblick auf die Lehre der hl. Schrift von der Allmacht Gottes nicht schlechthin auf alle Menschen bezogen werden, weil es vermöge jener Allmacht für den absoluten Willen Gottes kein unübersteigliches Hinderniß gebe, und folglich alle Menschen, auf die ein solcher Wille sich beziehe, auch wirklich das Heil erlangen müßten.

Das Beste über die Position des hl. Augustinus gegenüber den Semipelagianern in dieser Frage s. bei *Tricassin* de praedest. part. I. sect. 7 punct. 4 ff. bes. p. 171 ff., s. a. *Franzelin* l. c. th. 32. Die betr. Deutungen von I Tim. 2 bei Augustinus zeigen theils durch ihre Verschiedenheit untereinander, theils durch die ausdrückliche Erklärung des Heiligen über die Tendenz seiner Deutung („multis modis intelligi potest, quocumque alio modo intelligi potest, dum tamen credere non cogamur, aliquid omnipotentem Deum facere voluisse [voluntate absoluta] factumque non esse"; Enchir. n. 103), daß er nur der pelagianischen Mißdeutung begegnen und keineswegs den positiven Sinn der Worte des Apostels definitiv und exclusiv feststellen wollte. Dieser polemisch-apologetische Gesichtspunkt wiegt auch noch bei seinen Schülern vor, obgleich allerdings *Fulg.* (de inc. et gr. ad Petr. diac. n. 56 ff) sich von demselben aus auch zu einer positiven und exclusiven Erklärung der Stelle hinreißen zu lassen scheint. Die polemisch-apologetische Erklärung selbst erscheint bei Augustinus in doppelter Form. Die erste Erklärungsform stellt sich mit den Pelagianern auf den gemeinsamen Boden der *voluntas absoluta* (im oben erklärten Sinne) und deutet dann *omnes* homines so, daß es auf die vol. absoluta paßt, nämlich entweder im Sinne einer *distributio accommoda*, sei es einer distr. *negativa („omnes, qui salvantur*, Dei voluntate salvari, et *salvari neminem nisi Deo salvante")* oder aber einer distr. *positiva pro generibus* singulorum, non singulis generum („omne genus humanum per quascumque differentias distributum"). Die zweite Erklärungsform will hingegen den Gegnern gänzlich den Boden entziehen, worauf dieselben sich stellen, indem sie das *vult* salvos fieri umbeutet in vult et facit, ut *nos velimus* omnes homines salvos fieri, wodurch natürlich alle Folgerungen über die Wirksamkeit des Heilswillens von vorneherein abgeschnitten werden. So wenig diese Erklärungen in der Absicht aufgestellt wurden, die Allgemeinheit der voluntas antecedens im kath. Sinne ausschließen: so wenig lassen sie sich sachlich und exegetisch ohne Voraussetzung der letzteren rechtfertigen und schließen daher, bei Lichte betrachtet, die letztere ein. Vgl. *Franzelin* l. c. — Das Nähere über die Wirksamkeit des göttlichen Heilswillens folgt später in der Lehre von der Gnade Christi. 1358

III. So wenig irgend ein Mensch von vornherein von dem Erlösungsverdienste Christi ausgeschlossen ist: so wenig gibt es eine persönliche Sünde so groß und so schwer, daß dieselbe nicht kraft jenes Verdienstes nachgelassen werden könnte und sollte, wofern dieselbe vor dem Tode bereut wird. De fide. 1359

Dies ergibt sich aus den in der Regel ganz allgemein ohne alle Einschränkung gehaltenen Stellen der hl. Schrift, in welchen von der durch Christus erworbenen Nachlassung der Sünden die Rede ist. Alle Stellen, welche dagegen zu sprechen scheinen, lassen sich im 1360

schlimmsten Falle dahin deuten, daß die zur Nachlassung erforderliche Reue für einzelne Sünden deßhalb unmöglich sei, weil die dazu nothwendige Gnade nicht gewährt werde. Indeß zwingt keine einzige Stelle, eine größere Einschränkung zu machen als die, daß einzelne Sünden, besonders die gegen den hl. Geist, weil sie direkt sich an der Gnade vergreifen, in spezieller Weise für die Nachlassung unempfänglich machen und der zur Reue anregenden Gnade außerordentliche Schwierigkeiten entgegenstellen, und daß folglich nicht nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge, sondern nur durch ein wunderbares außerordentliches Eingreifen Gottes die Reue und Nachlassung wirklich zu Stande komme. So ist zu erklären Matth. 12, 31, wo von derjenigen Sünde gegen den hl. Geist die Rede ist, die eine Lästerung desselben involvirt, indem sie die offenbaren Werke Gottes für Werke des Teufels erklärt: Omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus; Spiritus autem blasphemia non remittetur. Vgl. *Thom.* 2. 2. q. 14 a. 3: Secundum diversas acceptiones peccati peccatum in Spiritum S. diversis modis irremmissibile dicitur: Si enim dicatur pecc. in Sp. S. *finalis impoenitentia*, sic dicitur irremissibile, quia *nullo modo* remittitur . . . . Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quod nullo modo remittitur, sed quia, *quantum est de se, habet meritum, ut non remittatur; et hoc dupliciter.* Uno modo *quantum ad poenam;* qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem poenam meretur; qui autem ex certa malitia peccat non habet aliquam excusationem . . . . Alio modo *quoad culpam,* sicut aliquis morbus dicitur incurabilis secundum naturam morbi, per quem tollitur id, per quod morbus potest curari, puta cum morbus tollit virtutem naturae vel inducit fastidium cibi et medicinae, licet talem morbum Deus possit curare; ita etiam peccatum in Spiritum S. dicitur irremissibile secundum suam naturam, in quantum excludit ea, per quae fit remissio peccatorum. — Aehnlich ist zu urtheilen von jenem „peccatum ad mortem“, in Bezug auf welches I Joh. 5, 16 gesagt wird: non pro illo dico, ut roget quis; es soll dies bloß heißen, daß man mit Bezug auf solche Sünden nicht so leicht und zuversichtlich einen Erfolg der Fürbitte für den Sünder erwarten könne, wie bez. anderer Sünden. — Die schwierige Stelle Hebr. 6, 4 ff. über die Unmöglichkeit der Wiedererneuerung zur Bekehrung in den vom Christenthum abfallenden Juden wird von den meisten VV. auf die absolute Unmöglichkeit einer zweiten Taufe bezogen; jedenfalls erscheint sie in der Schilderung des Apostels als Sünde gegen den hl. Geist, von welcher dann das oben Gesagte gilt.

1361 IV. Während die universale Tendenz des Erlösungsverdienstes Christi auf die ganze sündige Menschenwelt sich erstreckt, ist es andererseits de fide, daß das Verdienst Christi in seiner erlösenden Eigenschaft sich auch auf die sündige Menschenwelt beschränkt und daher nicht auch den gefallenen Engeln zu Gute kommt (s. Conc. Const. II. c. Orig. can. 7. 12). Gleichwohl kann immerhin im Hinblick auf Eph. 1, 10 und Kol. 1, 19 f. dem Opfer Christi in gewissem Sinne eine der ganzen Schöpfung zu Gute kommende Wirksamkeit zugeschrieben werden, und zwar in mehrfacher Weise.

1362 1. Zuerst hebt das Opfer Christi eben durch die Erlösung der Menschheit diejenige „Feindschaft“ oder Spaltung auf, durch welche die sündige Menschheit auf Erden von den heiligen Engeln des Himmels geschieden war und bewirkt so, daß die Menschheit mit den Engeln wieder Ein großes Gottesreich bildet. 2. Sodann läßt sich die gerettete Menschheit als ein Ersatz betrachten, welcher die durch den Fall der bösen Engel im Reiche der Gnade entstandene Lücke ausfüllt. 3. Wenn schon ferner die Genugthuung Christi nicht auch für die gefallenen Engel erlösend wirkt: dann steht doch nichts im Wege anzunehmen, daß sie thatsächlich Gott einen Ehrenersatz auch für die ihm in der Sünde der Engel angethane Schmach darbietet und dadurch die Art von

Schuldverpflichtung abträgt, mit welcher die gesammte Engelwelt, und die Welt überhaupt, kraft einer natürlichen Solidarität die Sünde einzelner Glieder zu vertreten und auszugleichen hat, daß sie also in gewissem Sinne auch für die heiligen Engel versöhnend wirkt. 4. Endlich wenn schon die heiligen Engel der Einwirkung des Verdienstes Christi in seiner erlösenden Eigenschaft weder fähig noch bedürftig sind: so ist es doch ziemlich allgemeine Lehre der TT., daß es in seiner positiven verdienstlichen Eigenschaft in der einen oder anderen Weise auch den heiligen Engeln zu Gute komme, wenigstens zu irgend einer Vermehrung ihrer Glorie und Seligkeit. Nach Einigen kann man sagen, daß die ganze Glorie und Seligkeit der Engel mit der dieselbe bedingenden Gnade von Anfang an auf ähnliche Weise eine anticipirte Frucht des Verdienstes Christi war, wie die Gnade der Vorväter und insbesondere die Gnade der Mutter Christi. Leichter läßt sich dieß wohl in der Form annehmen, daß bezüglich der Gnade und Glorie der Engel der Opfertod Christi ein meritorium *compensatorium* sei, wodurch deren Besitz, obgleich nicht ursprünglich dadurch vermittelt, zu einem rechtlich erworbenen gestaltet werde. Mindestens ist der Opfertod Christi als ein auch im Namen der heiligen Engel verrichtetes Dank- und Anbetungsopfer zu betrachten, wodurch für sie die ideelle Schuld, Gott eine seiner Herrlichkeit und seiner Gnade würdige Huldigung darzubringen, ausgeglichen, und so ihre Freundschaft mit Gott besiegelt, sowie eine vollkommene Ordnung und Harmonie zwischen ihnen und Gott hergestellt wird. Alles dieß läßt sich mehr oder minder deutlich ausgesprochen finden in der reconciliatio und pacificatio *omnium* (Col. 1, 20) und ergibt sich naturgemäß aus der recapitulatio omnium (Eph. 1, 10), indem die Stellung und Funktion Christi als des Hauptes der gesammten, die Menschen- und Engelwelt umfassenden Schöpfung nach allen den Richtungen als wirksam gelten muß, in welchen für ihre Wirksamkeit Bedürfniß oder Spielraum vorhanden ist.

Ueber die betr. Schriftstellen s. oben n. 875 und den folg. §. Zu 1 u. 2 s. *August.* 1363
Enchir. 61: Non enim pro Angelis mortuus est Christus. Sed ideo etiam pro Angelis fit, quidquid hominum per ejus mortem redimitur et liberatur a malo, quoniam cum eis quodammodo redit in gratiam post inimicitias, quas inter homines et sanctos Angelos peccata fecerunt, et ex ipsa hominum redemtione ruinae illius Angelicae detrimenta reparantur .... *Instaurantur* (cf. Eph. 1, 10) quippe quae in coelis sunt, cum id, quod inde in Angelis lapsum est, ex hominibus redditur; instaurantur autem, quae in terris sunt, cum ipsi homines, qui praedestinati sunt ad aeternam vitam, a corruptionis vetustate renovantur. Ac sic per illud singulare sacrificium, in quo Mediator est immolatus ... *pacificantur* (Col. 1, 20) coelestia cum terrestribus et terrestria cum coelestibus. — Das sub 3 Gesagte wird gewöhnlich von den TT. nicht hervorgehoben; es scheint aber nicht nur zulässig, sondern auch zum Vollbegriff der reconciliatio und pacificatio Col. 1, 20 nothwendig; denn dem weiten Begriff des hebr. Schalom entsprechend umfassen diese Ausdrücke die Ausgleichung alles dessen, was irgendwie als Störung oder Mangel in der vollkommensten Ordnung und Harmonie betrachtet werden kann. — Zu 4. vgl. *Suarez* in 3 p. q. 19 disp. 42 und Näheres im folg. §.

§ 267. Die in der Person und dem Werke Christi gegebene höhere Vollendung der übernatürlichen Ordnung in der Menschheit und der ganzen Schöpfung, und die Stellung Christi im göttlichen Weltplan.

Literatur im Texte. Vgl. bes. oben § 244 ff.

1364 Das Erlösungswerk Christi ist als solches vor Allem ein Werk der Wiederherstellung der übernatürlichen Ordnung und zwar zunächst der Wiederherstellung derselben als der zu Gunsten der Menschen aufgerichteten Heilsordnung. Aber die hl. Schrift faßt dasselbe zugleich überhaupt als eine Vollendung (ἀναπλήρωσις, s. oben n. 1236) der Menschen und der Welt, welche besonders als Vollendung der Welt durch ihr Haupt (ἀνακεφαλαίωσις, Eph. 1, 10) charakterisirt wird. Diese Vollendung aber ist nicht einfach als eine Durchführung der ursprünglichen übernatürlichen Ordnung, sondern zugleich als eine höhere und schlechthin höchste Vollendung oder als vollkommenere und schlechthin vollkommenste Gestalt jener Ordnung zu betrachten. Mit Rücksicht darauf singt die Kirche: O felix culpa, quae talem ac tantum habere meruit redemptorem.

1365 I. Diese höhere Vollendung zeigt sich zunächst schon in Bezug auf die übernatürliche Ordnung als eine Heilsordnung zu Gunsten der Menschen, weil durch und in Christus das übernatürliche Heil oder das ewige Leben fester, inniger und höher, und darum mächtiger, sicherer und glorreicher begründet ist, als es ursprünglich begründet war. Denn was früher reine Gnade war, ist nun durch vollgültiges Verdienst erkauft, und dieses Verdienst bietet zugleich die wirksamsten Heilsmittel für die Erhaltung, sowie für die Wiedergewinnung der abermals verlorenen Gnade dar. Ueberdieß ist das göttliche Prinzip des Heiles fortan durch Einpflanzung als Edelwurzel und Haupt mit der Menschheit verwachsen; und diese ist in ihrem Haupte zur innigsten substanzialen Verwandtschaft und Gemeinschaft mit Gott aufgenommen, kraft deren den Menschen die Theilnahme an der Seligkeit und Herrlichkeit Gottes als den Miterben des natürlichen Sohnes Gottes zusteht.

1366 II. Noch mehr tritt die höhere Vollendung der wiederhergestellten übernatürlichen Ordnung hervor, wenn man die letztere unter dem Gesichtspunkte des Verhältnisses der Creatur zu Gott als ihrem Endziele oder als Ordnung des übernatürlichen Reiches Gottes betrachtet (s. o. § 174). Denn der eigenthümliche Charakter dieses Reiches, daß Gott darin verherrlicht wird durch ein übernatürlich geheiligtes, seiner würdiges und an seiner Herrlichkeit theilnehmendes Volk, und zwar nicht bloß schlechthin als Gott, sondern speziell in seiner ewigen Vaterschaft, erlangt durch Christus eine neue wesentlich vollkommenere Gestalt. Es geschieht dieß zunächst dadurch, daß dieses Reich in Christus ein Glied umschließt, welches selbst Gott und der wahre Sohn Gottes ist, welches darum das absolut vollkommene Bild und Gleichniß der Herrlichkeit Gottes ist und, Gott dem Vater an Heiligkeit und Würde gleich, ihm eine unendliche Verherrlichung darbringen kann. Weil ferner die ganze Gemeinschaft der durch Christus Geheiligten Christo als ihrem Haupte angegliedert und auf ihn als Eckstein aufgebaut ist und mit ihm Ein solidarisches Ganze, Einen großen, geistlich lebendigen, durch den Geist Christi verbun-

denen und von ihm erfüllten Bau bildet: so besitzt das Reich Gottes in Christus nicht bloß eine vollkommenere Einheit seiner Glieder untereinander und mit Gott, sondern nimmt auch in allen seinen Gliedern an der höchsten Verherrlichung Gottes als Gott und Vater Theil, welche von seinem Haupte ausgeht. In dieser Einheit mit Christus erscheint das Reich Gottes einerseits nicht nur überhaupt als ein Reich von Priestern (Exod. 19, 6) und als eine „königliche Priesterschaft" (daselbst nach der Sept.), sondern als eine mit, in und durch Christus Gott dienende, von ihm getragene, in ihm mit gesalbte, verherrlichte und geheiligte königliche Priesterschaft (I Petr. 2, 9). Andererseits bildet hier die gesammte geheiligte Menschheit mit der Menschheit Christi Einen großen, heiligen, von dem Glanze seines gesalbten Eckfteins überstrahlten Tempel Gottes, und als lebendiger Tempel ein großes heiliges Rauch-, Licht- und Brandopfer, welches von der Salbung des Opfers Christi durchduftet ist und ebenso in Christus als Altar und durch Christus als Hohepriester Gott dargebracht wird, wie das persönliche Opfer Christi in dem geheiligten Menschengeschlechte als seinem Tempel und durch dasselbe als sein priesterliches Volk aufgeopfert wird. Endlich ist das durch Christus vollendete Reich Gottes auch in ganz eminenter Weise ein Gott zugeeignetes und angehöriges Reich, weil es nicht bloß durch einen Machtspruch Gottes begründet, sondern von Christus durch das Opfer seines Lebens erkauft und erkämpft worden ist.

III. Die beiden Gesichtspunkte der Heils- und der Reichsordnung ver- 1367
einigen sich in der Auffassung der übernatürlichen Ordnung als einer Bundesordnung, mit welchem Namen die alttestamentliche Heils- und Reichsordnung als Symbol und Typus des christlichen Gnadenbündnisses vorzugsweise bezeichnet wird. Die höhere Vollkommenheit der christlichen Bundesordnung, nicht nur gegenüber der alttestamentlichen, sondern auch gegenüber der paradiesischen, zeigt sich ebenso in der Begründung wie in der Bethätigung des Bundes. Denn dieser Bund wurde begründet dadurch, daß Gott zum Beweise seiner Liebe seinen eingeborenen Sohn dahingab, der Sohn Gottes aber im Namen der Menschen, um ihnen die Gnade Gottes zu erwerben, sich Gott aufopferte und im Namen seines Vaters durch seinen Tod das Bundestestament, d. h. die Zusicherung der Erbschaft Gottes, ratificirte. Und es bethätigt sich dieser Bund darin, daß die Menschen Gott in Christus das höchste Opfer der Anbetung und des Dankes darbringen können, und von Gott in Christus das höchste Unterpfand und die reichste Quelle aller Gnaden besitzen. Wie beide Momente sich darauf zurückführen, daß die Menschen in Christus den vollkommensten Bundesmittler besitzen: so werden sie auch dadurch ergänzt, daß dieser Bundesmittler in sich selbst eine substanziale Verbindung zwischen den Menschen und Gott Vater begründet (s. oben n. 906 ff.). Auf diese Weise bildet die durch Christus begründete Bundesordnung oder die christliche Religion die Religion in ihrer denkbar höchsten oder absoluten Vollendung, weil dadurch die Menschheit zu einem unendlich werthvollen Culte Gottes befähigt, in der vollkommensten Weise zu Gott als ihrem ersten Prinzip und höchsten Endziel zurück- und hinaufgeführt und zur Theilnahme an dem Bunde oder vielmehr

an der Gemeinschaft (κοινωνία, communio) und Einheit (ἑνότης, unitas; vgl. Joh. 17, 21 ff.) erhoben wird, welche in Gott selbst zwischen den Personen der Trinität besteht und unter diesen Namen von der hl. Schrift als Vorbild, Grundlage und Ziel der durch Christus begründeten Gnadenordnung vorgestellt wird.

1368 IV. Die durch die Eigenthümlichkeit des Bundesmittlers in der christlichen Bundesordnung bedingte substanziale Verbindung der Menschen mit Gott bringt es mit sich, daß diejenigen Formen der Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott (B. III n. 1001 f.), welche die übernatürliche Ordnung überhaupt kennzeichnen, eine festere, höhere und lebendigere Gestalt annehmen. Während in der bloßen Gnadenunion alle Formen im Grunde den Typus einer bloßen Freundschafts- oder moralischen Union resp. einer häuslichen Gemeinschaft überhaupt in sich tragen: erhalten sie hier einen über die letztere hinausgehenden physischen Typus als vermittelt und vorgebildet durch diejenige Gemeinschaft, in welcher die Menschheit Christi selbst zu Gott und den Personen der Trinität steht, analog wie oben (n. 757 ff.) bezüglich der Mutter Christi gezeigt wurde. Demgemäß ist der übernatürliche Bund mit Gott hier zunächst im Gegensatze zum bloßen Freundschaftsbunde ein auf wahre Vermählung gegründeter ehelicher Bund mit Gott in der Person des Logos, wodurch die Menschen in mystisch-realer Weise dem Logos angegliedert und mit ihm Eine Person werden. Dadurch erhält denn auch die Adoptivkindschaft der begnadigten Menschen zu ihrer Grundlage eine organische Verbindung derselben durch den Logos mit der Person seines Vaters; sie involvirt daher eine höhere Form der Theilnahme an der Sohnschaft des natürlichen Sohnes Gottes, sowohl hinsichtlich der Gemeinschaft der Erbrechte, wie hinsichtlich der Vermittlung des Lebens aus dem Vater, weßhalb die VV. zuweilen keinen Anstand nehmen, die Gotteskindschaft der Christen als eine naturhafte zu bezeichnen. Deßgleichen bringt es die Vermählung mit dem Logos mit sich, daß die Begnadigten durch und in Christus auch in höherer Weise Tempel des heiligen Geistes sind, der in ihnen als in Gliedern dessen wohnt, von dem er selbst ausgeht und dem er wesenhaft eigen ist, und mithin wahrhaft in seiner eigenen Person als ihr Geist ihnen eigen ist.

1369 V. Die spezifische Vollkommenheit der durch und in Christus hergestellten Gemeinschaft mit Gott gipfelt darin, daß die in diese Gemeinschaft aufgenommenen Menschen, wie mit Christus als ihrem Haupte dem Apostel zufolge Ein Christus, so auch jeder in sich selbst — nach dem Worte der VV.: Christianus alter Christus — ein in und mit Christus nach seinem Vorbilde gebildeter „Christus" sind; d. h. sie werden in analoger Weise, wie Christus, durch Salbung mit demselben göttlichen Geiste vergöttlicht und geheiligt oder zu göttlichem Adel erhoben und durch eine analoge mystische Einheit mit Gott zum Bilde und Gleichnisse Gottes gemacht. Zwar sind auch in der einfachen Gnadenordnung die Geheiligten als Gesalbte Gottes zu betrachten, aber nicht in dem speziellen und vollkommenen Sinne, der in Christus seinen Typus hat. Dort nämlich wird die Salbung zunächst bewirkt durch die der Seele als Beschaffenheit eingegossene geschaffene Gnade, und erst

durch sie wird auch die Einwohnung des hl. Geistes vermittelt. In Christus aber wird umgekehrt die geschaffene Gnade vermittelt und getragen durch seine hypostatische Salbung und seine hypostatische Einheit mit Gott; und auf ähnliche Weise wird dann auch in den Christen die geschaffene Gnade vermittelt und getragen von der durch Christus vermittelten gliedlichen Einheit mit Gott. Diese findet ihren normalen Ausdruck in dem sakramentalen Charakter, zunächst dem Taufcharakter; denn dieser ist seinem innersten Wesen nach nichts Anderes, als ein Abdruck der Salbung und Besiegelung der Menschheit Christi mit dem Logos. Die unmittelbare Wirkung der Salbung der Christen ist nun eben die Theilnahme an der gliedlichen Einheit Christi mit Gott, welche formell eine eigenartige Aneignung der Menschen an Gott und Zueignung der Gottheit an den Menschen, also eine Vergöttlichung und Heiligung des Menschen darstellt, diesen in eminenter Weise zu einem Angehörigen und Verwandten Gottes macht und dort, wo sie ihre volle Wirksamkeit entfaltet, den Menschen in höherer Weise zum lebendigen Bilde und Gleichnisse Gottes gestaltet, als es durch die heiligmachende Gnade allein geschieht. Erst hiedurch ergibt sich dann auch weiter das, was gewöhnlich als nächste Wirkung des sakramentalen Charakters angegeben wird, nämlich die Theilnahme an der spezifischen heiligen und königlichen Würde Christi, sodann die Theilnahme an dem prophetischen Berufe Christi, soweit derselbe darin besteht, lebendiger Zeuge und lebendiges Zeugniß der Herrlichkeit Gottes zu sein, endlich die Theilnahme an dem priesterlichen und königlichen Berufe Christi, d. h. an dem nur auf Grund jener Einheit mit Gott möglichen heiligen Dienste Gottes und dem derselben Einheit entsprechenden Anrechte auf den Genuß der Güter Gottes.

Im Obigen ist die eigentliche Bestimmung des Inhaltes des Namens „Christ" ge- 1370
geben, welche zwar im Grunde Allen bekannt ist, die einigermaßen zu würdigen wissen, was es heißt, daß die Christen Glieder Christi sind, aber doch vielfach nicht genug hervorgekehrt wird. Die Umschreibung: „Gläubige oder Bekenner Christi" ist zwar sehr berechtigt, aber nur dann, wenn sie eben in dem tiefen katholischen Sinne aufgefaßt wird. Hienach werden die Menschen durch die Taufe zu Gläubigen Christi gemacht, nämlich zum Glaubensleben eingeweiht, d. h. berufen, verpflichtet und befähigt, und sind mithin die Christen Gläubige Christi nicht im Sinne bloß subjektiver Anhänglichkeit, sondern einer auf objektive Aneignung, Vereinigung und Belebung gegründeten Anhänglichkeit. Desgleichen werden sie Bekenner Christi durch die Firmung, wodurch sie mit dem Geiste Gottes erfüllt, zur Verkündung der Herrlichkeit Gottes eingeweiht oder von Gott als seine Bekenner aufgestellt und inspirirt werden. Wenn die Apostel die Christen ebenso oft sancti als fideles nennen, so ist der erstere Name recht eigentlich der Ausdruck des Inhaltes des Namens Christ. Wie die Heiligkeit der Christen vorgebildet war durch die objektive Heiligkeit des Volkes Israel, die auf seiner göttlichen Auserwählung, im tiefsten Grunde aber ebenfalls auf seiner speziellen Gemeinschaft mit dem aus ihm hervorgehenden Christus beruhte und durch den leiblichen „Charakter" der Beschneidung, sowie durch die Besprengung mit dem Blute des Bundes besiegelt wurde: so werden auch die Israeliten schon Christen, Gesalbte Gottes, genannt (Ps. 104, 15 und ganz gleich I Paral. 16, 22: Nolite tangere christos meos et in prophetis meis nolite malignari). In dieser Stelle hat propheta Dei den Sinn eines von Gott aufgestellten Verkündigers der an und in ihm offenbarten Herrlichkeit Gottes im Sinne von Isaias 43, 20. 21 . . .: populo electo meo; populum istum formavi mihi, laudem meam narrabit (desgl. Malach. 3, 17 im Hebr.), wie auch die Wirkungen der Firmung von Zacharias mit den Worten: prophetabunt filii vestri et filiae vestrae vorhergesagt werden. Unter dem Gesichtspunkte eines leben-

digen Zeugnisses und Zeugen der Herrlichkeit Gottes gestaltet sich der Charakter des Christen als eines Bekenners des Glaubens an Christus zu einer Aehnlichkeit mit Christus in seinem Prophetenthum, in welchem Christus als vollkommenstes Bild und Gleichniß Gottes die vollkommenste Doxologie Gottes ist; und so wird I Petri 2, 9 im Hinblick auf Js. 43, 20 zugleich mit dem königlichen Priesterthum der Christen hervorgehoben, daß sie als gens sancta und populus acquisitionis gesetzt seien: ut virtutes annuntietis ejus, qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum.

1371 VI. Die höhere Vollendung der übernatürlichen Ordnung durch und in Christus betrifft zunächst die übernatürliche Ordnung im Menschengeschlechte, wo die höhere Vollendung mit der Wiederherstellung resp. Neubegründung derselben verbunden ist. Weil jedoch nach der hl. Schrift Christus zugleich wahrhaft Haupt und darum auch Mittler der Engel ist: so muß die höhere Vollendung der übernatürlichen Ordnung als solche, d. h. als Befestigung und Krönung derselben, auch für die Engelwelt gelten. Namentlich empfängt auch diese in Christus als ihrem Haupte einen höheren Adel und Glanz und wird befähigt, in ihm und durch ihn Gott eine seiner Hoheit und seiner Gnade vollkommen würdige Huldigung darzubringen. Ebenso wird auch bei den Engeln der Besitz der Gnade und Glorie dadurch ein vollkommenerer, daß er, auf die Gemeinschaft mit Christus gegründet, nicht durch bloße Gnade, sondern organisch und rechtlich vermittelt wird. Nicht minder wird andererseits auch in der materiellen Schöpfung, die im Menschen ihr natürliches Haupt hat, die übernatürliche Ordnung durch Christus vollendet, weil und inwiefern sie in und mit dem Menschen in Christus ihre eigene höchste Verherrlichung empfängt und zur höchsten Verherrlichung Gottes berufen wird. Dadurch endlich, daß in Christus die gesammte übernatürliche Ordnung der ganzen Welt als in Einem gemeinschaftlichen Haupte vollendet wird, wird sie auch in dem Sinne vollendet, daß in ihr eine höhere, oder vielmehr die höchste Einheit des gesammten übernatürlichen Reiches Gottes zu Stande kommt, welche nicht bloß die Einheit eines gewöhnlichen Reiches, sondern die eines Hauses und eines Leibes ist.

1372 Wenn wir sagten, die Vollendung der übernatürlichen Ordnung in den Engeln schließe auch ein, daß die Gnade und Glorie der Engel durch Christus vermittelt werde: so setzt dieses nicht formell voraus eine ursprüngliche Erwerbung der Gnade durch Christus, geschweige eine effektive Bewirkung derselben von Anfang an, oder auch nur eine ursprüngliche Verleihung der Gnade um Christi willen, inwiefern die Herrlichkeit Christi Endziel dieser Gnade gewesen. Es genügt dazu, daß in Folge des effektiven Eintrittes Christi in die Welt (oder auch seines ideellen Eintrittes in den göttlichen Weltplan) die Gnade der Engel in ein organisches Gemeinschafts- und Abhängigkeitsverhältniß zu Christus treten mußte, in ähnlicher Weise, wie im menschlichen Embryo das bereits vor der Bildung des Herzens resp. des Hauptes vorhandene Leben nach dieser Bildung von dem Herzen und dem Haupte abhängig wird, oder wie das bei der Erschaffung des Kosmos vor der Sonne vorhandene kosmische Licht nach erfolgter Bildung der Sonne an diese geknüpft ist, oder wie endlich bei einem Kreuzgewölbe der zuletzt eingefügte krönende Schlußstein demselben nicht minder Halt und Bestand verleiht, als das Fundament einer Mauer. Es müßte ja auch ganz abnorm erscheinen, daß gegenüber Christus als der Sonne der ganzen Welt die Engel wie Fixsterne sein sollten, die ihr Licht nicht von der Sonne empfangen. Zwar sagt man, die Engel empfingen ja ihr Licht von Christus durch seine Gottheit. Indeß, nachdem die Gottheit mit der Menschheit verbunden worden, ist eben diese zum Organe ihrer gesammten übernatürlichen Wirksamkeit geworden; sonst wäre Christus als Mensch nicht vollkommen das Haupt der Welt und insbesondere das Haupt der Gnadenordnung. Demgemäß bestimmt auch der hl. Thomas die plenitudo gratiae bei Christus

dadurch, daß sie sei universale principium in genere habentium gratiam (3 p. q. 7 a. 9) und causa omnium gratiarum, quae sunt in intellectualibus creaturis. Wenn der hl. Thomas zuweilen bezüglich der Engel zu läugnen scheint und andere TT. es wirklich läugnen, daß Christus Prinzip der Gnade und Glorie der Engel sei, und im Gegentheil ihn nur als Vollender (consummator) derselben bezeichnen: dann ist doch eben diese Vollendung als eine prinzipielle Vollendung zu denken, d. h. als eine solche, worin die vorhandene Gnade und Glorie nicht durch einfache Beifügung einer weiteren Gabe, sondern in sich selbst durch die Gemeinschaft mit einem höheren Prinzip in der Weise vollendet wird, daß sie, als von diesem Prinzip getragen und beseelt, eine höhere Würde und höheren Glanz erhält. — Uebrigens hat die Annahme einer solchen prinzipiellen Vollendung allerdings naturgemäß zur Folge, daß man ebenso, wie in den oben angegebenen Analogien, auch eine ursprüngliche Beziehung des zu Vollendenden auf das Prinzip seiner Vollendung und eine causale Abhängigkeit von demselben annehmen muß (s. u. VIII).

VII. Die ganze Bedeutung der Person und des Werkes 1373
Christi ist in wunderbarer Weise vom Apostel ausgesprochen, indem er Eph. 1, 10 das „Geheimniß“ des in Christus vollzogenen göttlichen „Rathschlusses“ dahin angibt: in der Fülle der Zeit alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christus zu verjüngen (ἀνακεφαλαιώσασθαι). Der Sinn dieser Anakephalaiosis gipfelt darin, daß die ganze Schöpfung, in Christus als ihrem Haupte zusammengefaßt, geeinigt und vollendet, zu dem ersten Prinzip, von dem sie durch die Erschaffung ausgegangen und von dem sie theilweise durch die Sünde getrennt worden, als zu ihrem letzten Endziele in vollkommenster Weise zurückgeführt wird, um in ihm geeinigt und vollendet zu werden. Damit ist der Einfluß Christi auf die übernatürliche Ordnung ebenso als vollendender wie als wiederherstellender charakterisirt; deßgleichen ist Grund, Form und Wirkung dieses Einflusses in sinniger Weise angedeutet, und zugleich der durch denselben hergestellte organische Zusammenhang der gesammten natürlichen mit der übernatürlichen Ordnung hervorgehoben.

Die Vulg. übersetzt den Ausdruck mit instaurare, was zwar mehr besagt als *re-* 1374
staurare, aber den Sinn nicht vollständig erschöpft; weit mehr tritt dieser Sinn in dem deutschen „Verjüngen“ hervor. Ἀνακεφαλαιοῦν, recapitulare, bezeichnet zunächst zusammenfassen in einem Haupte oder überhaupt in einer Einheit — daher im Lat. oft = in compendium redigere. Demgemäß erklären es die VV. in Bezug auf Christus dahin: alles bisher von Seiten Gottes Geschehene in einer einzigen That zusammenfassen; insbes. (nach *Hieron.* z. d. St.): die in langen Jahrhunderten zerstreuten vorbildlichen Erlösungsthaten in Einer letzten und höchsten That abschließen und beschließen. Aber der Text geht eben auf eine Anakephalaiose von Wesen, nicht von Thaten, und zwar nicht bloß der Menschen, sondern aller Wesen im Himmel und auf Erden. — Da caput auch für principium steht, so bezeichnet recapitulare naturgemäß *revocare ad principium*, und von hier aus ist unsere Stelle zu erklären. Zunächst kann man unter revocare ad principium verstehen die Zurückführung in einen ersten oder anfänglichen besseren Stand oder Zustand, also bez. der Menschen und der Erde die Wiederherstellung des durch die Sünde verlorenen Zustandes, näher desjenigen ersten Zustandes, welchen die ganze Menschheit als Geschlecht in dem ersten und einzigen zeugenden Prinzip ihrer Natur, also in ihrer Wurzel und in ihrem Stammhaupte besessen hatte. Hier weist dann das recapitulare *in Christo* zugleich darauf hin, daß diese Zurückführung vollzogen werde durch Christus als ein zweites besseres Haupt der ganzen Menschheit, welches dieselbe in sich zusammenfasse, indem es deren Natur in sich aufnehme und sich zum Prinzip einer neuen höheren Einheit des Geschlechtes mache. In diesem Sinne wird das Wort namentlich vom hl. Irenäus mit Vorliebe erklärt. — Dadurch aber, daß der Apostel die recapitulatio nicht bloß auf das, was auf Erden ist, sondern auf alles, was im Himmel und auf Erden ist, aus-

dehnt, also auch auf die nicht gefallenen und bereits vollendeten Engel, gibt er zu verstehen, daß dieselbe nicht spezifisch eine bloße Wiederherstellung eines früher Gewesenen, sondern zugleich eine höhere Vollendung alles früher Daseienden in einem neuen, alle Dinge wesentlich überragenden und zugleich alle an sich ziehenden Prinzip bezeichnen soll. Und zwar vollzieht sich auch die höhere Vollendung aller Dinge wiederum vollkommen in der Form der recapitulatio, weil in der menschlichen Natur als dem *compendium* der geistigen und der materiellen Naturen alle Naturen (resp. in ihr als dem Mikrokosmos der ganze Makrokosmos) mit Christus vereinigt und in ihm als ihrem Haupte zusammengefaßt sind. — Die Wiederherstellung und Vollendung aller Dinge in Christus erscheint aber erst dadurch als recapitulatio schlechthin, daß die gesammte Creatur in Christus mit dem ersten Prinzip ihrer selbst oder mit ihrem schöpferischen Prinzip als dem Prinzip ihrer Einheit und Vollendung vereinigt und zugleich zu ihm als zu dem Endziel ihres ganzen Seins und Lebens zurückgeführt, d. h. in die engste Beziehung zu ihm gesetzt wird. Auch diese Gestalt der Vollendung beruht nämlich darauf, daß Christus selbst seiner höheren Natur nach dieses erste und höchste Prinzip ist und, in sich selbst eine geschöpfliche und die ungeschaffene Natur beschließend, kraft der hypostatischen Einheit beider alle geschaffenen Naturen in sich mit dem Schöpfer zusammenfaßt. Weil endlich Christus selbst speziell in der Weise schöpferisches Prinzip ist, daß Gott Vater Alles durch ihn und in ihm geschaffen hat und er folglich ebenfalls sich auf Gott Vater als sein Prinzip zurückbezieht: so geht die letzte und höchste Bedeutung der recapitulatio omnium in Christo dahin, daß durch und in Christus alle Dinge zu Gott Vater zurückgeführt werden. So gipfelt die recapitulatio omnium in jener innigsten Einigung wechselseitiger Perichorese mit Gott Vater in Christus, von welcher Christus selbst in seinem hohepriesterlichen Gebete redet (s. oben n. 906) und in jenem „Reiche des Gottes und Vaters, worin Gott Alles in Allem ist" (I Cor. 15, 28), welches der Apostel als Endziel aller Dinge bezeichnet, in analoger Weise, wie Christus als Haupt das πλήρωμα der Kirche und diese als Leib das πλήρωμα Christi ist (oben n. 883 f.). In dieser Einigung aller Dinge mit Gott und in Gott, welche die VV. als physica oder naturalis bezeichnen, ist nämlich die gesammte Creatur in Christus als ihrem Haupte in ähnlicher Weise das vollkommene Reich Gottes, wie der ideal vollendete Leib das Reich des ihm einwohnenden Geistes ist; und wie dieser Leib durch den Geist vergeistlicht wird, so nimmt hier die gesammte Creatur in der Weise an der Herrlichkeit Gottes Theil, daß sie selbst „vergöttlicht" erscheint durch Theilnahme an jener Vergöttlichung, welche der Menschheit Christi durch die hypostatische Union zukommt. Vgl. über die reiche Bedeutung der Anakephalaiose die patristischen Belege bei *Petav.* de Verbo inc. l. 2 c. 7, bes. die betr. Stellen von *Iren.*

1375 VIII. Hieraus ergibt sich für die Stellung Christi selbst in der göttlichen Weltordnung, daß dieselbe nicht adäquat gefaßt wird, wenn man Christus bloß als Heilmittel für die gestörte Ordnung in der Menschheit, und nicht zugleich als Krone, Centrum und Fundament einer durch ihn und auf ihn begründeten höheren Ordnung des Alls hinstellt. Noch viel weniger kann Christus in der Weltordnung bloß eine dienende Stellung einnehmen, so daß er hauptsächlich wegen anderer Wesen da wäre. Vielmehr ist er als vollkommenes Haupt auch der Herr und König aller anderen Dinge, mithin nächst Gott das höchste Endziel, dem sie untergeordnet sind und dienen sollen, und dem sie mit ihrem ganzen natürlichen und übernatürlichen Sein und Leben angehören nach dem Worte des Apostels: Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.

1376 Dieser Umstand in Verbindung mit dem anderen, daß Christus der Welt die höchste Vollendung gibt hinsichtlich der Verherrlichung Gottes einer- und der Welt selbst andererseits und darum, auch abgesehen von der Erlösung, einen angemessenen und höchst wichtigen Platz im Reiche Gottes einnimmt,

legt die Frage nahe, in welcher Weise im göttlichen Weltplan die Vorherbestimmung Christi sich zu der Vorherbestimmung der Creaturen, resp. die Vorherbestimmung Christi überhaupt zu seiner Vorherbestimmung als Erlöser der Menschheit verhalte. Diese Frage wurde seit dem 13. Jahrh. in der Form gestellt: ob in der göttlichen Prädestination das künftige Dasein Christi mit Rücksicht und auf Grund der Voraussicht der Sünde Adams und der hieraus entstehenden Nothwendigkeit der Erlösung, oder unabhängig von dieser Voraussicht beschlossen worden sei. In der ersteren Annahme mußte man sagen, daß kraft des thatsächlichen göttlichen Beschlusses der Logos nicht Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte; in der zweiten Annahme hätte die Menschwerdung auf alle Fälle stattgefunden. Mit der Lösung dieser Frage ging dann Hand in Hand die Lösung der weiteren Frage: ob die Gnade der Engel und des Urstandes um Christi willen von Gott verliehen worden sei, so daß Christus nicht bloß der Vollender der Gnade und Glorie der Engel, sondern auch Prinzip der ersten Verleihung derselben sei.

Die hl. Schrift enthält zur Lösung dieser Fragen nichts, was dieselben förmlich ent- 1377
schiede. Einerseits gibt sie positiv die Rettung der sündigen Menschheit als Zweck der Incarnation an, ohne jedoch diese als den adäquaten Zweck hinzustellen, da sie auch die höchste Vollendung aller Dinge darunter begreift. Andererseits aber sind alle Stellen, welche für die absolute Intention angeführt werden, derart, daß sie nur beweisfähig gemacht werden durch eine mehr oder minder freie Interpretation der Texte oder durch Consequenzen aus der in ihnen angedeuteten Stellung Christi als des Erstgeborenen und des Hauptes der Schöpfung, kraft deren Christus nach Col. 1, 18 „in Allem den Vorrang hat". Am bestimmtesten spricht noch dafür die typische Bedeutung Adams (Röm. 5, 13), welche besonders mit Rücksicht auf die vom Apostel (Hebr. 2) gegebene typische Deutung von Psalm 8, sowie auf die typische Bedeutung der Ehe Adams (Eph. 5, 31 f.) auch auf Adam vor der Sünde zu beziehen ist. Die hh. Väter (vgl. das betr. Material sehr reichlich bei *Thomassin* l. 2 c. 6 ff., der energisch die bedingte Prädestination vertheidigt) reden durchweg bloß von der Veranlassung der Incarnation durch die Sünde und äußern sich auch wiederholt ausdrücklich dahin, daß Christus ohne das durch die Sünde geschaffene Bedürfniß nicht Mensch geworden sein würde. Indeß braucht man diese Aeußerungen nicht zu pressen, und man darf das auch schon deßhalb nicht, weil dieselben streng genommen besagen würden, daß ohne die Sünde die Incarnation völlig zwecklos und unangemessen gewesen sein würde, was, weil ganz absurd, den VV. nicht zugemuthet werden kann. Auch ist zu beachten, daß derartige Aeußerungen der VV. weder auf einer allseitigen Erwägung des Fragepunktes beruhen noch eine allseitige Lösung geben wollen. Sie haben vielmehr die praktische Tendenz, die Menschwerdung des Sohnes Gottes als eine aus freier Liebe hervorgegangene darzustellen, indem von seiner Seite kein Bedürfniß derselben vorhanden gewesen, das Bedürfniß vielmehr ganz auf unserer Seite bestanden habe. Die Betonung dieses Umstandes war nicht nur zur Erweckung der schuldigen Dankbarkeit in den Gläubigen, sondern auch gegenüber den Heiden und Arianern zur Wahrung der Würde der göttlichen Person von besonderer Bedeutung, und wurde eben deßhalb auch in das gegen die Arianer aufgestellte nicänische Symbolum aufgenommen. Ueberdieß fassen die VV. hier die Menschwerdung in concreto als Herabsteigen in die Niedrigkeit des gefallenen Menschen, ohne die Frage über die Menschwerdung an sich davon abzulösen. Dagegen können nur sehr vereinzelte Stellen der VV. angeführt werden, welche mit einigem Scheine für die unbedingte Intention der Menschwerdung sprechen (so bes. *Iren.* l. 3 c. 22 n. 3, s. jedoch dagegen l. 5 c. 14 n. 1; *Cyr. Alex.* thesaur. ass. 15 tom. 5 pag. 172—175) und bestimmter *Tert.* de resurr. carnis cap. 6, wo er davon redet, daß dem Schöpfer bei der Bildung des ersten Menschen Christus als Ideal des letzteren vorgeschwebt habe (s. oben B. III. n. 362). Auf die unbedingte Intention wies zuerst hin

Rupert. Tuit., dann im Anfang der Scholastik *Albert. M.* (in 3 d. 20), während der gewöhnlich ebenfalls dafür citirte *Alex. Hal.* (3 p. q. 3 m. 13) bloß lehrte, daß die Incarnation ohne Erlösung immerhin sehr angemessen gewesen sein würde. Dieses erkannten auch die hh. *Bonav.* und *Thom.* an, während beide im Hinblicke auf die Redeweise von Schrift und Tradition der bedingten Intention den Vorzug gaben. Eine energische und rückhaltlose Durchführung fand die absolute Intention erst durch Skotus (in 3 dist. 3 u. 19 in beiden Commentaren Oxon. u. Reportt.), aber in ziemlich willkürlicher Weise und ohne Hervorhebung der tieferen Momente, welche man später dafür geltend gemacht hat; insbes. gründete Skotus die absolute Prädestination Christi keineswegs darauf, daß durch sie erst ein unendlich werthvoller Cult Gottes möglich werde, und er suborbinirt überdieß die Prädestination der Seele Christi zur hypostatischen Union der Prädestination derselben zu dem höchsten Grade der gloria creata, zu welcher sie durch die hyp. Union disponirt worden sei. Weit besser wurde diese Lehre später vertreten durch die hh. Bernardin v. Siena und Franz v. Sales (amour de Dieu l. 2 chap. 4), und bes. eingehend von Suarez (de inc. t. I. disp. 5), während die große Mehrzahl der TT. mit den Thomisten an der durch die Erbsünde bedingten Intention festhielt. Jedoch haben manche Thomisten, bes. *Salmant.* (zu 3 p. q. 1 a. 3), *Gonet* (disp. 5), *Phil. a St. Trin.* und neuerdings v. Schäzler (Menschw. § 236 f.) im Anschluß an mannigfache Aeußerungen des hl. Thomas der letzteren Lehre eine solche Fassung gegeben, daß die derselben von den Skotisten vorgeworfenen speculativen Nachtheile beseitigt werden und die speculativen Vortheile der skotistischen Ansicht auch in ihr zur Geltung kommen. Jene Nachtheile waren, daß, wenn das Dasein Christi durch die Sünde bedingt wäre, Christus ein bloßes bonum occasionatum et bono minori (nämlich dem Heile der Menschen) subordinatum sein würde, während er doch ein um seinetwegen und zwar mehr, als Alles außer ihm, liebenswürdiges Gut sei. Die erwähnten Vortheile aber bestanden darin, daß im Falle der absoluten Prädestination Christus von vorn herein und schlechthin als das edelste und wichtigste Glied und als Endziel der ganzen Schöpfung, sowie als Haupt und Vorbild aller Prädestinirten, m. E. W. als primogenitus omnis creaturae erscheint. Die Ausgleichung beider Momente suchte man darin, daß 1) im schöpferischen Rathschluß Gottes die Menschheit und Christus wie Leib und Haupt in organischer Einheit und Wechselbeziehung zusammengefaßt gewesen, daß also die zu erlösende Menschheit bloß als finis *cui*, besser als finis *utilitatis*, Christi, der erlösende Christus aber in sich selbst als finis *qui* oder *cujus gratia*, d. h. als finis simpliciter, der zu erlösenden Menschheit und der ganzen Schöpfung geschaffen worden, und daß 2) die die Erlösung bedingende Sünde als eine im Schöpfungsplane Gottes vorgesehene und geordnete Voraussetzung für die mit und in der Erlösung durch Christus zu vollziehende höchste Vollendung der Welt anzusehen sei, mithin auch zwischen der Existenz Christi und der Existenz der Sünde ebenfalls eine organische Wechselbeziehung bestehe. Vgl. über die Geschichte und Würdigung der Controverse auch Kleutgen Abh. 12 Cap. 3 § 3.

1378 Es ist sehr schwer, allen bei der Lösung der obigen Frage ins Spiel kommenden Momenten Rechnung zu tragen, und alle Einseitigkeit wie alle Mißdeutungen zu vermeiden. Wir begnügen uns damit, salvo meliori folgende Gesichtspunkte hervorzuheben.

1) Im Hinblick auf die Redeweise der hl. Schrift und der Tradition läßt sich kaum oder gar nicht annehmen, daß im Weltplane Gottes die Bestimmung Christi, Erlöser der Menschen aus der Sünde zu sein, bloß de consequenti und per accidens zu der seine Existenz begründenden schöpferischen Idee hinzugetreten sei; vielmehr scheint jene Bestimmung von vornherein in der schöpferischen Idee so eingeschlossen, daß Christus nicht abstrakt als Christus, sondern konkret als Jesus Christus den Inhalt der Idee Christi bildete, und daß insofern die Voraussetzungen der Erlösung auch als Bedingungen für das Dasein Christi zu betrachten sind.

1379 2. Um dieses festzuhalten, ist es aber nicht nothwendig, ja nicht einmal

statthaft, anzunehmen, Christus sei von Gott schlechthin als Mittel bloß für den Zweck der Erlösung, nicht für den Zweck der höheren Vollendung, und bloß aus Liebe zu den Menschen, nicht aus Liebe zu sich selbst und zu Christus gewollt. Vielmehr muß man sagen: die Bestimmung Christi zur Erlösung bilde gerade insofern ein wesentliches Moment in der konkreten Idee Christi, als die Vollendung der Welt durch Christus als Erlöser, wie für die Welt, so auch für Gott und Christus eine glorreichere ist, denn die Vollendung durch Christus schlechthin. Denn gerade durch die Wirkung und die Form der Erlösung werden in der allseitigsten und großartigsten Weise die Attribute Gottes, insbesondere seine Macht und Heiligkeit und seine Liebe und Barmherzigkeit gegen die Geschöpfe, offenbart. Deßgleichen ist die Herrlichkeit Christi selbst eine größere dort, wo er als Sieger über die Sünde, als barmherziger und machtvoller Befreier aus dem Sündenelend und als Vollzieher des vollkommensten Opfers auftritt.

3. Ebensowenig muß oder darf man die Bestimmung Christi zur Er- 1380
lösung der Menschen so auffassen, als ob darum Christus bloß gelegentlich und nachträglich in den Weltplan Gottes aufgenommen worden wäre; dieß würde nur dann der Fall sein, wenn Gott bei der Feststellung des Weltplanes den Sündenfall nicht vorausgesehen und mit in Anschlag gebracht, resp. die Zulassung der Sünde nicht ebenfalls in seinen Weltplan aufgenommen hätte. Vielmehr ist anzunehmen, daß Gott, wie er überhaupt die Sünde nur zuläßt, um sie in irgend welcher Weise zum Guten zu wenden, so insbesondere die Sünde Adams u. A. gerade darum zugelassen, weil ihm dadurch Gelegenheit geboten wurde, der allgemeinen Sünde gegenüber in Christus desto glänzender seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu offenbaren und in der Besiegung der Sünde durch das Opfer Christi die großartigste Verherrlichung seiner Majestät zu gewinnen. So gehörte die Zulassung der Sünde auch mit zur Vorbereitung des Reiches Christi selbst, inwiefern dadurch Christo Gelegenheit geboten wurde, seine Macht nach allen Seiten hin in der glänzendsten Weise zu bethätigen.

4. Dieß vorausgesetzt, fordert die Bedingtheit der Existenz Christi durch 1381
die Zulassung der Sünde keineswegs, daß der göttliche Rathschluß der Production Christi den Rathschluß der Erschaffung der Engel und Menschen als in sich abgeschlossen voraussetze und sich einfach daran anschließe, ohne ihn zu beherrschen und zu beeinflussen. Vielmehr ist es durchaus statthaft und sachgemäß, den ersteren in innigster Wechselbeziehung zu letzterem in Einem Rathschlusse verbunden zu denken, in welchem Christus ebenso primär gewollt wird, wie die Creaturen, und durch welchen die Creaturen ebenso zur Ehre Christi als Elemente seines Reiches erschaffen werden, als Christus zu deren höchster Vollendung resp. Erlösung hervorgebracht wird. Weil nämlich Gott die einzelnen Wesen der Welt nur erschafft und ordnet als Glieder des Weltganzen und folglich mit Rücksicht auf das Ganze, in diesem Ganzen aber Christo als dem Haupte, und mithin als dem wichtigsten Theile, der erste Platz angewiesen werden muß: so können und müssen alle Glieder in ihrer Erschaffung in demjenigen Verhältniß zu Christus gewollt und in dasjenige Verhältniß zu ihm gesetzt werden, welches seiner Herrlichkeit und Würde entspricht. Weil aber Christus vermöge dieser Herrlichkeit und Würde im Range

das höchste Glied der Welt und der Herr aller Creaturen ist: so ist er auch in der Intention Gottes, als „das Bild Gottes schlechthin, der Erstgeborene aller Creatur, in welchem Alles geschaffen ist“ (Col. 1, 16), weil und in wiefern nämlich alles durch seine Gottheit Geschaffene auf und für seine Menschheit geschaffen ist.

1382 5. Wenn aber Christus bereits im Schöpfungsplane Gottes als Haupt der Welt intendirt war, dann ist auch anzunehmen, daß von Anfang an alle Gnaden der Engel und Menschen in Beziehung auf Christus oder um Christi willen verliehen worden seien: zunächst in dem Sinne, daß die Creaturen durch diese Gnaden zu würdigen Gliedern des Reiches Christi, gleichsam zu seinem königlichen Hofstaate gemacht werden sollten; dann aber auch in dem Sinne, daß diese Gnaden den Creaturen als Gliedern des Leibes Christi auf Grund und in Folge der ihnen selbst aus der Gemeinschaft mit dem Haupte erwachsenden Würde verliehen wurden. In beiden Beziehungen, namentlich in letzterer, erscheint Christus auch als Prinzip dieser Gnaden. Schwieriger ist es freilich anzunehmen, daß Christus auch durch sein Verdienst, namentlich durch sein Opferverdienst, Prinzip der Urgnade der Engel und Menschen sei. Indeß ist es keineswegs evident, daß diese Annahme mit der Bedingtheit der Incarnation und des Opfertodes durch die Sünde sich nicht vereinigen lasse, zumal weil dieselben Schwierigkeiten auch gegen die Typik der vorsündlichen Schöpfung vorgebracht werden könnten.

1383 6. Die im Erschaffungsakte und der schöpferischen Idee enthaltene Beziehung der ersten Schöpfung auf Christus ist in der hl. Schrift klar ausgesprochen in der vom Apostel ausgesprochenen Typik Adams und seiner Ehe (Hebr. 2 u. Eph. 5). Denn diese Typik wird eben an die Erschaffung Adams zum Bilde Gottes und an die Erschaffung der Eva aus der Seite Adams geknüpft, so zwar, daß, wie Tertullian treffend hervorhebt, die göttliche Idee Christi und seiner Vermählung mit der Kirche wie das Bild eines Originals und Ideals der Bildung Adams und Evas zu Grunde lag. Weil auf die ganze Herrlichkeit Adams Bezug nehmend, umfaßt diese Typik auch die übernatürliche Ausstattung Adams und in Folge dessen auch die übernatürliche Fruchtbarkeit seiner Ehe, sowie die Eigenschaft der Gnade Adams als einer in ihm dem ganzen Geschlechte verliehenen Gnade, womit hinwiederum die negative Typik des gefallenen Adam (Röm. 5, 13) zusammenhängt. Wenn aber überhaupt die Typik Adams in Bezug auf Christus eine ursprüngliche Zweckbeziehung Adams auf Christus und eine ideelle Abhängigkeit seines Seins und seiner Ausstattung von Christus einschließt: dann muß diese Abhängigkeit speziell bez. der Gnade Adams sich so gestalten, daß letztere ein auf Grund der Gemeinschaft Adams mit Christus verliehenes Gut bildete; und noch spezieller muß sie bez. des universalen Charakters der Gnade Adams so aufgefaßt werden, daß dieser Charakter, wie er spezifisches Vorbild der Universalität der Gnade Christi war, so auch formell den Rathschluß Gottes, dem Geschlechte in Christus ein wesenhaftes übernatürliches Haupt zu geben, voraussetzte und ebenso als Vorbedingung wie als Vorzeichen der universalen Gnadenwirksamkeit Christi dienen sollte.

1384 7. Dieses typische Verhältniß der ersten Schöpfung erstreckt sich aber auf Christus nicht abstrakt, ohne Rücksicht auf seinen Leidenstod, sondern

ganz konkret auf Christus als denjenigen, der durch seinen Opfertod das Heil und die Vollendung der Menschheit begründen sollte; denn in diesem konkreten Sinne verstand die Kirche von jeher die vom Apostel Eph. 5 aufgestellte Typik der Ehe Adams und speziell des Ursprungs Eva's aus der Seite des schlafenden Adam. Daraus ergibt sich, daß die Typik Adams und die damit in Verbindung stehende primäre Intention Christi keineswegs dazu nöthigt oder berechtigt, mit den Skotisten die ursprüngliche schöpferische Intention Gottes auf einen leidenslosen Christus gerichtet zu denken. Vielmehr ist in concreto der durch sein Kreuz in sich selbst vollendete und die Welt vollendende Christus als Inhalt der ursprünglichen schöpferischen Intention Gottes zu denken, wie auch das Kreuzesopfer Christi nicht bloß mit den Skotisten als Arznei für den Sünder, sondern zugleich als die konkrete Form der höchsten Vollendung der Welt und der höchsten Offenbarung Gottes in der Welt intendirt ist. Als solche erscheint das Kreuzopfer namentlich insofern, als die Vergießung des Herzblutes Christi der vollkommenste Reflex der Ergießung des heiligen Geistes aus dem Herzen des Logos ist.

Hiernach ist die skotistische Fassung, so sehr sie die Architektonik des göttlichen Welt- 1385
planes betonen will, doch eben deßhalb unbefriedigend, weil sie nicht ebenso die organische Wechselbeziehung der Glieder jenes Planes, wie die Unterordnung der unvollkommenen Glieder unter die vollkommenen in's Auge faßte. Aber andererseits sollten diejenigen, welche in unserer Frage Alles gesagt zu haben glauben, wenn sie die Bedingtheit der Prädestination Christi aus Schrift und VV. nachgewiesen, bedenken, daß dieß nur ein Stück der Wahrheit, nicht die ganze Wahrheit ist. Das vollere und tiefere Verständniß verlangt, daß man den göttlichen Weltplan nicht bloß in der Form der Sorge eines Königs für das Wohl seiner Untergebenen, sondern in seiner schöpferischen universalen Architektonik betrachte (s. B. II n. 603) und in der geistigen wie in der sinnlichen Welt die Sonne derselben nicht bloß in ihrem Einflusse auf die Erde, sondern auch in sich selbst und nach ihrer Stellung im Universum würdige.

Zweite Abtheilung.

Die hierarchischen Aemter des Erlösers und deren Funktionen.

§ 268. Die Aemter des Erlösers im Allgemeinen.

I. Begriff und allgemeiner Charakter der Aemter Christi. 1386
Unter den Aemtern (officia, munera resp. pontificia, ἀρχαί, λειτουργίαι, οἰκονομίαι) des Erlösers versteht man 1) die nach Analogie der öffentlichen Aemter in der menschlichen Gesellschaft aufgefaßten Berufungen und Vollmachten des Erlösers zu denjenigen Funktionen, welche die ganze und volle Verwirklichung des Zweckes der Erlösung, insbesondere die Begründung, Ausgestaltung und Vollendung des übernatürlichen Reiches Gottes herbeiführen können und sollen. So gefaßt, sind die Aemter Christi nichts anders als der Inbegriff derjenigen Funktionen, die seiner Stellung als Haupt entsprechen, und dieselben unterscheiden sich mithin wesentlich von den gleichnamigen Funktionen der einfachen Glieder des Reiches, des Volkes oder der Gemeinde Gottes. Diese Aemter sind 2) auch wahre Beamtungen oder Bedienungen (ministeria, διακονίαι), inwiefern dieselben im Auftrag und Dienste, sowie in der Vollmacht und Kraft eines Höheren, nämlich Gottes, und zum allgemeinen Nutzen einer untergebenen Gemeinde geübt werden. In

dieser Hinsicht entsprechen die Aemter Christi seiner Stellung als Mittler und unterscheiden sich auch von denjenigen Funktionen, welche göttlichen Personen in ihrer Gottheit zustehen können. Sie gehen aber 3) über den Begriff einer einfachen Beamtung insofern hinaus, als Christus im Reiche Gottes nicht einfacher Unterthan, sondern der persönlichen Würde nach mit Gott coordinirt, darum gegenüber seinen Untergebenen deren Herr ist und mithin nicht, wie Moses und Aaron, einfach als Diener im Reiche oder Hause Gottes waltet, sondern als Sohn und Erbe Gottes, sowie als Erbauer des Hauses, über dem Hause steht und darin als in seinem eigenen Hause waltet (Hebr. 3, 1 f. u. 10, 21). Wie deßhalb alle Aemter Christi einen eminent herrschaftlichen oder königlichen Charakter haben, so haben sie zugleich sämmtlich als Aemter in dem übernatürlichen Reiche Gottes 4) im Gegensatze zu allen profanen Aemtern einen heiligen, hierarchischen oder priesterlichen Charakter. Denn das Reich Gottes, worauf sie sich beziehen, ist als solches ein heiliges Reich, und wie daher ihre Funktionen die Heiligung der Creatur, die Hinführung derselben zu Gott und die Heiligung des Namens Gottes bezwecken, so werden sie auch nur kraft der Heiligkeit der Person ihres Trägers geübt. Insbesondere redet man daher bei Christus von einem königlichen Priesteramt, um sein Priesteramt von dem knechtischen des A. T. und überhaupt von dem der bloßen Creaturen zu unterscheiden; ebenso aber auch von einem priesterlichen Königsamt, um sein Königsamt von jedem irdischen Königthume zu unterscheiden. — Der Ausdruck „hierarchisches Amt" bezeichnet übrigens, je nachdem man den Nachdruck auf ἀρχή oder ἱερόν legt, ebensowohl das öffentliche Amt im Reiche Gottes im Gegensatz zu den Berufungen der einfachen Glieder, wie den heiligen Charakter dieses Amtes. Darum wird derselbe besonders gebraucht, um die öffentlichen mittlerischen Aemter Christi und seiner Stellvertreter von den ebenfalls heiligen Aemtern des zum Reiche Gottes gehörigen Volkes oder der Gemeinde Gottes als bloß laikalen Aemtern zu unterscheiden.

1387 II. Spezifikation der Aemter. Wenn man nach jedem Momente in der Wirkung oder der Form der Funktionen Christi oder gar nach jeder beliebigen menschlichen Analogie die Aemter Christi unterscheiden, resp. aus jeder speziellen Bezeichnung, welche die hl. Schrift Christo in Bezug auf seine Wirksamkeit beilegt, ein Amt herausconstruiren wollte: so würde man die Zahl der Aemter Christi in's Unendliche vervielfältigen können, aber damit auch Einheit und Ordnung in der Auffassung derselben verlieren. Der ganze Umfang der Aemter Christi wird vollkommen umspannt und zugleich in zweckmäßige Ordnung gebracht, wenn man dieselben auf drei zurückführt, nämlich: auf das prophetisch-apostolische Lehramt, das königliche Priesteramt und das priesterliche Königsamt, denen die drei hierarchischen Funktionen des sacra docere, sacra dare et facere und ad sacra ducere et perducere entsprechen. Denn zunächst 1) erschöpfen diese drei Aemter die Heilsbedürfnisse der Menschen, die auf Belehrung, rechtfertigende und heiligende Gnade, Leitung und Schutz in dem Streben nach dem ewigen Heile gerichtet sind. Sodann 2) entsprechen sie den Grundbedingungen des durch Christus herzustellenden Reiches Gottes, der Einladung und Unterweisung der zu Gliedern dieses Reiches berufenen Menschen,

der Erzeugung und würdigen Ausstattung dieser Glieder und der die Vollendung des Reiches herbeiführenden Regierung. Ferner 3) entsprechen sie der beide Gesichtspunkte umfassenden Idee des Bundes der Menschen mit Gott, der Verkündigung des Inhaltes und der Bedingungen dieses Bundes, seiner Begründung und Vollziehung und der Fürsorge für dessen vollkommene Beobachtung und Ausführung. Uebrigens 4) entsprechen sie auch cumulativ den erwähnten drei Gestalten der übernatürlichen Ordnung oder der „Gemeinschaft der Heiligen“, sowie den correlativen konkreten Bezeichnungen derselben, nämlich: das Lehramt der Berufung zum Heile resp. der ecclesia (עֵדָה = coetus convocatus), das Königsamt dem Reiche Gottes, das Priesteramt dem Bunde mit Gott, resp. dem Bundesvolke oder dem Volke Gottes schlechthin. Deßgleichen 5) entsprechen sie einerseits den Hauptakten des übernatürlichen Lebens der Menschen, dem Glauben, der Liebe und der Hoffnung, sowie andererseits der dreifachen Stellung Christi zu den Menschen als Grund- und Eckstein, als Haupt und als Weinstock. 6) Eben diese drei Aemter Christi waren denn auch im Alten Bunde durch die drei wichtigsten amtlichen Institutionen vorgebildet, und reflektiren sich wiederum in den von Christus ausgehenden Aemtern der seine Mission auf Erden fortsetzenden und ausführenden Organe der Kirche, obgleich beide Aemterklassen wegen ihrer relativen Unvollkommenheit und ihrer Abhängigkeit von Christus nicht vollständig dieselben Namen führen, wie die betr. Aemter Christi selbst.

Vgl. hiezu *Cat. Rom.* p. I. Alles Uebrige, was man sonst noch als Aemter Christi 1388
aufführt, sind nur verschiedene Namen für einzelne Functionen, Charaktere oder Wirkungen eines dieser Aemter oder aller zusammen, resp. neue analoge oder bildliche Bezeichnungen für dieselben. So bedeutet z. B. „Seelenarzt“ die ganze Wirksamkeit des Erlösers unter dem besonderen Gesichtspunkte der Heilung der menschlichen Gebrechen. Ebenso begreift „Seelenhirt“ bei Christus wie bei seinen Stellvertretern die Wirksamkeit aller Aemter in sich, inwiefern dieselbe aus liebevoller hingebender Fürsorge für die Menschen hervorgeht und auf deren Seelenheil gerichtet ist; daher umfaßt der Ausdruck „Hirt“ namentlich im Munde Christi selbst nicht nur die Leitung der Schafe, sondern auch die Speisung mit Wahrheit und Gnade, sowie die Hingebung seines Lebens für die Schafe. In speziellem Sinne = „Bischof der Seelen“ wird der Ausdruck allerdings meist auf das königliche Amt bezogen, welches er unter einer besonderen Schattirung, aber eben darum auch wieder nicht adäquat darstellt, indem er von der Herrlichkeit und Macht des Königs, sowie von dem Richteramte desselben abstrahirt. — „Fürsprecher“ = advocatus bezeichnet nur ein Moment des Priesteramtes. — „Prophet“ und „Apostel“ (Hebr. 3, 1) sind ebenso wie „Zeuge“ zunächst auf das Lehramt zu beziehen, welches sie näher als ein übernatürliches, auf göttlicher Inspiration und Sendung beruhendes Lehramt charakterisiren. Zugleich können jedoch diese beiden Ausdrücke bei Christus, wie bei Moses, alle Aemter zusammen bezeichnen, inwiefern sie alle auf göttlicher Mission beruhen, und die göttliche Mission schlechthin alle drei Aemter in sich begreift. — Ueberhaupt sind bei Christus die Namen wie die Funktionen der drei Aemter nicht so auseinander zu halten, daß sie nicht wechselseitig ineinander überspielten, wie unten sich näher ergeben wird.

In der hl. Schrift findet sich eine förmliche Zusammenstellung der drei Aemter 1389
Christi nicht. Einzeln sind sie aber sämmtlich schon in den Prophezeihungen des A. Test. ausgesprochen, nicht bloß durch Angabe der Funktionen, sondern auch durch förmliche Amtsbezeichnungen: zuerst das Prophetenamt von Moses (Deut. 18, 15—18) — dann das königliche Amt unter diesem und verschiedenen verwandten Namen (Fürst, Führer, Hirt) in den Psalmen und Propheten; — mit dem Königthum wird endlich an zwei Stellen (Ps. 109, 5 und offenbar hieran anknüpfend Zach. 6, 13; vgl. 3, 14) auch das Priesteramt ausdrücklich verbunden. Im N. Test. werden die Aemter Christi ex professo behan-

delt im Hebräerbriefe in Gegenüberstellung mit den betr. alttestamentlichen Aemtern, und zwar vorzüglich das hier zuerst, und auch nur hier unter seinem eigenen Namen, erwähnte Priesteramt, und daneben das Lehramt unter dem Namen des Apostolates (3, 1), unter welchem Christus bes. dem Prophetenamt des Moses gegenübergestellt wird. Das Königthum Christi ist hier als Amt theils schon in dem Apostolat Christi (der überhaupt eine Stellvertretung Gottes bezeichnet), theils in der Charakteristik seines Priesterthums als eines durch Melchisedek vorgebildeten königlichen Priesterthums einbegriffen; theils wird es durch den ἀρχηγὸς σωτηρίας (2, 10) resp. durch „den großen Hirten der Seelen" (13, 20) charakterisirt. In dem durch den letzteren Namen angedeuteten Charakter ist das königliche Amt Christi Vorbild des seine Stelle vertretenden kirchlichen Amtes, wie denn auch gerade der erste stellvertretende Oberhirt der Kirche Christum zugleich „Hirt und Bischof unserer Seelen" nennt (I Petr. 2, 25: conversi estis nunc ad pastorem et episcopum animarum vestrarum). — Hinsichtlich ihrer Wirkungen und der betr. Heilsbedürfnisse der Menschen werden die drei Aemter angedeutet I Cor. 1, 30, wo es von Christus heißt: qui factus est nobis sapientia a Deo — et justitia et sanctificatio — et redemptio; unter redemptio ist nämlich hier nicht die ebenfalls in der Entsündigung und Heiligung wirksame Erlösungsthat, sondern die effektive Hinausführung aus dem Uebel und die Hinführung zum ewigen Ziele zu verstehen, welche dem königlichen Amte Christi in ähnlicher Weise zufällt, wie im A. Test. den Fürsten und Königen Israels die Befreiung von den äußeren Feinden und die Förderung der zeitlichen Wohlfahrt des Volkes zufielen. — Die Beziehung der drei Aemter aber auf das durch Christus gegründete Reich Gottes resp. auf den durch ihn geschlossenen Bund mit Gott spricht sich sehr schön aus in dem von Christus den Aposteln — als den zur Ausführung seiner Mission berufenen Organen — ertheilten Auftrage Matth. 28, 20: Euntes *docete* omnes gentes — *baptizantes* eos . . . — et *docete eos servare,* quaecumque mandavi vobis.

1390 Was die Vereinigung aller drei Aemter in der Einen Person Christi betrifft: so ist oft die Bemerkung gemacht worden, und bez. der Vereinigung des Priester- und Königsamtes weist die hl. Schrift selbst darauf hin, daß vor Christus in dem alttestamentlichen Gottesreiche jene Aemter nicht in Einer Person resp. Einem Institute vereinigt gewesen, und daß darum jene Vereinigung Christo ganz eigenthümlich ist. Indeß muß diese Theilung der Gewalten im A. T. cum grano salis verstanden werden, da auch hier mehrfach eine Vereinigung derselben bestand. Zunächst waren alle drei Aemter vereinigt in Moses, dem „Mittler des alten Bundes", dessen Prophetenthum sich als ein Apostolat darstellt, das mit allen zur Gründung der alten Reichsordnung nothwendigen Vollmachten ausgestattet war; denn er war zugleich in eminenter Weise prophetischer Lehrer, Priester und Fürst oder Führer des Volkes Gottes. Ebenso erscheinen Lehramt, Priesteramt und das Amt der Leitung in rein religiösen Angelegenheiten dauernd vereinigt in dem Aaronischen Hohepriesterthum. Das später neben dem Hohepriesterthum selbständig auftretende prophetische Amt weist nur darauf hin, daß das ordentliche Lehramt des Hohepriesters nicht die ganze Fülle der göttlichen Wahrheit und Lehre in sich beschloß. Während aber dieses Prophetenthum neben dem ordentlichen Priesterthum eine förmlich hierarchische Funktion besaß und zuweilen auch priesterliche und gesetzgeberische Vollmachten mit sich führte: hatte das ebenfalls neben dem Priesterthum in verschiedenen Formen (Heerführer — Richter — Königthum) auftretende Regierungsamt unmittelbar nur eine weltliche Funktion, die jedoch ebenfalls ein Typus der hierarchischen Regierungsgewalt Christi war. Speziell das Königthum hatte überdies auch in sich selbst insofern einen hierarchischen Charakter, als die Könige, durch besondere Berufung und Weihe von Gott zu Repräsentanten seiner Herrschaft über sein heiliges Volk eingesetzt, besonders den Beruf hatten, in diesem Volke den Cult Gottes zu fördern und zu schützen und durch Erbauung und Hut des Tempels das Reich Gottes in Israel zu consolidiren und äußerlich zu vollenden. In dieser Mission lag sogar auch eine gewisse priesterliche Vollmacht, wie denn Zach. 7, 12 die Verbindung des Priesterthums mit dem Königthum in Christus mit Bezug auf dessen Tempelbau und daher im Rückblick auf David und Salomon angekündigt wird. Jene priesterliche Vollmacht bezog sich zwar nicht auf den persönlichen Altardienst, namentlich den Sühnopferdienst; sie bekundete sich aber in sehr erhabener Weise darin, daß bei der Tempelweihe Salomon das Weihegebet sprach und das Volk segnete (3 Kön. 8). Man kann darauf auch beziehen, daß schon David,

nach der Uebertragung der Bundeslade „in seine Stadt", „das Volk im Namen des Herrn der Heerschaaren segnete", nachdem er Brand= und Friedopfer dargebracht (2 Kön. 6, 18), d. h. durch die Priester in seinem Namen hatte darbringen lassen, aber nicht bloß wie das Volk, welches nach dem Opfer vom Priester sich segnen ließ, sondern so, daß die Priester in seinem Dienste als Glieder des von ihm beherrschten Volkes Gottes handelten. (Vgl. Grimm, Leben Jesu II S. 156 ff., der jedoch etwas zu viel heranzuziehen scheint.) Da überdieß die Hauptrepräsentanten des Königthums, David und Salomon, in eminenter Weise Propheten waren, so waren in ihnen alle drei Aemter vereinigt. — Auf diese Weise findet sich sogar eine dreifache Vereinigung der drei Aemter im A. B., so zwar, daß in Moses und theilweise in späteren Propheten das Prophetenthum, in Aaron und seinen Nachfolgern das Priesterthum, in David und Salomon das Königthum den Grundstock derselben bildete. — Die formelle Weissagung der Verbindung der früher getheilten Aemter in Christus bezieht sich zunächst auf diejenigen beiden Aemter, welche bei Zach. 4 u. 6 durch die zwei Oelbäume und die zwei Kronen versinnbildet werden, nämlich das Priesteramt und das Königsamt; denn die Scheidung dieser beiden Aemter gab dem Volke Gottes zwei nebeneinanderstehende und beziehungsweise wechselseitig untergeordnete oberste Häupter seines socialen Organismus, was die Unvollkommenheit sowohl dieser Aemter selbst als des Zustandes des damaligen Reiches Gottes deutlich zur Anschauung brachte. Und zwar wird einerseits Ps. 109, 5 vorhergesagt die Vereinigung des Priesterthums mit dem durch David und Salomon vorgebildeten Königthum Christi, wie sie in Melchisedech vorhanden gewesen, um sowohl die ganze Hoheit und Kraft des messianischen Königthums zu erklären, als auch dem knechtischen Aaronischen Priesterthum ein neues königliches Priesterthum gegenüberzustellen. Anderntheils wird Zach. 6, 12 ff. vorausgesagt die Vereinigung des Königthums mit dem durch den Hohepriester Josua vorgebildeten Hohepriesterthum Christi, wohl um zu zeigen, daß das damals untergegangene Davidische Königthum nur in dem Priesterthum Christi und durch dasselbe als geistliches Königthum (resp. auch als irdisches nur noch einmal in dem Priestergeschlechte der Maccabäer) wieder aufleben sollte.

III. Organisches Verhältniß der drei Aemter in Christus. 1391
Wie alle drei Aemter demselben letzten Zwecke untergeordnet sind, so stehen sie auch in innigster organischer Wechselbeziehung zu einander, indem sie einander bedingen, ergänzen und durchdringen. So bereitet das Lehramt vor auf die Wirksamkeit des Priesteramts, und dieses liefert hinwieder die Grundlage für die Ausübung des Königsamtes. — Das Lehramt ist dabei den beiden übrigen so untergeordnet, daß es nicht bloß in den Wirkungen derselben sein Ziel hat, sondern auch seine Funktionen darunter subsumirt werden können; denn als Mittheilung göttlicher Wahrheit gehört es zum Priesteramt, als Offenbarung und Geltendmachung des Gesetzes der Wahrheit und der Sitten gehört es zum Königsamt. Um so mehr ist es unter diese beiden Aemter zu subsumiren, weil es für sich allein nicht, wie diese beiden, die einheitliche und dauernde sociale Gliederung des Reiches Gottes repräsentirt, da der Lehrer nicht nothwendig als Haupt desselben aufzufassen ist. — Das Priesteramt ist recht eigentlich das centrale Amt, welches den beiden anderen ihre hierarchische Signatur gibt, und ohne welches die Lehre keine Wirkung, das königliche Amt keine Grundlage hätte. Es ist zugleich dasjenige Amt, welches per exc. einen mediatorischen, ministerialen und liturgischen (d. h. im Namen und zu Gunsten des Volkes — λαός, λεώς — wirkenden) Charakter hat, weil es ebensowohl in der Richtung auf Gott als in der Richtung auf die Menschen sich bethätigt, und wird daher auch oft schlechthin als munus mediatoris, ministerium und liturgia bezeichnet. — Das königliche Amt endlich ist die Vollendung der übrigen,

welche dasselbe bedingen und grundlegen. Wie es als hierarchisches Königsamt über die Erhaltung und Verwendung der Früchte der beiden anderen Aemter verfügt: so kann es auch nur durch beständige Intervention des Priesteramtes seinen spezifischen Zweck erreichen, gibt aber zugleich den spezifisch ihm entsprechenden priesterlichen Akten ihren vollendeten Charakter. Insbesondere ist nämlich das königliche Amt auch deßhalb die Vollendung der übrigen, weil in ihm Christus formell nächst Gott als das mit der eigenen Würde, Macht und Herrlichkeit Gottes bekleidete Haupt des Reiches Gottes auftritt, in welchem die ganze Herrlichkeit dieses Reiches beschlossen ist, von dem sie ausgeht und zu dem sie zurückfließt.

1392 IV. Verhältniß zu den gleichnamigen Aemtern des Alten Testamentes. 1) Der Unterschied der Aemter Christi von denen des A. B. beruht formell hauptsächlich darauf, daß die Aemter des A. B. unmittelbar und durch sich selbst bloß die Herstellung und Vollendung eines irdischen Bundesreiches Gottes bezielten und bewirkten, die Aemter Christi aber ein „geistliches und himmlisches" Bundesreich Gottes zum Gegenstande haben. Demgemäß werden insbesondere das Priesterthum und das Königthum, die beiderseits den einheitlichen und dauernden Organismus und darum den spezifischen Charakter des Reiches Gottes repräsentiren, gegenüber den alttestamentlichen „fleischlichen und irdischen" als geistliche und himmlische Aemter charakterisirt. Bezüglich des prophetischen Lehramtes hingegen trifft dieser Gegensatz nur relativ zu, insofern nämlich, als dasselbe das spezifische Gesetz des A. B. zum Gegenstande hatte, nicht aber, inwiefern es die dem alten und neuen Bunde gemeinschaftlichen Wahrheiten verkündigte, resp. Christum selbst und sein Reich vorausverkündigte; und so erscheinen die Propheten geradezu als Organe des Geistes Gottes und mit seiner Kraft ausgestattet, wenn auch nur zur Verkündigung der Wahrheit und des Willens Gottes. Wo und inwieweit aber die Aemter des A. B., besonders das Priesterthum, auf Wirkungen abzielten, welche dem geistlichen und himmlischen Bundesreiche Gottes angehören, bewirkten sie dieselben nur durch Anticipation der Wirksamkeit der Aemter Christi. — 2) Diesem Unterschied entsprechend war die Aehnlichkeit der Aemter des A. B. mit den Aemtern Christi, auf denen die Vorbildlichkeit der ersteren positiv beruht, nur eine sehr unvollkommene, und speziell bezüglich des Priesterthums und Königthums nur die des sinnlichen Symbols mit der geistigen Wahrheit, während das Prophetenthum zwar auch ein unvollkommenes, aber doch ebenfalls geistliches Vorbild Christi war. Näheres über den geistlichen und himmlischen Charakter der Aemter Christi und ihre Typen in den folg. §§.

1393 V. Verleihung der Aemter. Die Menschen, deren Aemter Vorbilder Christi waren, konnten nur durch besondere göttliche Berufung und Verleihung, welche wenigstens bei dem hohepriesterlichen und dem königlichen Amte äußerlich durch Salbung bekundet wurde, die Ehre und Vollmacht des Amtes erlangen (Hebr. 5, 4). Analog kann und muß man auch bei Christus als Menschen, als welcher er eben die Aemter ausüben sollte, von einer göttlichen Berufung und Verleihung sprechen. Diese war aber für ihn gegeben in seinem Ursprunge aus Gott (Hebr. 5, 5), d. h. einem Ursprung, der zugleich als eine Sendung des von Natur die göttliche Macht besitzenden

ewigen Sohnes Gottes in die Welt zur Ausübung der betr. Aemter, und als eine Ausrüstung des Menschen Christus durch Salbung mit dem Geiste Gottes gedacht werden muß. Dieselbe wesenhafte Salbung, welche Christus zum vollkommenen Ebenbilde Gottes oder zum Dominus sanctus und zum wesenhaften übernatürlichen Haupte und Mittler der Creatur und darum zum wesenhaften minister sacrorum machte, salbte ihn ebendadurch zum vollkommensten hierarchischen Lehrer, Priester und Könige, indem sie ihm mit der Würde und Vollmacht zugleich alle Eigenschaften verlieh, welche zur vollkommensten Ausübung dieser Aemter nothwendig waren. Insofern kann man sagen, der Name Christus sei nicht bloß Wesensname Christi, sondern eben deßhalb auch in eminenter Weise Amtsname.

Demnach muß man ferner sagen, Christus habe von seiner Geburt 1394
oder vielmehr von seiner Empfängniß an alle drei Aemter in vollkommenster Weise besessen. Wie er jedoch nicht von Anfang diese Aemter in vollem Umfange ausübte, und insbesondere seine verschiedenen Lebensstände auch eine verschiedene Form der Ausübung der Aemter bedingten: so kann man immerhin sagen: Christus sei erst später durch anderweitige Akte Gottes in das betr. Amt eingeführt oder auch zu demselben gesalbt oder geweiht worden — besonders dort, wo durch eine göttliche That der Beruf zu dem betr. Amte declarirt oder Christus in einen der Ausübung desselben entsprechenden Zustand eingeführt wurde. In diesem Sinne ist Christus bei seiner Taufe zu seinem öffentlichen Lehramte und zum sühnenden Priesterthum (vgl. Js. 42, 1 f.), in seiner Auferstehung zum Königsamte und zum königlichen Priesterthum gesalbt (vgl. Ps. 44, Ps. 2 u. Ps. 109, 1. 5).

Die hier erwähnte dreimalige „Salbung" Christi hat in Hinsicht auf dessen König- 1395
thum ihren Typus in der dreimaligen „Salbung" Davids. Die erste, eine wirkliche Salbung mit Oel, fand durch Samuel statt bei der radicalen Verleihung des Königsrechtes von Seiten Gottes (entsprechend der Salbung Christi mit der Gottheit), die zweite beim Antritt des Königthums über Juda (II Kön. 2, 4: et unxerunt eum in regem, entsprechend der Einführung Christi in seine öffentliche Thätigkeit), die dritte (das. 5, 4) beim Antritt des Königthums über Juda und Israel, nach welcher David sofort Sion eroberte, sich dort niederließ und die Bundeslade hinholte in seine Stadt (entsprechend der Auferstehung und Himmelfahrt Christi). In den beiden letzten Fällen wurde wohl kaum eine neue Salbung mit Oel vorgenommen; vielmehr wird hier nur die Einführung in das durch göttliche Salbung begründete Amt erzählt. — In Hinsicht auf das Priesterthum Christi lassen sich in der Weihe Aarons und seiner Nachfolger drei Momente aufweisen, welchen bei Christus drei analoge entsprechen: die Bekleidung mit den „goldenen" Gewändern — Investirung Christi mit der Gottheit; die Salbung mit dem heiligen Oele — Herabkunft des hl. Geistes am Jordan; Salbung mit dem Opferblut — Weihe Christi durch sein eigenes Opferblut, mit dem ausgerüstet er sein ewiges Priesteramt antritt. — Fast überall liest man, die geistliche Salbung Christi zu seinen drei Aemtern habe im A. B. ihr Vorbild gehabt in der Salbung der Propheten, Hohepriester und Könige mit sinnlichem Oel. Bezüglich der beiden letzteren ist dieß wahr; aber bez. der Propheten läßt sich eine Salbung derselben mit sinnlichem Oele nicht einmal als Ausnahme, geschweige als Regel, nachweisen. Die einzige Stelle, wo von der Salbung eines Propheten durch einen anderen die Rede, ist III Kön. 16, 19, wo Gott zu Elias sagt: Jehu . . . unges regem super Israel, Eliseum autem unges prophetam *pro te*. Während aber dieser Befehl bez. Jehu's durch Salbung mit Oel ausgeführt wurde (IV Kön. 9, 1), wurde er an Elisäus dadurch ausgeführt, daß Elias ihm seinen Mantel umhängte (III Kön. 19, 19). Das ungere bezeichnet also hier bloß eine sichtbare Weihe überhaupt; auch bedeutet das dabei verwandte Symbol nicht einmal, wie die Salbung mit Oel, direkt

und förmlich die Salbung mit dem Geiste Gottes, sondern nur die Bestellung des Elisäus zum Nachfolger und Stellvertreter des Elias (pro te) in dessen Amte, welches thatsächlich eben das prophetische war; und in diesem Sinne wird gegenwärtiger Vorgang, wie später das Zurücklassen des Mantels, von den VV. typisch auf die von Christus vollzogene Bestellung des hl. Petrus zu seinem Stellvertreter bezogen. Diese scheinbare Ausnahme bestätigt also eher die Regel, daß die Propheten als solche nicht mit sinnlichem Oele durch einen Anderen gesalbt wurden, sondern durch das Herabkommen des Geistes Gottes über sie, also ähnlich, wie die ihnen in ihrer Eigenschaft als Zeugen Gottes verwandten Apostel und die ersten Firmlinge des N. B. am Pfingsttage, und später die Martyrer zu ihrem blutigen Zeugnisse gesalbt wurden. (Vgl. Pontif. Rom. off. in coena Domini: unde unxisti sacerdotes, reges, *prophetas et martyres*.) In der That entspricht diese geistige Salbung der Propheten ebensowohl der Unmittelbarkeit ihrer Mission, kraft deren eben sie auch ursprünglich die sinnliche Salbung der Hohepriester (durch Moses) und Könige (bes. durch Samuel) zu vollziehen hatten, sowie dem Umstande, daß bei ihnen die Weihe nicht die Weihe eines ständigen Amtes war, dessen Funktionen durch dieselbe rechtskräftig werden sollten, sondern eine Berufung und Befähigung der Person zur Kundgebung und Ausführung der ihnen inspirirten Offenbarungen und Befehle. Aber trotzdem oder vielmehr eben darum ist die geistliche „Salbung" der Propheten nicht weniger, sondern eher noch mehr typisch, als die sinnliche Salbung der Propheten und Könige (Js. 61, 1 u. f. Luk. 4, 18). Namentlich gilt dieß von der Salbung desjenigen Propheten, der Christo als dem großen Propheten am meisten ähnlich war, nämlich des Moses, bei welchem in seinem Prophetenthume die übrigen Aemter enthalten waren und die Geistessalbung sich auch äußerlich in dem Glanze seines Angesichtes und seinen Wundern offenbarte. — Speziell bez. der Salbung der Hohepriester und Könige ist noch zu bemerken, daß nur die ersteren regelmäßig je einzeln beim Antritte des Amtes gesalbt wurden, während bei den Königen, wie auch bei den einfachen Priestern, die Salbung des Stammvaters für die Nachkommen mitgalt. Ferner war auch die für die Salbung der Hohepriester eigens von Gott angeordnete kostbare Composition ohne Zweifel verschieden von dem für die Könige bestimmten einfacheren Salböl. Merkwürdiger Weise werden indeß nur die Könige, niemals die Hohepriester, mit Rücksicht auf ihre Salbung schlechthin „Gesalbte" oder „Gesalbte des Herrn" genannt. Darin mag einerseits für die Könige eine Auszeichnung vor den Hohepriestern liegen, inwiefern der Gesalbte des Herrn schlechthin im Gegensatz zu einem Diener Gottes einen Repräsentanten und Mitgenossen der Herrlichkeit und Herrschaft Gottes bezeichnet. Andererseits aber waren doch auch wieder die Hohepriester vor den Königen dadurch ausgezeichnet, daß sie mit Rücksicht auf ihre Salbung, was bei den Königen nicht geschah, als „Geheiligte Gottes" oder „Heilig dem Herrn" (wie die Inschrift ihres Kopfschmuckes lautete) bezeichnet wurden.

1396 VI. Successive Ausübung der Aemter. Wie Christus von Anfang an mit allen entsprechenden Vollmachten ausgestattet war: so hat er auch schon während seines ganzen irdischen Lebens alle drei Aemter in der einen oder anderen Weise ausgeübt. Ebenso setzt er die Ausübung aller drei Aemter theils persönlich, theils unter seiner persönlichen Mitwirkung und Leitung, in seinem himmlischen Leben fort bis zum Ende der Zeiten. Nichtsdestoweniger kann man in gewissem Sinne sagen, daß die drei Aemter in den Hauptmomenten ihrer Bethätigung zeitlich aufeinanderfolgen: nämlich die persönliche Ausübung des Lehramtes — der Centralakt des priesterlichen Amtes im Kreuzesopfer — und die effektive Einrichtung sowie die fortwährende unsichtbare Leitung der Kirche durch den auferstandenen und im Himmel glorreich regierenden Christus. — Die beiden Stände Christi, der irdische und der himmlische, bedingen für alle drei Aemter eine verschiedene Form der Ausübung, besonders beim Priesterthum, welches beiderseits von Christus persönlich und zwar in wesentlich verschiedener Form geübt wird. In seiner irdischen Gestalt erscheint das priesterliche und ebenso auch das königliche Amt

unter der Form des dienenden Prophetenamtes oder Apostolates, d. h. der Funktion eines göttlichen Gesandten unter den Menschen; in seiner himmlischen Gestalt aber erscheint das priesterliche Amt und ebenso das Lehramt in der Form des glorreichen Königthums. In der ersten Gestalt waren die Aemter Christi spezifisch vorgebildet durch das alttestamentliche Priesterthum in Verbindung mit dem Apostolate des Moses und im Dienste an dem wandernden Bundeszelte, in der zweiten durch dasselbe Priesterthum in Verbindung mit dem auf Sion thronenden Davidischen Königthum und im Dienste an dem von diesem erbauten Tempel.

VII. Dauer der Aemter Christi. Soweit die Aemter Christi, 1397
ähnlich wie alle menschlichen Aemter, auf die Verwirklichung eines bestimmten Zweckes, nämlich auf die Vollendung der Menschen, abzielen, können sie selbstverständlich nur so lange dauern, als die Menschen noch nicht ihre Vollendung erreicht haben. Die in der hl. Schrift namentlich bez. des Priester- und Königsamtes verheißene Ewigkeit dieser Aemter ist daher für eine solche Ausübung desselben nur bis zum Ende der Zeiten auszudehnen. In einem weiteren Sinne verstanden, sind aber namentlich das Priester- und Königsamt als absolut ewig anzusehen, weil ihnen auch gegenüber der vollendeten Creatur noch eine Funktion zukommen kann. Diese Funktion besteht darin, daß Christus in alle Ewigkeit die geheiligte und verklärte Creatur in sich und mit sich als Brand- und Dankopfer weiht und dieselbe an seiner Herrlichkeit und Seligkeit theilnehmen läßt.

Die Protestanten haben zwar noch vor den Katholiken eine spezielle und formelle 1398
Behandlung der drei Aemter Christi in die Dogmatik aufgenommen. Sie haben aber nur deßhalb so viel Gewicht darauf gelegt, weil sie Christo allein diese Aemter zuschreiben und keine Derivation der in denselben enthaltenen Vollmachten auf Stellvertreter Christi zugeben wollen, genau so wie sie Christus auch als „einziges Haupt der Kirche“ und als „einzigen Mittler“ hinstellen, und wie in Wahrheit Christus der einzige „Erlöser“ der Menschen ist. Diese Betonung der Einzigkeit ging indeß, statt von einer zu hohen, von einer zu niedrigen Auffassung der Bedeutung und Tragweite der Aemter Christi selbst aus, indem sie namentlich in dem Zwecke derselben die volle geistige und sittliche Wiedergeburt und Erhebung der Menschheit unbeachtet ließ und dem königlichen Amte den Beruf und die Macht entriß, zur wirksamen Herstellung und Ausgestaltung des Reiches Gottes auf Erden sich durch bevollmächtigte Diener vertreten zu lassen. Anstatt daher durch diese Spezialbehandlung die Ehre Christi und seines Werkes zu vermehren und so die Christologie zu bereichern, haben die protestantischen Theologen darin nur die Dürftigkeit ihrer Auffassung von Christus und seinem Werke recht an den Tag gelegt.

§ 269. Das prophetisch-apostolische Lehramt Christi.

Nach dem, was im I. Buch über die christliche Offenbarung gesagt 1399
worden, ist nur der Vollständigkeit und der Uebersicht wegen Einiges nachzutragen, was unmittelbar den besonderen Charakter des Lehramtes Christi und dessen Ausübung betrifft.

I. Daß Christus ein von Gott gegebener und aufgestellter Lehrer göttlicher Wahrheit für die gesammte Menschheit sein solle, war von den Propheten ausdrücklich vorausgesagt; er selbst beanspruchte den Namen und die Eigenschaft eines solchen Lehrers wiederholt und bethätigte dieses Amt während seines irdischen Daseins in der mannigfachsten Weise.

1400 In Bezug auf den übernatürlichen Ursprung und Charakter seines Lehramtes oder als unmittelbares Organ göttlicher Offenbarung wird Christus bald Prophet, bald Apostel genannt. „Prophet" wird er genannt, inwiefern seine Lehre auf unmittelbarer göttlicher Inspiration und Erleuchtung beruhte, und nicht ein bloßer Mensch, sondern Gott selbst durch seinen Mund sprach. Obgleich nun auch die Propheten des A. T., inwiefern sie im Auftrage Gottes zu den Menschen redeten, als Apostel oder Gesandte galten: so wird doch Hebr. 3, 1 Christus emphatisch unter dem Namen „Apostel" den Propheten gegenübergestellt, inwiefern er in noch höherem Sinne, als die bei der Verkündigung der mosaischen Offenbarung mitwirkenden Engel, ein vom Himmel herabgestiegener Bote Gottes ist, und in derselben Weise führt auch Christus selbst in der Regel sein Lehramt auf eine solche göttliche Sendung zurück, kraft deren er als Sohn Gottes von Gott ausgegangen und aus Gott hervorgegangen sei.

1401 Vgl. Is. 55, 4: Ecce testem populi dedi eum, ducem et praeceptorem gentibus. — Joh. 13, 13: Vos vocatis me Magister et Domine, et bene dicitis, sum etenim. — Matth. 23, 10: Nec vocemini magistri, quia magister vester unus est, Christus. — Joh. 3, 31: Qui de terra est, de terra loquitur; qui de coelo venit, super omnes est, et quod vidit et audivit hoc testatur. — Der Name Prophet, bes. im Sinne des hebr. נָבִיא, hat an sich ebenso wenig mit der Voraussagung künftiger Dinge zu thun, wie das deutsche Weissagen (Weises sprechen). Er bezeichnet vielmehr an sich nur Jemand, der aus höherer, speziell göttlicher Eingebung redet, oder „dem Gott seine Worte in den Mund legt"; und in dieser allgemeinen Bedeutung zunächst wird auch Christus Prophet genannt. Er ist es freilich auch, inwiefern er ebenfalls zukünftige Dinge voraussagte; aber im Gegensatz zu den alten Propheten, welche von ihnen unabhängige, zukünftige Dinge voraussagten, ist Christus in der Weise Prophet, daß er durch ihn selbst herbeizuführende zukünftige Dinge voraussagte, und daß er das, was die Propheten als zukünftig sahen, als etwas durch ihn Vergegenwärtigtes verkündigte.

1402 II. Die einzige Erhabenheit und Vollkommenheit Christi als eines von Gott gegebenen Lehrers gegenüber allen anderen Organen der göttlichen Offenbarung zeigt sich besonders in folgenden Momenten. 1) Christus ist auch seiner Menschheit nach Augenzeuge im vollsten Sinne des Wortes für alle übernatürlichen Dinge, und seine Wahrhaftigkeit ist durch absolute Heiligkeit verbürgt. 2) Seine Lehrautorität beruht nicht bloß auf göttlicher Autorisation, sondern darauf, daß er selbst Gott, und seine menschliche Rede im strengsten Sinne eine Rede Gottes selbst ist; sie ist daher eine königliche Autorität im vollsten Sinne des Wortes. 3) Die äußere Legitimation seiner göttlichen Mission und Autorität durch übernatürliche Zeichen konnte er aus eigener Macht vollziehen und hat sie in der umfangreichsten und glänzendsten Weise vollzogen. 4) Wie er in seiner Menschheit eine reale Erscheinung: Offenbarung einer göttlichen Person, und zwar speziell des ewigen Ebenbildes des Vaters ist, so war auch sein ganzes Leben ein sichtbarer Spiegel der Vollkommenheiten Gottes und ebendadurch das erhabenste Vorbild desjenigen Lebens, welches die Aufgabe und Bestimmung der Menschen ist. 5) Endlich ist Christus nicht bloß ein Lehrer durch äußere Lehrmittel, sondern zugleich durch innere Einwirkung auf die Lernenden, wodurch er deren Geist erleuchtet und bewegt.

1403 III. Die Ausübung des Lehramtes Christi, soweit sie durch das mündliche Wort erfolgte, fällt zwar nur in die drei letzten Jahre seines

Lebens. Soweit sie aber durch Thaten erfolgte, ist sein ganzes Leben eine fortgesetzte Lehrthätigkeit gewesen. Und gerade die Belehrung durch Thaten hat bei Christus vermöge seiner Gottheit eine ganz eigenthümliche Ausdehnung und Bedeutung. Wir heben nur drei Umstände hervor. 1) Die Tugendhandlungen sind bei Christus nicht nur ein Vorbild der Nachahmung, sondern anschauliche und ergreifende Beweise und Darstellungen einer Menge der wichtigsten Wahrheiten; insbesondere sind seine Verdemüthigungen und Leiden in Hinsicht auf die Würde seiner Person das ergreifendste Bild der Majestät Gottes und der Bosheit der Sünde, der Liebe Gottes zu den Menschen und der Kostbarkeit seiner Gnade u. s. w. 2) Zu den lehrhaften Handlungen gehören bei Christus alle Ereignisse und Zustände seines Lebens, auch diejenigen, welche bei bloßen Menschen vor und außer dem Bereiche ihrer Willensfreiheit liegen, seine Kindheit, seine Geburt, selbst sein Aufenthalt im Mutterschooße. 3) Ebenso gehören aber auch zu den lehrhaften Handlungen Christi, und zwar in ganz vorzüglicher Weise, seine Wunderthaten, nicht bloß insofern, als sie sein mündliches Wort legitimirten, auch nicht bloß insofern, als sie im Allgemeinen die lebenspendende göttliche Kraft, wodurch Christus der Heiland der Welt ist, veranschaulichten und bewiesen, sondern nach der einstimmigen Lehre der VV. auch insofern, als Christus durch seine sinnlichen Wunder die mannigfachsten übernatürlichen Wahrheiten veranschaulichen und verbürgen wollte, insbesondere seine Wirkungen in den Seelen, die Art und Weise der Spendung seiner Gnaden und die zukünftige Einrichtung seiner Kirche.

Wie das ganze Leben Christi wegen seines lehrhaften Charakters Gegenstand der 1404
gläubigen Betrachtung ist: so hat auch der hl. Thomas (3 p. q. 27 ff.) hauptsächlich nach dieser Seite das ganze Leben Christi in seinen Hauptmomenten durchgegangen. Knoll hat in seiner Dogmatik geradezu das Leben Christi bis zu seinem Leiden als Funktion seines Lehramtes ausgeführt. Eine reiche Ergänzung der betr. Ausführungen des hl. Thomas aus den VV. liefert Thomassin an vielen Stellen seines Werkes de incarn., welche in dem alphab. Register s. v. Christus-Christi mysteria übersichtlich rubricirt sind. Näheres über die öffentliche Ausübung des Lehramtes Christi und seine Wunder s. bei *Thom.* 3 p. q. 42—44. Eine schöne Ausführung des lehrhaften Charakters und Inhaltes der Wunder Christi — nicht bloß in moralischer, sondern auch in dogmatischer Beziehung — s. bei Wiseman, Verm. Schriften Bd. I.

Das hohepriesterliche Amt Christi und dessen Funktionen.

1. Vorbegriffe über Priesterthum und Opfer im Allgemeinen und speziell in den vorchristlichen Einrichtungen Gottes.

§ 270.

Literatur im Texte.

Die Centralfunktion des priesterlichen Amtes Christi, das Kreuzesopfer, fällt zu- 1405
sammen mit der Erlösungsthat; sie ist daher der Substanz nach bereits früher besprochen und mit ihr auch zum Theil das priesterliche Amt selbst. Aber diejenigen Momente, welche jene Funktion als eine hieratische und hierarchische charakterisiren und dadurch sie in ihrem vollen Glanze darstellen, können erst in einer systematischen Darstellung des Priesterthums Christi zur Geltung kommen. Indem wir diese hier unternehmen, wird die Erlösungsthat nicht nur in sich selbst und als solche allseitiger beleuchtet, sondern auch mit der fortdauernden Wirksamkeit Christi im Himmel und auf Erden und

überhaupt mit dem ganzen System seiner auf die Heiligung und Vollendung der Menschheit und der Welt gerichteten Wirksamkeit in innigere, lebendigere Beziehung gesetzt.

Um das Priesterthum Christi in seiner erhabenen Vollkommenheit ganz zu verstehen, schicken wir einige orientirende Bemerkungen über die einschlägigen Namen und Begriffe, sowie über die betreffenden Institutionen der vorchristlichen Zeit voraus.

I. Die Namen für Priester und Opfer.

1406 Die deutschen Namen „Priester“ und „Opfer“ haben an sich keinen spezifisch hieratischen Sinn, und noch weniger verrathen sie an sich eine formelle Wechselbeziehung zwischen Amt und Ausübung. „Priester“ ist nur eine Ableitung von Presbyter (Aeltester); bloß insofern, als im Griech. πρέσβυς auch für Vertreter und Gesandter gebraucht wird, läßt sich diesem Namen auch die spezielle Bedeutung eines Gesandten oder Vertreters bei Gott geben. — Unter „Opfern“ verstehen wir im gewöhnlichen Sprachgebrauch überhaupt die Widmung oder Hingabe einer Handlung, einer Sache, oder der eigenen Person für einen edlen Zweck oder eine theure Person, besonders inwiefern damit eine empfindliche Entsagung von Seiten des Hingebenden oder eine Preisgebung des Hingegebenen in die Vernichtung oder den Tod verbunden ist. In letzterem Umstande hat man einen bedeutungsvollen Hinweis darauf finden wollen, daß das Opfer in hieratischem Sinne wesentlich und allgemein in der Uebung der Abstinenz resp. der Vollziehung einer Destruction bestehe. Indeß hat gerade diese Bedeutung des Wortes in dem lat. offerre, von dem es abgeleitet ist, weder in dem allgemeinen noch in dem hieratischen Gebrauche des Wortes einen Anhalt. *Offerre*, hier parallel mit dem griech. προσφέρειν und dem hebr. קָרַב (annähern), bezeichnet nämlich hieratisch das Hintragen einer Gott gewidmeten Gabe vor das Angesicht Gottes, in den Tempel als die Wohnung oder zum Altare als dem Sitz oder Tische Gottes; und ebenso drückt die verschärfte Form des Aufopferns, dem griech. ἀναφέρειν und dem hebr. עָלָה entsprechend, zunächst das Hinauftragen oder Erheben einer Gabe auf den Altar aus. Darum enthält der Name im hieratischen Sinne an sich gar nichts von empfindlicher Entsagung oder Vernichtung. Ja er enthält an sich nicht einmal den Begriff der Hergebung der Gabe aus dem Eigenthum des Opfernden, da er ja vorzüglich von der Funktion der Priester gebraucht wurde, wodurch diese die Gaben des Volkes vor Gott brachten. Andererseits schließt das „Opfern“ so wenig den Begriff der Destruktion ein, daß dabei nicht einmal nothwendig eine Veränderung der Gabe bedingt ist; vielmehr werden im hieratischen Sprachgebrauch die Namen oblatio, προσφορά, korban ebenso von allen zum Altar oder auf den Altar getragenen Gaben gebraucht, wie die die Gabe als solche charakterisirenden Namen munus, δῶρον, mincha (von מָנַח, geben, schenken), mithin auch von solchen Gaben, welche nicht Opfer in dem speziellen Sinne von sacrificium oder θυσία sind und als einfache oder bloße Oblationen bezeichnet werden (z. B. Geld, Kostbarkeiten); und so könnte sogar, wenn wir für sacrificare ein spezielleres Wort hätten, unser „Opfern“ ebenso, wie die betr. antiken Namen, in restrictivem Sinne im Gegensatz zu sacrificare gebraucht werden. Den spezielleren Sinn opfernden Wirkens aber erhält unser Opfern entweder, wie offerre in Verbindung mit sacrificium, dadurch, daß das Hintragen zugleich in einer Verwendung und Umgestaltung der Sache sich bethätigt resp. die Sache als eine für Gott verwandte und umgestaltete Gabe zum Inhalt hat (indem also im Opfern ebenso das lat. operari wie offerre durchklingt), oder aber, wie bei προσφέρειν in Verbindung mit θυσία, dadurch, daß dieses Hinauftragen zu Gott sich darstellt als ein durch das Altarfeuer vermitteltes Auflösen und Emporsenden der Gabe. Wie daher die betr. antiken Namen für alle Opfer, welche in's Altarfeuer kamen, gebraucht werden, also auch für die unblutigen, und sogar diesen gegenüber wiederum spezifisch die unblutigen Opfer bezeichnen: so braucht auch unser „Opfer“, selbst im engeren Sinne genommen, keineswegs sofort eine Hingabe an Gott durch Preisgebung des Blutes und Lebens oder Hingabe in den Tod zu bezeichnen, geschweige direkt die Preisgebung des Blutes und Lebens für Gott; und da überdieß die mosaischen Priester, wenn sie die ihnen dargebotenen Gaben des Volkes auf dem Altare verbrannten, im strengen Sinne des Wortes opferten, so involvirt das Opfern an sich auch nicht einmal das Moment der Entsagung von Seiten des Opfern-

den. In der That wird die Preisgebung und Entsagung im Lat. formell nicht als offerre, sondern nur allgemein als dare, genauer tradere = παραδιδόναι bezeichnet. Die Preisgebung oder Entsagung des Blutes und Lebens aber erhält erst dadurch den hieratischen Typus der oblatio und des sacrificium, daß die Preisgebung mit dem Hintragen vor die Augen Gottes, resp. mit der wirksamen Verfügung über das lebende Wesen selbst zur Verwendung und Umgestaltung desselben für Gott verbunden, also in der Form der Darbringung einer für Gott zubereiteten Ehrengabe gedacht und zu der erhebenden Umwandlung und Auflösung durch das Altarfeuer in Beziehung gesetzt wird, weßhalb denn auch weder Tödten noch Tödtenlassen, sondern „Schlachten" in allen Sprachen der terminus techn. für das Lebensopfer ist. Nur dadurch, daß wir im Deutschen Opfern und Hingeben zu verwechseln pflegen, das Hingeben aber, wie das lat. dare, ebenso für offerre wie für tradere gebraucht wird, daß wir sodann das Hingeben formell als eine sittliche und preiswürdige Bethätigung der Liebe und Hochachtung betrachten, welche stets in irgend welcher Weise eine Selbstentäußerung einschließt, daß ferner für den sündigen Menschen das Opfern gerade in der konkreten Gestalt des blutigen Opfers in den Vordergrund tritt, und dieses wieder formell als Sühnemittel das Moment des Leidens und Entsagens hervorkehrte, daß darum endlich auch das Erlösungsopfer Christi gerade diesen Typus hatte, hat sich der Sprachgebrauch gebildet, in Folge dessen wir beim Namen Opfer sofort und zunächst an Preisgebung und Entsagung denken. Jedenfalls scheint es uns für eine Theorie des hieratischen Opfers kein günstiges Prognostikon, wenn man, wie es thatsächlich geschehen, alle antiken Bezeichnungen der Opferhandlung als unfruchtbar betrachtet und eine spätere abgeleitete Bedeutung des Wortes allein als bedeutungsvoll ansieht.

Unmittelbar hieratisch und zugleich formell einander entsprechend sind die lateinischen Namen für Priester und Opfer: sacerdos und sacrificium. Sacerdos ist 1407
sacra dans, sc. dans = offerens Deo ab vel pro hominibus, und dans = deferens hominibus a Deo. Sacrificare ist facere *sacrum*, nämlich *opus* sacrum oder *rem* sacram, also = consecrare — wofür auch facere rem *divinam* — und zwar ad dandum Deo, sekundär ad dandum hominibus. Sacrificium aber ist darum sowohl die actio consecrandi als die res consecrata. Beim Opfer lebender Wesen wird die Opferhandlung hinsichtlich der Verwendung der Opfergabe *immolare* genannt. Dieser Ausdruck bezeichnet ursprünglich die bei den Römern der Schlachtung (caesio, mactatio) vorausgehende Ceremonie der Auflegung der mola salsa auf den Kopf des Opferthieres, welche in Verbindung mit der Einwerfung der abgeschnittenen Stirnhaare in's Opferfeuer das Thier äußerlich zum Opfer weihte oder als geweiht kennzeichnen sollte. In Folge dessen bezieht sich der Ausdruck auch dort, wo die ganze Opferhandlung damit bezeichnet wird, und wo er also auch die Vollziehung der Schlachtung miteinbegreift, auf diese gerade insofern, als dieselbe der Absicht des Opfernden dient oder inwiefern sie eine Hingabe, Verwendung und Umgestaltung des Opferthieres zu Ehren Gottes ist, nicht inwiefern sie in sich ein physischer Akt der Tödtung oder überhaupt Tödtung, d. h. schlechthin Vernichtung des Lebens ist. Ueberdies beschränkt er sich nicht auf die Opferung, soweit sie unmittelbar durch Tödtung vollzogen wird, sondern umfaßt ebenso die Vollendung der Opferung durch den Altarbrand, welche adolere heißt. Der Ausdruck *litare* bezieht sich wahrscheinlich auf eine spezifische Tendenz der Opferhandlung als einer Leistung, wodurch man Gott sich günstig stimmt, wie das hebr. שִׁלֵּם für die Darbringung des Friedopfers. Daneben hat das Lat. auch Ausdrücke für die lebendige Opfergabe, welche nicht von der sacrificalen Veränderung, sondern wahrscheinlich von einem speziellen Zwecke hergenommen sind (wie im hebr. אָשָׁם peccatum, delictum und שִׁלֻּם gratia reddita), nämlich hostia (pro hostibus arcendis) und victima (pro victoria), aber auch ganz allgemein gebraucht worden, und dann als formale Bezeichnung des Opferobjektes auch den Verben mactare und caedere einen sacrificalen Sinn geben.

Im Griech. entspricht dem sacerdos wörtlich ἱερεύς, dem sacrificare ἱερουργεῖν, 1408
dem sacrificium ἱερουργία oder auch ἱερεῖον. Gewöhnlich steht jedoch für sacrificium der von der äußeren sinnlichen Form und Wirkung des Aktes hergenommene Ausdruck θυσία (von θύω, urspr. suffire, räuchern, in Rauch auflösen) = Räucherung, und für sacrificare entweder die Verbalwurzel von θυσία, nämlich θύειν, oder das abgeleitete Verbum, θυσιάζειν, wovon auch der Name der Opferstätte θυσιαστήριον. Obgleich urspr. vom Rauchopfer hergenommen, wurden diese Ausdrücke doch in der Folge auf alle Opfer, so-

weit sie in den Altarbrand kamen, ausgedehnt, selbst auf die blutigen Opfer als solche, so daß θύειν speziell auch die Opferschlachtung, ja zuletzt eine Schlachtung überhaupt bezeichnete; für das Rauchopfer als solches blieben andere Ableitungen von θύω in Gebrauch, nämlich θυμιάω, θυμίαμα. Die nächste Beziehung von θυσία auf den Altarbrand klingt noch darin nach, daß der Apostel Röm. 12, 1 im Gegensatze zu den θυσίαι des A. B., wo nur Lebloses oder Getödtetes in den Altarbrand kam, die Christen auffordert, lebendige θυσίαι zu werden. Die Bezeichnung der opfermäßigen Schlachtung mit θύειν stellt dieselbe nicht nur in innige Beziehung zum Altarbrande, sondern charakterisirt dieselbe als einen analogen Akt, nämlich als Hingabe an Gott durch Auflösung wie zum Genusse Gottes. Seltener wird auch der Ausdruck σφάττειν (schlachten) und demgemäß σφάγιον (Schlachtthier) in spezifisch hieratischem Sinne gebraucht. In der heidnischen und christlichen Opfersprache wird für sacrificium auch τελετή (von τέλλω, τελέω, verrichten, vollenden) gebraucht, was dem sacrificium (sacer = firmus von σάττω) etymologisch näher kommt; die sacrificale Bedeutung des Verbums τελέω schillert auch in den Aeußerungen der Evangelien und des Hebräerbriefes über die τελείωσις Christi durch.

1409 Im Hebr. ist die Grundbedeutung des Namens für Priester, Kohen (von כָּהַן), nicht ganz sicher; entweder heißt er (כָּהַן = כּוּן, richten, ausrichten, fertigen, festigen, vollenden; also verwandt mit sacrum facere, τελεῖν) Vollzieher, Verwalter, Beamter, oder (nach einem noch im Arab. anklingenden Sinne des Wurzelwortes: accedere, appropinquare) Nahestehender, Vertrauter (s. Bähr, Symb. II. 15). Beide Bedeutungen stehen jedoch in ideeller Wechselbeziehung, da der Kohen „Gottes“ — denn dieser Genitiv gibt dem Namen seine spezifisch hieratische Bedeutung — als bevollmächtigter Diener Gottes auch Gott nahe steht. Im Gegensatz zum Griech. und Lat. hat das Hebr. für Opfern als hieratisches Wirken nur zwei direkt die äußere materielle Thätigkeit bezeichnende Ausdrücke. Für alles Opfern auf dem Altar steht Hiqtîr (von קָטַר, duften, rauchen) = adolere, θύειν, in Rauch oder Wohlgeruch aufgehen lassen, seltener und nur mit weniger günstiger Nebenbedeutung das Piel Qitter; vgl. Zingerle, Innsbr. theol. Zeitschr. 1880 S. 499 ff. Von der Sept. wird der Ausdruck regelmäßig, von der Vulg. oft, einfach mit προσφέρειν resp. offerre wiedergegeben. Das Opfer im objektiven Sinne aber (als Inhalt und Produkt der Opferung) wird demgemäß Ischeh (אִשֶּׁה, daher streng genommen Ischscheh zu schreiben, von אֵשׁ, Feuer) Feuerung, incensum genannt; die Sept. hat dafür häufig κάρπωμα (d. h. eine — Gott — zum Genusse dargegebene oder gestaltete Frucht), die Vulg. aber auch einfach oblatio (vgl. für Beides Levit. 3, 5. 11. 16). In der Regel neben Ischeh als nähere Bestimmung, zuweilen aber auch allein, steht für das objektive Opfer Reach nichoach La'Jehovah (רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה), Duft der Ruhe, d. h. der Befriedigung oder Annehmlichkeit für Gott (Sept.: εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, Vulg.: in odorem suavitatis). Die Uebersetzung „Geruch resp. Wohlgeruch“ wäre insofern ungenau, als dieselbe zu der Meinung verleiten könnte, daß das Wort hier die Empfindung, welche dem Dufte entspricht, bezeichnen sollte; diese wird indeß nur durch den Genitiv Nichoach ausgedrückt, während Reach (von derselben Wurzel, wie Ruach = Odem, Geist) sehr scharf den Rauch bezeichnet, in welchen die Feuerung sich auflöst, und welcher Ursache und Gegenstand der Empfindung ist. Die Construction der Sept. und der Vulg.: „zum Wohlgeruch“, welche ebenfalls irreleiten könnte, bezeichnet bloß den Rauch selbst als Wirkung und Ziel der Feuerung, resp. der Hineinlegung der Opfergabe in das Altarfeuer, weßhalb zuweilen die ganze Phrase übersetzt wird: in oblationem suavissimi odoris. — Speziell für die Opferung eines animalischen Wesens steht konstant Sabach (זָבַח) = Schlachten, welches an sich ebenso wenig spezifisch hieratische Bedeutung hat, wie σφάττειν und mactare, aber in Ermangelung eines dem lat. immolare entsprechenden Ausdruckes im Sprachgebrauche so sehr mit der hieratischen Bedeutung verwachsen ist, daß auch das objektive Opfer eines animalischen Wesens einfach Sebach heißt und der Altar Misbeach genannt wird (der materielle Akt des Schlachtens als solcher wird dagegen Schachat (שָׁחַט) genannt, was dem lat. caedere entspricht. Sept. und Vulg. übersetzen demgemäß Sabach bald mit θύειν resp. immolare, bald mit σφάττειν resp. mactare. Weil bei animalischen Opfern das Schlachten als spezifisches Moment hervortritt, bezeichnet es hier auch oft die ganze Opferhandlung, besonders dort, wo nicht, wie beim Brandopfer, der Altarbrand in den Vordergrund tritt, und noch mehr dort, wo das Schlachten zugleich eine Beziehung auf ein Opfermahl hat. Darum steht das Hauptwort Sebach nicht bloß für

blutige Opfer im Gegensatze zu unblutigen, sondern auch häufig als spezieller Name des blutigen Friedopfers im Gegensatz zum Brandopfer resp. zum Sündopfer; und in diesem speziellen Sinne ist denn auch an den betr. Stellen das „sacrificium“ der Vulgata zu verstehen. — Als eminent gottesdienstliche Handlung wird das hieratische Opfern in der hl. Schrift oft einfach mit den Namen des Gottesdienstes עָבַד, λατρεύειν = servire, λειτουργεῖν = ministrare bezeichnet. Zuweilen aber wird auch ein einigermaßen dem sacrificare entsprechender, aber an sich viel allgemeinerer Ausdruck, קָדַשׁ, sanctificare, ἁγιάζειν gebraucht, und das sacrificale Herrichten der Opfergabe durch Immutation derselben schlechtweg עָשָׂה = facere, conficere genannt.

Es ergibt sich von selbst, daß das lat. sacrificare in Verbindung mit immolare 1410
der geistigere und idealere Ausdruck ist, der etymologisch ebenso direkt auf geistige wie auf sinnliche Handlungen resp. Gegegenstände und Wirkungen bezogen werden kann, und bei den sinnlichen formell deren geistige Bedeutung charakterisirt. Die üblichen hebr. und griech. Ausdrücke aber sind direkt von sinnlichen Handlungen, Gegenständen und Wirkungen hergenommen, die nur symbolisch auf geistige Akte und Gegenstände anwendbar sind, aber durch ihre plastische Symbolik dieselben recht lebendig charakterisiren.

II. Die Begriffe von Priester und Opfer — sacerdos und sacrificium.

In der hl. Schrift wird der Name „Priester“, näher Priester Gottes, bald in einem weiteren, bald in einem engeren Sinne gebraucht. Im weiteren Sinne bezeichnet er alle Glieder des Volkes und Reiches Gottes, sowohl des fleischlichen Israel (Exod. 19, 6) als des geistigen (I Petr. 2, 9; vgl. Apok. 1, 6 u. ö.) im Unterschied und Gegensatz zu den übrigen „Völkern“ — laikales Priesterthum; im engeren Sinne bezeichnet er innerhalb des Volkes Gottes, im Unterschied und Gegensatz zu diesem selbst, die Glieder der *familia* oder die Beamten des Hauses Gottes — hierarchisches Priesterthum. In beiden Fällen charakterisirt die hl. Schrift den mit dem Namen verbundenen Begriff im Allgemeinen durch dieselben Momente (vgl. Exod. 9, 5 f. mit Num. 16, 5); es sind dieß eine göttliche Berufung oder Auserwählung, eine besondere Aneignung an Gott (Hebr. 5, 1 assumptio wie durch Ergreifen mit der Hand) und mithin Angehörigkeit an Gott, eine dieser Aneignung entsprechende und damit gegebene Weihe oder Heiligung (wie durch Auflegung der Hand oder durch Oel), und auf Grund dessen die Befähigung, Gott zu nahen und ihm nahend Gaben nahe zu bringen. Während durch die ersteren Momente die Würde und Stellung des Priesters als des Kohen Dei charakterisirt wird, tritt im letzten die wichtigste Vollmacht und Funktion desselben hervor, in Bezug auf welche die mosaischen Priester auch speziell die Nahenden oder Nahebringer (הַקְּרֵבִים) heißen. Dieses Nahen resp. Nahebringen, welches äußerlich als Hintreten an oder in die Wohnung Gottes, resp. an den Altar als seinen Tisch, und als Hinbringen und Hinauftragen äußerer Gaben an und auf den Altar sich darstellt, ist in der Idee die Präsentation eines durch seine Heiligung der Augen Gottes würdigen und ihm wohlgefälligen Dieners vor Gott in der Leistung eines durch die heilige Würde der Person geheiligten und Gott wohlgefällig gemachten Dienstes, besonders in wie weit letzterer in der Darbringung von Gaben und der den spezifisch-göttlichen Cult repräsentirenden „Opferung“ derselben besteht, und diese Gaben und Opfer selbst durch den Darbringer geheiligt und gottwohlgefällig gemacht werden. Die Heiligung aber, von der

hier die Rede, ist an erster Stelle nicht die Heiligkeit der Gesinnung oder des geistigen Lebens in dem Priester, sondern die der Consecration oder Weihe, d. h. heiligen Berufes und heiliger Würde und Vollmacht, welche aber allerdings mit der Heiligkeit der Gesinnung und des Lebens in mannigfachster Wechselbeziehung steht.

1412 Dieß vorausgesetzt, gehört zum Begriffe des hierarchischen Priesterthums eine ganz spezielle Berufung, Gottangehörigkeit, Heiligkeit und Gottesnähe, wodurch der Priester, obgleich immerhin im Volke stehend und demselben angehörig, aus demselben herausgenommen und erhoben, über dem Volke (sowohl über dem Volke schlechthin als auch über dem priesterlichen Volke) näher bei Gott, also zwischen dem Volke und Gott steht. Wenn aber in Folge dessen der hierarchische Priester im Gottesdienst und durch den Gottesdienst mehr leisten kann als das Volk: so hat er doch seine eigene Weihe und Vollmacht zu Gunsten des Volkes empfangen, um für dasselbe bei Gott thätig zu sein, indem er dessen Gaben, und in diesen und durch diese das Volk selbst, Gott nahe bringt. Er soll m. a. W. durch seine Heiligkeit die mangelnde oder mangelhafte Heiligkeit des Volkes ergänzen, durch seine Intervention bei den Opfern des Volkes oder durch seine Opfer zu Gunsten des Volkes den Gottesdienst des letzteren vollenden und so die Gnaden und Segnungen, insbesondere diejenige Vollendung der Heiligkeit und Gottesgemeinschaft des Volkes erwirken, welche durch den zeitlichen Gottesdienst bezweckt wird, oder, wie es im N. Test. öfter präcisirt wird (z. B. I Petr. 3, 18), durch Nahebringen seines Opfers das Volk als ein durch ihn geheiligtes Priesterthum und Opfer zu Gott führen. In dieser Form definirt der Apostel das hierarchische Priesterthum (nach alttestamentlichem Typus) Hebr. 5, 1: Omnis pontifex ex hominibus assumptus (a Deo) pro hominibus constituitur in his, quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia. Wenn der Apostel hier beifügt „pro peccatis“, dann drückt er damit nur eine spezielle Aufgabe und Funktion des hierarchischen Priesterthums aus, inwiefern dasselbe in und zu Gunsten der sündigen Menschheit eingesetzt ist; und wenn er dann auch im Verlaufe diese spezielle Function allein berücksichtigt, so folgt daraus nicht, daß die Idee des Priesterthums an sich diese Function wesentlich einschließe oder in der thatsächlichen Weltordnung nur in der durch den speziellen Zweck dieser Function bestimmten Weise der Sühneleistung verwirklicht werde. Vielmehr subsumirt sich diese spezielle Function unter die höhere und allgemeinere Idee, welche dem hierarchischen Priesterthum gemeinsam mit dem laikalen zu Grunde liegt: nämlich, kraft der eigenen Heiligung und Verherrlichung durch Gott den göttlichen Namen zu heiligen und zu verherrlichen und dadurch die vollendete Heiligung und Verherrlichung des Volkes zu bewirken, welche selbst wieder nichts Anderes ist, als die Vollendung des Volkes zu einem vollkommenen Priesterthume, worin es ebenfalls Gott nahe ist und sich selbst als heiliges, Gottes würdiges Opfer darbringt. Demgemäß ordnet sich auch in der priesterlichen Wirksamkeit zu Gunsten des Volkes die entsündigende und aussöhnende Function der heiligenden und begnadigenden ein und unter. Beiderseits aber umfaßt das offerre, soweit es auf die Erzielung von Wirkungen gerichtet ist, auch die

Aufopferung der Gaben oder Leistungen durch eine der Würde und Gewalt des Priesters entsprechende authentische Fürbitte.

Im Anschluß an den hebr. Namen Kohen faßt die alttestamentliche Darstellung des hierarchischen Priesterthums dieses mehr als eine höhere Stufe innerhalb des laikalen Priesterthums, was ja auch das schattenhafte und kraftlose mosaische Priesterthum wirklich war, und als was es dadurch gekennzeichnet wird, daß erst das Volk und dann aus ihm die Familie Aarons zu „Priestern" auserwählt wurde. Dagegen weist der lat. Name sacerdos, und theilweise auch der griech. ἱερεύς, auf einen viel markirteren und volleren Begriff des hierarchischen Priesterthums als solchen hin, der sich im kirchlichen Priesterthum vollkommen ausprägt. Der Name sacerdos bezeichnet nämlich eine geweihte Person (persona sacra), welche kraft ihrer Weihe überhaupt Heiliges geben kann (sacra dans), wobei nicht bloß, wie beim offerre, ein Geben an Gott von Seiten und im Namen des Volkes (dare Deo ab hominibus) zu denken ist, sondern ebenso wohl ein Spenden an die Menschen von Seiten und im Namen Gottes (dare s. ministrare hominibus a Deo), welch letzteres beim mosaischen Priesterthum nicht nur dem Gehalte, sondern auch der äußeren Form nach nur in sehr mangelhafter Weise vertreten war. Mit Rücksicht darauf ferner, daß hier die priesterliche Function per exc. sacrificare heißt, implicirt das Geben und Spenden des Heiligen hier ein vermöge der Weihe des sacerdos geübtes *sacrum facere, consecrare, conficere rem sacram*, wodurch eben das doppelte Geben seinen heiligen Inhalt erhält. In dieser Gestalt charakterisirt das *Trid.* sess. 23 cap. 1 ausdrücklich das kirchliche Priesterthum, indem es dessen Gewalt eine potestas consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem Christi nennt. Hierin ist zunächst die priesterliche potestas consecrandi erklärt als eine übernatürliche Gewalt, objektiv und wirklich eine profane Sache zu einer heiligen, resp. aus einer profanen eine heilige Sache zu machen, im Gegensatz zu der einfachen Befugniß, irgend etwas Profanes oder auch Heiliges Gott zu widmen oder aufzuopfern. Ebenso erscheint hierin auch das priesterliche consecrare in der innigsten Wechselbeziehung zu dem offerre und ministrare, inwiefern nicht bloß diese beiden Functionen auf die erstere gegründet sind oder dieselbe einschließen, sondern auch die erstere ihrerseits gleichmäßig und direkt auf die beiden letzteren gerichtet ist. Weil und inwiefern nun in dem sacrificare, im vollen Sinne des Wortes verstanden, alle diese Momente enthalten sind, läßt sich allerdings der sacerdos schlechthin durch das sacrificium definiren, und zwar adäquater und schärfer, als durch das offerre und das ihm entsprechende deutsche „Opfern".

1413

Hieraus ist ersichtlich, daß der Begriff des hierarchischen Priesterthums, 1414
wie er in thatsächlicher göttlicher Ordnung allein besteht, wesentlich verschieden ist von dem rein naturrechtlichen Begriffe eines durch sociale Stellung oder Wahl aufgestellten legitimen öffentlichen Repräsentanten der Gesellschaft im äußeren öffentlichen Dienste Gottes. Denn ein solcher Repräsentant kann an sich nur die Einheit und Ordnung des Cultus vermitteln, aber keineswegs dem letzteren eine höhere heilige Würde und Kraft verleihen. Ueberhaupt ist das Moment einer Repräsentation des

Volkes nicht das Hauptmoment im hierarchischen Priesterthum, auch dann noch nicht, wenn solche Repräsentanten von Gott selbst mit besonderer heiliger Würde ausgestattet und zu besonderen Leistungen im öffentlichen Gottesdienste zugelassen oder ermächtigt oder auch in Stand gesetzt wären, durch ihre Heiligkeit die Heiligung des Volkes mehr oder minder vollkommen zu erwirken. Diese Momente ergeben immer erst den Begriff eines hieratischen Dieners, διάκονος oder minister, oder auch eines heiligen Liturgen, oder sie stellen doch den hierarchischen Priester selbst in einer zwar immerhin eminenten, aber im Grunde dem laikalen Priester analogen Function dar. Der hierarchische Priester als solcher ist zunächst und an erster Stelle ein Bevollmächtigter und Repräsentant Gottes. Als solcher tritt er formell zunächst auf in dem objektiven Consecriren und Spenden; aber thatsächlich handelt er so auch in dem offerre, inwiefern er darin etwas von ihm für Gott in Besitz Genommenes oder durch ihn Geheiligtes Gott darbietet, und sogar auch in der priesterlichen Bitte, inwiefern er hier nicht einfach als besonders würdiger Vertreter des Volkes, sondern als von Gott bestellter Patron die Bitten oder Bedürfnisse des Volkes Gott vorträgt und durch seine Intervention der für einen bestimmten Zweck dargebrachten Leistung objektive, rechtliche Wirksamkeit verleiht.

1415 Was nun den Begriff des Opfers im hieratischen Sinne betrifft: so beziehen wir denselben zunächst auf diejenigen äußeren Culthandlungen der vorchristlichen Zeit, in welchen eine der Verfügung des Opfernden unterstellte äußere sinnliche Sache — animalisches Wesen oder vegetabilisches Produkt — durch Verbrennen oder Vergießen, speziell durch Vergießen des Blutes, im Dienste Gottes verwandt oder umgestaltet wurde, um dadurch äußerlich und öffentlich Gott die ihm als Gott gebührende Ehre zu geben oder „seinen Namen zu heiligen", d. h. seine heilige Majestät zu verherrlichen. Diese Handlungen heißen Opfer d. h. Oblationen zunächst im allgemeinen Sinne, inwiefern in ihnen eine Sache als Ehrengabe Gott dargebracht wird; dann aber auch in speziellem Sinne, d. h. sacrificale Oblationen, inwiefern hier die Darbringung der Ehrengabe eine Verwendung und Gestaltung, näher eine Umwandlung einer Sache zur Ehrengabe für Gott einschließt. Im Hebr. fast ausschließlich und im Griech. vorzüglich wird diese Opferhandlung nur mit den von jener äußeren Form der Vollziehung entlehnten Namen benannt, im Lat. aber heißt sie mit Bezug auf ihren Zweck und ihre Bedeutung sacrificium.

1416 Offenbar geben nun solche äußere Handlungen nur insofern Gott die ihm als Gott gebührende Ehre, als sie praktischer resp. symbolischer Ausdruck sind für das Streben des Menschen, Gott als das höchste Gut, sowie als das erste Prinzip und letzte Endziel, resp. als das Prinzip seines Seins und seiner Vollkommenheit, anzuerkennen und demgemäß sein ganzes Leben und Wesen als eine Ehrengabe für Gott in einer Gottes würdigen Weise zu verwenden und zu gestalten. Darum werden mit den Namen der betr. sinnlichen Handlungen im geistigen Sinne alle diejenigen Handlungen benannt, durch welche der Mensch an sich selbst jenes Streben bethätigt, zumal insoweit dieselben auch ihrer Form nach in jenen sinnlichen Handlungen sich reflektiren. Um so mehr aber oder vielmehr ganz direkt und an erster Stelle

können diese Handlungen mit dem lat. Namen sacrificium bezeichnet werden, weil und inwiefern dadurch unmittelbar und wesentlich etwas Heiliges gesetzt und Gott die ihm gebührende Ehre erwiesen wird, so zwar, daß auch das äußere materielle θύειν und σφάττειν erst in diesem inneren geistigen sacrificium die Form erhält, wodurch es zum wahren, d. h. wahrhaft zur Ehre Gottes gereichenden sacrificium wird. Obgleich aber demnach alle Handlungen, wodurch der Mensch sich selbst Gott weiht und zu Gottes Ehre verwendet und umgestaltet, an dem Charakter der Opferhandlung participiren, und in gewisser Beziehung sogar vorzugsweise diejenigen, durch welche der Mensch seinen Geist in Gottes würdiger Weise verwendet und gestaltet: so kommen jene Handlungen doch der in der Opferung äußerer Dinge repräsentirten concreten Idee des sacrificium als der ausgeprägtesten, objektiven, äußeren Bethätigung des Cultes Gottes desto näher, je mehr auch in ihnen eine durch die opfernde Person vollzogene Verwendung einer ihr angehörigen, ihrer Verfügung unterstellten Gabe stattfindet, und je mehr sodann auch hier eine Umgestaltung der Gabe stattfindet, welche als substanzielle Umwandlung der Umgestaltung durch Verbrennen und Blutvergießen gleich oder ähnlich ist. Dieß trifft zu, wo der Mensch dem Geiste nach über sich selbst als geistig beseelten Leib verfügt, um denselben im Dienste Gottes zu verwenden und zu gestalten, und insbesondere, wo er diesen Leib durch Hingabe seines Blutes und Lebens Gott weiht. Da indeß der einfache Mensch über sein eigenes leibliches Sein und Leben nicht dasselbe Recht der Verfügung hat, wie über das der rein animalischen Wesen, und ihm zugleich die Macht fehlt, in der Auflösung, wie in der Wiederherstellung und Verklärung desselben, es aktiv zu verwenden und zu gestalten: so kann das äußerlich vollendete sacrificium beim Menschen nur in der Weise willigen Erduldens, nicht in der Weise eines durch ihn gewirkten Werkes stattfinden und verliert eben dadurch den Charakter eines sacrificium im hieratischen Sinne. Mithin bleibt bei bloßen Menschen das sacrificium als ausgeprägteste, objektive, äußere Bethätigung des Cultus Gottes stets unvollkommen, indem es dem rein materiellen und rein animalischen Opfergegenstande an innerem geistigem Gehalte und Werthe, weil an der inneren Beseelung desselben mit der Opfergesinnung, fehlt, der geistig belebte Opfergegenstand aber nicht in vollkommen sacrificaler Weise behandelt werden kann.

Diese Mangelhaftigkeit des Menschen in Bezug auf das äußere sacri- 1417
ficium ist jedoch nur ein Reflex seiner Unfähigkeit, durch sich selbst auch seinen Geist in der vollkommenen Weise als würdige Ehrengabe für Gott zu gestalten, wie es in der übernatürlichen Ordnung geschehen soll. In seiner Opferthätigkeit kann er nur das Streben bekunden, durch möglichst vollkommene, tiefgreifende und allseitige Heiligung und Verklärung seines Lebens und Wesens zu einer die Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes in sich reflektirenden, lebendigen und ewigen Ehrengabe für Gott gestaltet und in dieser Gestalt als „Duft des Wohlgefallens“ vor die Augen Gottes gebracht zu werden. Aber dieses Streben muß dann auch seiner ganzen Opferthätigkeit zu Grunde liegen und dieselbe beseelen; und wenn schon überhaupt jeder zeitliche Gottesdienst, also auch der Opfercult, dahin zielt, dem Opfernden vermittelst der wohlgefälligen Gabe die Huld und Gnade Gottes zu gewinnen,

dann zielt er doch ganz besonders dahin, dem Opfernden die Herstellung und Vollendung seiner Heiligung durch Gott zu erwerben, welche beziehungsweise zugleich Wirkung, Inhalt, Gegenstand und Grund der Huld und Gnade Gottes ist. Nach dieser Seite hin tritt dann in den Begriff des sacrificium das weitere Moment ein, daß das heilige Werk, wodurch der Name Gottes geheiligt wird, auch auf die Gewinnung der Heiligung des Opfernden gerichtet ist und dieselbe herbeiführen soll, also nicht bloß in sich heilig ist, sondern auch Heiligungsmittel, und zwar als ausgeprägtester Akt des Cultus auch ein ganz vorzügliches Heiligungsmittel ist. So die älteste scholastische Definition: Sacrificium est oblatio, quae sacra fit offerendo et sanctificat offerentem (*Hal.* 3 p. q. 55 n. 4 a. 1).

1418 So lange es nun im sacrificium einfach auf die möglichst ausgeprägte Bethätigung der Anerkennung der Majestät Gottes und die dem ernsten Streben nach Heiligung entsprechende Wirksamkeit ankommt, setzt dasselbe als Opfernden in keiner Weise einen geweihten Priester voraus; und wenn es schon zum öffentlichen Culte als solchen ordnungsmäßig eines bestimmten legitim dazu berufenen Vollziehers bedarf, dann ist doch dazu an sich keine göttliche Weihe nöthig. Eine solche wird erst nothwendig, wo das sacrificium eine besondere Würde und Kraft erhalten soll, weil dasselbe sowohl als Handlung wie als Gabe diese Würde und Kraft der Weihe des Opfernden entlehnt, als Handlung, inwiefern diese von dem Opfernden ausgeht, als Gabe, inwiefern alle sachlichen Gaben durch die Verbindung mit der Person des Gebers geistige Würde und Kraft erlangen. Demgemäß wird im symbolischen mosaischen Opfer für die besondere Würde und Kraft, die dasselbe als Bundesopfer haben sollte, die Heiligung des ganzen Volkes und speziell dessen Priesterthum vorausgesetzt; und ebenso wird beim christlichen Opfer nicht minder für das laikale Selbstopfer als für das öffentliche Opfer, damit dieses durch übernatürliche Heiligkeit Gottes würdig werde, eine übernatürliche Weihe verlangt, wodurch die Christen zugleich zu Priestern und Opfern geweiht werden. Ganz besonders aber ist die Beziehung zur priesterlichen Weihe und speziell zur hierarchischen Weihe bei demjenigen sacrificium nothwendig, welches ein objektives und wirksames Mittel zur Heiligung des derselben bedürftigen Volkes, resp. ein vollkräftiges Bundesmittel zwischen dem Volke und Gott sein soll, und zwar um so mehr, wenn dieses Heiligungs- und Bundesmittel kraft seiner Weihe zum objektiven und wirksamen Pfande und Träger, nicht bloß der Erwerbung der Huld und Gnade Gottes, sondern auch der heiligenden und segnenden Einwirkung Gottes auf das Volk werden soll. Denn hier muß der Darbringer des Opfers nicht bloß eine heilige Würde, sondern auch eine heilige Gewalt besitzen, wodurch er befähigt wird, im Namen und in der Kraft Gottes zu handeln und für diejenigen, für welche er opfert und welche durch ihn opfern, Prinzip der Heiligung zu sein.

1419 Inwiefern nun eine solche Würde und Kraft des sacrificium an sich zur idealen Vollkommenheit desselben gehört, und das öffentliche äußere Opfer in dem mosaischen und christlichen Begriffe gerade in diesem Sinne gedacht wird: besteht zwischen sacrificium und hierarchischem Priesterthum eine wesentliche

Wechselbeziehung, so daß es ohne letzteres, wie kein vollkommenes, so auch kein wahres sacrificium gibt. Deßgleichen verlieren aber auch alle Werke, welche an sich wahre sacrificia sein können oder es einmal waren, diesen Charakter dadurch, daß dieselben von Gott neben den von ihm angeordneten Opfern nicht als berechtigte Cultusformen zugelassen werden (wie seit Christus die Thier- und Speiseopfer), oder, wenn noch zugelassen, nicht mehr als selbständige und objektiv wirksame Cultusakte gelten (wie seit Christus das Rauch- und Lichtopfer). Im ersten Falle hört das Werk schlechthin auf, ein heiliges Werk zu sein; im zweiten kann es ein heiliges Werk bleiben, tritt aber hinter das vollkommene sacrificium so weit zurück, daß es diesem nicht coordinirt, sondern bloß als ein analoger Akt subordinirt erscheint, was sich am deutlichsten darin zeigt, daß derartige Werke als begleitende Ceremonien beim eigentlichen sacrificium verwandt werden.

Mit Rücksicht auf den sündigen Zustand des Menschen erscheint 1420
endlich das im sacrificium bethätigte Streben nach eigener Heiligung in der speziellen Form des Strebens nach Entsündigung, und zielt folglich auf eine solche Umgestaltung ab, worin nicht einfach vom Mangel der Heiligkeit zum Besitze derselben fortgeschritten, sondern durch die Vernichtung und Zerstörung der Sünde der Opfernde erst gereinigt und geläutert wird, um für die Einführung in den Stand der Heiligkeit fähig zu werden. In derselben Form ist daher hier auch die sacrificale Thätigkeit zu bestimmen, nämlich als eine solche, welche ihr positives Ziel durch Aufhebung eines demselben entgegengesetzten Zustandes zu erreichen sucht. Hiebei ist aber im Auge zu behalten, daß die Entsündigung, wie sie Ziel des sacrificium ist, nicht bloß, und nicht einmal zunächst, als Tilgung der Sünde unter dem Gesichtspunkte des reatus poenae und selbst des juridisch aufgefaßten reatus culpae durch Ablösung einer Schuld sich darstellt; vielmehr gehört es spezifisch und formell zur Tilgung der Sünde durch das sacrificium, daß die letztere als deformitas animae und difformitas a Deo, mithin als macula animae und separatio a Deo oder als Grund des Mißfallens und Hasses Gottes (s. B. IV n. 64) durch eine wahre, reinigende und läuternde Umgestaltung der Seele von Seiten Gottes ausgelöscht werde; denn darauf weist sowohl die direkte und formelle Beziehung des sacrificium auf die Heiligung, wie auch die in den Formen seiner äußeren Vollziehung, namentlich in dem Blutvergießen und Verbrennen, zu Tage tretende umwandelnde Tendenz hin. Soweit im Sündopfer als solchem speziell die Tendenz der Ablösung der Schuld, bes. des reatus poenae, und folglich der Tod im Sinne der Beraubung des leiblichen Lebens als eines durch die Sünde verwirkten Gutes in Betracht kommt: fällt dasselbe mehr unter den Gesichtspunkt des Cherem (חֵרֶם, ἀνάθεμα), der Bannung, welche in der Regel eine sühnende Vernichtung des Gebannten einschloß, wie denn auch der Apostel unter diesem Gesichtspunkte von Christus sagt, daß er für uns maledictum geworden sei, und Isaias 53, 10 in seiner ganz im Sinne der Schuldablösung gehaltenen Charakteristik des Sühnetodes Christi diesen mit dem Namen des Schuldopfers (Asam) bezeichnet. Dagegen tritt auch beim Sündopfer als solchem der spezifische Charakter des sacrificium darin hervor, daß der Tod im Sinne der Vernichtung des irdischen sinnlichen, also eines ungeistigen und unreinen, der Sünde verwandten Lebens ein reales

Bild des in der Entsündigung stattfindenden Todes der Sünde, oder der Entbildung aus der forma injustitiae behufs Hineinbildung in die forma justitiae darstellt, wie dieß bezüglich des Todes Christi so oft in den apostolischen Briefen hervorgehoben wird.

1421 Die leitende Idee von „sacrificium" erklärt *August.* an der bekannten Stelle civ. Dei l. 10, c. 6: Verum sacrificium est omne *opus*, quod agitur, ut *sancta societate inhaereamus Deo*, relatum sc. ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus . . . Etsi ab homine fit vel offertur, tamen sacrificium *res divina* est, ita ut hoc quoque vocabulo id Latini veteres appellaverint. Unde *ipse homo*, *Dei nomine consecratus*, in quantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est . . . *Corpus* etiam nostrum, cum per temperantiam castigamus, si hoc, quemadmodum debemus, propter Deum facimus, ut non exhibeamus membra nostra arma iniquitatis peccato, sed arma justitiae Deo, sacrificium est (Röm. 12, 1) . . . Quanto magis *anima ipsa* cum se refert ad Deum, ut igne amoris ejus accensa formam concupiscentiae saecularis amittat eique tanquam incommutabili formae subdita reformetur, hinc ei placens, quod ex ejus pulchritudine acceperit, sacrificium est. Wenn Aug. hier jedes wahrhaft religiöse Werk *verum* sacrificium genannt wissen will, dann versteht er das verum nicht so, als ob jedes solche Werk dem eigentlichsten, d. h. concretesten und bestimmtesten Sinne des Wortes sacrificium entspräche; sondern er stellt verum sacrificium als wahrhaft heilige und wahrhaft gottesdienstliche Handlung gegenüber theils den falschen sacrificia, die falschen Göttern dargebracht werden, theils den rein äußerlichen materiellen sacrificia, inwiefern diese an sich bloß Zeichen oder Symbole des inneren geistigen Opfers sind, und dort, wo sie nicht formell als solche Zeichen angewandt werden, auch keine echte und wirksame Gottesverehrung enthalten. Dagegen würde es seiner Ansicht wohl kaum entsprechen, wenn man sagen wollte, das Opfer seiner selbst, welches der gottgeweihte Mensch darbringt, sei nur ein sacrificium im uneigentlichen Sinne, da er im Folgenden dasselbe mit dem wahren sacrificium Christi zusammenstellt und zu einem Ganzen verbindet; es ist vielmehr diesem gegenüber nur ein sacrificium in weniger strengem und vollkommenem Sinne, inwiefern ihm überhaupt die vollkommene heiligende Kraft, und speziell bez. der Opferung des Lebens die freie und volle Verfügung des Opfernden über sich selbst fehlt. Eher müßte man sagen, das Opfer Christi sei ebenso wie das unsrige nur im übertragenen Sinne θυσία oder Ischeh, d. h. ein incensum resp. ein Brandopfer, während das Kreuzesopfer allerdings unter allen Umständen Schlachtopfer im eigentlichen Sinne bleibt. Wenn in der hl. Schrift (Osea 6, 6) gegenüber dem inneren Selbstopfer des Menschen das äußere symbolische Opfer schlechthin „sacrificium" genannt wird: so ist zu bemerken, daß dann im Hebr. der concrete Ausdruck Sebach, Schlachtopfer steht. — Auch muß man sich wohl davor hüten, die Namen geistiges Opfer und uneigentliches Opfer miteinander zu verwechseln. Denn im Sprachgebrauche der hl. Schrift ist eben das Kreuzesopfer, wie das eucharistische Opfer, gerade darum ein vollkommenes und im Gegensatze zum symbolischen ein wahres, in sich werthvolles Opfer, weil es ein geistiges oder vielmehr ein geistliches ist, sowohl in Bezug auf seinen geistlichen Inhalt, den geistig belebten und durch die Gottheit geheiligten Leib Christi, als in Bezug auf die geistliche Macht, wodurch es zu Stande gebracht wird. Wie hier, so ist auch sonst geistiges Opfer nicht nothwendig identisch mit einem Opfer, dessen Inhalt der Geist als solcher allein, und hier wieder bestimmte Handlungen des Geistes sind, die als Früchte desselben betrachtet werden. Vielmehr begreift der hl. Paulus Röm. 12, 1 unter dem, was der hl. Petrus geistliche Opfer nennt, ausdrücklich den Leib des Menschen mit ein; und der Geist selbst ist gerade insofern vorzüglich ein geistiges Opfer, als die Gestalt seines Lebens, die derselbe durch eigene Thätigkeit oder göttliche Einwirkung erlangt hat, ihn als ein gottgeweihtes und gottwohlgefälliges Wesen darstellt. — Dieß ist evident die Auffassung des hl. Augustinus in der obigen Stelle; und damit hängt auch zusammen, daß er, wie die caritas (civ. D. l. 10 c. 3), so überhaupt die theologischen Tugenden, in welchen hinwieder das inhaerere Deo sancta societate formell enthalten ist, als dasjenige bezeichnet (Enchir. c. 2. 3. 6), wodurch vorzüglich (nicht bloß causaliter, sondern formaliter) Gott der wahre Cultus

d. h. die ihm gebührende Ehre erwiesen wird (vgl. *Suarez* de relig. tr. I l. 3 c. 2; *Thom.* 2. 2 q. 85 a. 3 ad 1, wodurch das von ihm q. 81 a. 5 ad 1 Gesagte ergänzt wird). Und zwar ist in den Akten der theologischen Tugenden (s. *Thom.* l. c.) auch ganz vorzüglich das innerliche geistige sacrificium enthalten (so bez. des Glaubens Phil. 2, 7: θυσία καὶ λειτουργία τῆς πίστεως), nicht bloß inwiefern darin der Mensch sich selbst entäußert resp. sich gefangen gibt, sondern inwiefern er darin mit Gott verähnlicht und geeinigt wird und die Herrlichkeit Gottes in sich reflektirt, oder wie *Aug.* sagt: inwiefern anima ad Deum se refert, ut igne caritatis ejus (und dasselbe gilt auch von dem lumen fidei) accensa ei *subdita reformetur, hinc* ei placens, quod *ex ejus pulchritudine acceperit.* Diese Fassung des Opferbegriffs weist dann offenbar darauf hin, daß das Opfer — namentlich in der bestehenden übernatürlichen Ordnung — nicht als eine einseitige Thätigkeit des Menschen anzusehen ist, sondern wesentlich und formell eine übernatürliche göttliche Einwirkung auf den Menschen einschließt, in welcher Gott selbst die ihm gewidmete Ehrengabe als solche vollendet und zwar so vollendet, daß sie eben durch Theilnahme an seiner Herrlichkeit zum Zeugniß seiner Herrlichkeit gemacht wird. Wie dieß hier von Aug. durch die Mittheilung der Schönheit Gottes vermittelst des Feuers der Liebe ausgedrückt wird: so drückt es der Apostel damit aus, daß er das heilige Leben der Christen oder vielmehr die Christen in ihrem heiligen Leben als Wohlgeruch Christi bezeichnet, wodurch Gott den Duft seiner Erkenntniß, d. h. die Offenbarung des Duftes seiner Heiligkeit und Herrlichkeit, überallhin verbreite (2 Cor. 2, 14 f.). — Speziell das öffentliche und priesterliche sacrificium als solches bestimmt endlich Aug. (s. die Stelle am Ende des folg. §) als ein solches, worin eine an Gott in besonderer Weise geweihte Person durch die Oblation und Consecration einer Sache in und mit dieser das symbolisch oder organisch in derselben repräsentirte Volk offerirt und consecrirt.

Die genauere Fixirung und Entwicklung des Opferbegriffes im hieratisch-hierarchischen 1422
Sinne ist erst seit dem Tridentinum zum Gegenstande eingehenderer Studien gemacht worden mit Bezug auf die Lehre vom Meßopfer, und wurde daher meist in der Einleitung zu dieser Lehre ex professo behandelt, so bes. von *Valentia, Bellarmin, Vasquez, Suarez, Lugo, Salmant., Bosco*, bes. bündig von *Becan.* in seiner Summa und seiner Monographie de triplici sacrificio, sehr eingehend und klar von Pasqualigo in seinem großen Werke de sacrif. missae. Von sonstigen Monographien sind hervorzuheben *Condren,* l'idée du sacerdoce et du sacrifice (auch in deutscher Uebers. Regensb. 1847); Stöckl, Das Opfer; Thalhofer, Die Opfer des alten und neuen Bundes, und Gihr, Das hl. Meßopfer. *Thom.* behandelt den allgemeinen Begriff 2. 2. q. 85, die alttest. Opfer 1. 2. q. 102 und das Opfer und Priesterthum Christi 3 p. q. 22. Vielfach sind indeß Begriff und Bedeutung des Opfers unter zu engen Gesichtspunkten behandelt worden, indem man dabei mit mangelhafter Berücksichtigung der historischen Entwicklung und Verwirklichung der Opferidee, insbesondere der kirchlich-liturgischen Darstellung derselben und der hier angewandten figürlichen Uebertragung der Bezeichnungen des sinnlichen Opferritus, vorging. Wo wir im Folgenden von mehr oder minder verbreiteten Ansichten abweichen, geschieht dieß selbstverständlich salvo meliori, aber auch mit dem Vorbehalte, daß hier nicht Raum genug ist, um unsere abweichenden Aufstellungen erschöpfend zu beweisen oder alle Einwendungen abzufertigen.

Die eben erwähnte Verengung des Opferbegriffes betrifft zugleich die Idee resp. 1423
die Bedeutung des Opfers, wie die Form seiner Vollziehung, und zwar die eine mit Bezug auf die andere.

Die Idee hat man dadurch verengert, daß man den Gesichtspunkt, unter welchem 1424
Gott spezifisch durch das Opfer geehrt werden soll, oder den Zweck, zu dessen Erreichung das Opfer dargebracht wird, zu einseitig faßte. Ersteres geschieht, indem man die Herrschaft Gottes über Leben und Tod oder überhaupt die Herrschaft Gottes als die Macht, nach seinem Gutdünken über die Geschöpfe zu verfügen, oder auch die Größe Gottes, gegenüber welcher Alles geschaffene Nichts ist, als den adäquaten Gegenstand der Anerkennung durch das Opfer hinstellt. Letzteres geschieht, indem man die für die Sünde zu leistende Sühne als den primären Zweck des Opfers bezeichnet. Mit dem hl. Augustinus aber halten wir fest, daß das Opfer seiner Idee nach nichts Anderes ist als höchster Ausdruck und energischste Bethätigung der

Religion überhaupt, d. h. der Hinordnung der Creatur auf die Ehre und Verherrlichung Gottes schlechthin, mithin zunächst der caritas religiosa gegen Gott als das höchste und heiligste Gut und des Strebens nach vollkommener Verähnlichung und Vereinigung mit Gott im Leben in Gott und für Gott, die als eine Verklärung und ein Aufgehen in Gott gedacht wird. In diesem Sinne bezeichnet auch *Thom.* als inneres Ziel des vollkommensten Opfers, des Brandopfers, das offerre ob reverentiam majestatis et amorem bonitatis Dei (1. 2. q. 102 a. 3 ad 7) und als die dadurch formell beabsichtigte Wirkung: ut spiritus hominis uniatur Deo (3 p. q. 22 a. 2). Offenbar haben das Weihrauch- und Lichtopfer im Heiligthum des Bundeszeltes, in welchem die Idee des Brandopfers als solchen ganz rein erscheint, ihrem spezifischen Charakter nach gar nichts weder mit der Herrschaft über Leben und Tod, noch mit der Sühne als solcher zu thun. Sie repräsentiren vielmehr schlechthin die „Heiligung des Namens Gottes" oder die Verherrlichung Gottes in seiner unendlichen geistigen Vollkommenheit und Heiligkeit, sowie als des Urbildes und vollendenden Endzieles der geistigen Creatur, und mithin von Seiten der letzteren das Streben, durch möglichst vollkommene Verklärung und Heiligung, Verähnlichung und Vereinigung in Gott umgestaltet, zu einem geistlich lebendigen Lobpreis der Herrlichkeit Gottes zu werden. Eben darum ist auch die spezifische Wirkung, die der Opfernde für sich selbst durch die Opferhandlung erstrebt, keineswegs adäquat damit bezeichnet, wenn man sagt: durch die im Opfer bewiesene Unterwürfigkeit oder Entsagung erstrebe man die Erlangung von Segnungen und Gnaden, kurz seine Beseligung durch Gott; vielmehr hat jeder Akt der Unterwürfigkeit und Entsagung gerade insofern sacrificale Tendenz, als er dahin zielt, unmittelbar oder mittelbar den Opfernden in einen Zustand einzuführen, worin derselbe ganz in Gott und für Gott lebt und eben dadurch auch seine eigene Seligkeit findet.

1425 Der erwähnten Verengung der Idee des sacrificium entspricht auch eine Verengung des Begriffes seiner äußeren Form oder der sacrificalen Behandlung der Opfergabe. Man setzt das zur Constitution der Opferhandlung oder zur confectio sacrificii gehörige *facere*, nämlich die immutatio oder „confectio" rei oblatae ausschließlich und formell in eine immutatio *demutativa* s. *destructiva* resp. *consumptiva*, also in eine zerstörende oder vernichtende Umwandlung, und dort, wo keine Vernichtung der Substanz stattfindet, behält man den allgemeineren Begriff der immutatio nur insofern bei, als dadurch unter die destructio auch eine der destructio substantiae analoge demutatio des Zustandes der res oblata mit einbegriffen wird. Diese Verengung des Begriffes der immutatio scheint uns erst gegen Ende des 16. Jahrh. in die Theologie eingeführt (Toletus und Valentia z. B. wissen noch kaum etwas davon, Bellarmin aber beginnt schon zu schwanken) worden zu sein, ist aber dann von Vielen, bes. von Vasquez, so forcirt worden, daß man zuletzt in der Definition des Opfers den Ausdruck immutatio geradezu mit destructio vertauschte und die neue Formel zum Axiom erhob. Indeß liegt außer einer subjektiven Construktion der Opferidee durchaus nichts vor, was zu dieser Verengung des Begriffes der sacrificalen immutatio zwänge. Neben der destructiven Veränderung gibt es auch eine immutatio *perfectiva s. consummativa* resp. *transformativa in melius*, bei welcher allerdings auch eine consumptio oder absumptio, ein Verzehren oder Aufgehen, stattfindet, aber nicht eine consumptio der Sache, sondern ihrer Schlacken oder Mängel, oder eine absumptio durch Aufgehen einer unvollkommeneren Sache in einer vollkommeneren. Auf eine solche immutatio spielt namentlich der griech. Ausdruck τελετή an, obgleich Vasquez gerade aus ihm herleiten wollte, daß, weil τέλος Ende bedeute, τελετή nur vernichten bedeuten könne! In der That ist wenigstens beim Weihrauchopfer, von welchem der griech. Opfername ursprünglich abgeleitet ist, und welches in Bezug auf das innere Ziel des Opfers, odor suavitatis vor Gott zu sein, seinen heiligen Namen zu verherrlichen und das Streben nach Vereinigung mit Gott auszudrücken, die Idee sämmtlicher Opfer repräsentirt — daher auch das Rauchopfer vor dem Allerheiligsten der Gipfel des ganzen alttestamentlichen Opfercultus — die Immutation durch das Feuer nichts weniger als eine destruktive. Das θύειν, hebr. Kitter resp. Hiq'tir, lat. adolere, in Rauch oder Wohlgeruch aufgehen und aufsteigen lassen, repräsentirt offenbar eine Umwandlung des todten Harzes in ein kräftigeres, leichteres, lebendigeres, geistigeres Sein, analog demjenigen, welches dem geschaffenen Geiste durch das Feuer der übernatürlichen caritas zu Theil wird. Da ferner von Malachias auch die eucharistische Wandlung unter dem Bilde eines Muq'tar = θυμίαμα vorausgesagt

wird, und die VV. wie sämmtliche Liturgien das im Hiq'tir wirkende heilige Opferfeuer als Sinnbild des in der eucharistischen Wandlung wirksamen geistigen Feuers des hl. Geistes ansehen: so möchte außer Zweifel gestellt sein, daß dem Opferbrand auf dem Altare jedenfalls nicht ausschließlich und auch nicht vorzüglich eine destruktive Bedeutung beigelegt werden darf. Es gilt dieß um so mehr, weil im Hebr. (die Uebersetzungen sind allerdings nicht so constant) der Opferbrand auf dem Altare auch bei den übrigen Opfern, so viel wir wissen, niemals durch ein anderes Wort für anzünden oder verbrennen, als durch Hiq'tir, bezeichnet wird, während für das außer dem Altare stattfindende Verbrennen des Fleisches der feierlichen Sündopfer ebenso constant ein anderer Ausdruck (nämlich שָׂרַף) gebraucht wird. Diese Verschiedenheit des Ausdrucks tritt besonders bedeutungsvoll hervor, wo in demselben Contexte von dem doppelten Brande die Rede ist (wie Levit. 4, 10 u. 12; desgl. 16, 25 u. 27—28). Dasselbe, was beim Weihrauch die Umwandlung in Rauch, ist bei dem Lichtopfer die Umwandlung des Oels, und analog die durch diese beiden Opfer in verklärter Gestalt reflektirte Umwandlung der Substanz der geschlachteten Thiere, speziell der Fettstücke, die stets verbrannt wurden, in Opferflamme und Opferduft; in Bezug hierauf werden die verbrannten Opfertheile als eine Feuerungsspeise für Gott (Lechem Ischeh, Levit. 21, 6. 8. 17) bezeichnet; auch die Uebersetzung der Ischeh mit κάρπωμα weist darauf hin. — Obgleich bei der Umwandlung durch das Feuer allerdings immer in etwa eine Destruction des natürlichen Seins der Opfergaben, und damit die Bethätigung der Entsagung auf ein natürliches Gut resp. die Repräsentation der vollkommenen Selbstentäußerung mit unterläuft: so ist doch das Moment der perfektiven Umwandlung durchaus das vorherrschende und gerade dasjenige, was die Umwandlung zur hieratischen macht. Jedenfalls kann hier nicht bei allen Opfern der Verzicht auf materielle Genußobjekte von Seiten des Opfernden geltend gemacht werden, da Weihrauch und Oel gerade durch das Feuer Genußobjekte werden, und die Fettstücke der Thiere, obgleich in Bezug auf das Opfer als das Edelste und Beste am Thiere betrachtet, weil sie der Sitz der Lebenswärme sind, in Bezug auf den materiellen Genuß des Menschen keineswegs das Beste, vielmehr das Schlechteste sind. Bei diesen Opfergegenständen tritt sogar das Moment der Destruction so sehr zurück, daß es als solches gar nicht in Betracht kommt. Es hat als solches nur Bedeutung bei wirklichen Genußobjekten, also bei Speiseopfern im weitesten Sinne; daß es aber auch hier nicht das vorherrschende Moment ist, ergibt sich daraus, daß gerade dort, wo die Entsagung resp. Selbstvernichtung vor Gott am schärfsten zum Ausdruck kommen muß, nämlich beim Sündopfer, die Verbrennung des Opferfleisches auf dem Altare gänzlich ausgeschlossen ist, während man von dem in Rede stehenden Standpunkte aus sie hier am meisten erwarten müßte. Selbstverständlich ist dann auch bei solchen Umwandlungen das aus der Umwandlung Hervorgehende oder das *confectum* per immutationem, wie das unmittelbare Objekt des Wohlgefallens Gottes, so auch der Darbringung und die res oblata oder oblatio schlechthin; und so führt wenigstens beim Licht- und Rauchopfer das Opfer selbst seinen Namen von dem terminus ad quem, nicht von dem terminus a quo. Nur von diesem Gesichtspunkte ist es auch erklärlich, daß das Lob Gottes „als Frucht der Lippen" unter den Begriff des Opfers (θυσία) gefaßt werden kann (Hebr. 13, 15, vgl. Oseas 14, 1), und daß in der Sprache der Väter und der Kirche mit Bezug auf Röm. 12, 1 und 15, 16 die Menschen selbst durch Christus vermöge ihrer Heiligung und Verklärung zu einer lebendigen und ewigen θυσία für Gott gestaltet werden sollen. — Selbst dort, wo die immutatio sacrificalis durch die Tödtung vermittelt wird, erscheint die Tödtung unter dem Begriffe der Schlachtung nicht so sehr als eine Destruction schlechthin, sondern vielmehr als Gestaltung für eine höhere Verwendung zum Genusse Gottes und der Menschen und als Vorbereitung oder Unterlage für diejenige Vollendung, welche durch das Altarfeuer bewirkt wird, jedenfalls als eine solche Gestaltung der Sache, wodurch sie eine besondere Weihe, Würde und Kraft erhält. Um hier die Destruction in ihr rechtes Licht zu setzen, sollte man sie, wie ja auch das hier wesentliche Moment der Blutvergießung andeutet, als Auflösung bezeichnen, wodurch einerseits die Aufhebung des natürlichen Seins, andererseits aber der Fortbestand der Elemente und deren dauernde Verwendbarkeit, und mithin der Fortbestand der Sache in einer anderen Form angedeutet wird. Da man mit diesem Namen ebenso gut die destruirend verklärende Wirksamkeit des Opferfeuers, ja auch das einfach verklärende Wirken des letzteren bezeichnen kann: so kann er auch als allgemeine Bezeichnung für die sacri-

ficale Immutation genommen werden, wo ihm dann auf geistigem Gebiete das Zerfließen der Seele in Zerknirschung und Liebe entspricht. Wenn „Schlachten" im sacrificalen Sinne förmlich und schlechthin destructive Bedeutung hätte, wäre es unmöglich zu sagen, wie Ps. 49: „Schlachte Gott Lob", oder (wofern etwa hier unter Lob das animalische Lobopfer verstanden werden sollte) wie Jonas 2, 10: „Ich will dir schlachten mit der Stimme des Lobes." Indeß, wenn selbst im Schlachten die Umgestaltung förmlich und schlechthin destruktiven Charakter hätte: so darf man doch keinesfalls, wie es vielfach geschieht, hieraus den allgemeinen Opferbegriff abstrahiren, schon deßhalb allein, weil das Schlachten bei den mosaischen Opfern niemals auf, sondern stets vor dem Altar geschah, und in der Regel auch nicht durch den Priester, oder, wenn durch den Priester, durch diesen doch nicht kraft seiner priesterlichen Gewalt geschah. Das Opfer als eigentliches und vollkommenes sacrificium ist aber eben ein Werk der priesterlichen Gewalt, zu consecriren und zu heiligen, und diese bethätigt sich als solche vorzüglich in der Anwendung des heiligen Altarfeuers, so zwar, daß, wie sich unten zeigen wird, auch das idealste und zugleich realste Opfer durch Blutvergießung, nämlich das Kreuzesopfer, in seiner Vollkommenheit erst dann begriffen wird, wenn es ebenfalls unter den Gesichtspunkt der Auflösung durch das Altarfeuer gestellt wird. Ueberdieß erscheint in der hl. Schrift das Feuer auf dem Altar als Organ und Bild Gottes, welcher selbst ignis consumens, verzehrendes Feuer (Deuter. 4, 24 אֵשׁ אֹכְלָה) heißt, und zwar hier nicht als Organ und Bild seiner strafenden Gerechtigkeit, sondern seiner Gnade, wodurch er die ihm dargebrachten Gaben als ihm wohlgefällig gleichsam ißt und so zu sich und in sich aufnimmt. Ein solches gnadenvolles Verzehren durch Gott aber kann doch unmöglich ausschließlich oder vorwiegend die Bedeutung einer Zerstörung haben.

1426 *Thom.* 2. 2. q. 85 aa. 1—2 faßt die Idee des sacrificium als oblatio facta in signum (resp. testificationem) debitae subjectionis et honoris facta Deo ut principio creationis et fini beatitudinis, also allgemein genug; a. 3 ad 3 unterscheidet er dann das sacrificium von der einfachen oblatio hinsichtlich seiner Form eher zu allgemein dadurch, daß in letzterem circa rem oblatam *aliquid fit*, und gibt als Beispiele dieses facere an: sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Letzterer Ausdruck zeigt, daß der Heilige gar nicht ausschließlich an eine destructive Immutation gedacht. Freilich sind diese Angaben über das Verfahren mit dem Brode, auf die alttestamentlichen Opfer bezogen, nicht zutreffend, da im A. B. die einzige wahrhaft sacrificale Behandlung des Brodes in der Verbrennung des Ganzen oder eines Theiles (der sogen. Askarah) resp. des auf das Brod gelegten Weihrauchs auf dem Altare bestand. Ueberhaupt ist bei den Scholastikern, bes. den späteren Destructionstheologen, gerade die Berücksichtigung des Altarfeuers bei den unblutigen Opfern sehr mangelhaft. Statt der Verbrennung auf dem Altare ziehen Manche, wie bes. Vasquez, die Zurichtung des Brodes durch Mahlen, Rösten, Backen als destructorische Handlungen in das Opfer selbst hinein, obgleich dieselben nicht an heiliger Stätte verrichtet wurden; überdieß kann man doch schwerlich das Backen des Brodes als eine destructive Handlung ansehen. Noch einige Neuere reden ganz unbefangen auch von einem Ausgießen des Oeles auf die Erde wie von einer selbstverständlichen Sache, während die hl. Schrift nur ein Verbrennen des Oels auf dem Altar kennt und nur beim Opfer für die Aussätzigen von einer Besprengung des Altars mit dem zur Salbung bestimmten Oele spricht. Selbst der Wein wurde nach dem mosaischen Ritual (bei den Heiden allerdings anders) nicht auf die Erde, sondern wie das Blut an den Fuß des Altares ausgegossen, und ob dieses Ausgießen eine rein oder vorwiegend destructorische Tendenz hatte, ist mindestens sehr zweifelhaft. Vielmehr erscheint es entweder, wie namentlich das Kirchengebet bei der Opferung des Kelches andeutet, analog der Verbrennung des Brodes auf dem Altar, als Auflösung, um als odor suavitatis zu Gott aufzusteigen, oder auch als Parallele zur Ausgießung des Opferblutes an den Altar, die offenbar nichts weniger als eine Destruction darstellen sollte, nämlich als Zueignung der Opfergabe an Gott.

1427 Da das *aliquid facere* circa rem oblatam des hl. Thomas zu unbestimmt ist, hat man später mit Recht den bestimmteren Terminus *conficere* rem gewählt. Aber auch dieses conficere muß wieder näher bestimmt werden als ein conficere *per immutationem* materiae alicujus; und zwar muß die immutatio abermal genauer als eine innere, das ganze Wesen ergreifende und durchdringende Veränderung oder als eine Umwandlung

gedacht, also etwa als immutatio *transformativa* bestimmt werden. So ergibt sich als schulgerechte, ganz allgemeine Definition des äußeren Opfers, wie sie vor Vasquez im Wesentlichen üblich war (vgl. die Sammlung von Definitionen bei *Tanner* in 2. 2 disp. 5 q. 3 dub. 1): Sacrificium est oblatio rei corporalis, qua haec res per immutationem (transformativam) conficitur et conficiendo consecratur in testimonium divinae majestatis et ordinis creaturae in Deum ut primum principium et ultimum finem. Seit Vasquez freilich hat man die „confectio“ ebenso wie oben die „τελετή“, und wie man aus immutatio demutatio gemacht hat, schlechthin mit destruere gegeben, als ob das Wort im Lat. gar nichts Anderes bedeute oder in der Opferlehre wenigstens nichts Anderes bedeuten könne, während es doch beim Meßopfer, wo es von den VV. und Liturgien bez. des Leibes Christi als terminus technicus gebraucht wird, von Niemand anders als im Sinne der productio corporis Christi per conversionem panis in ipsum verstanden werden kann und verstanden worden ist. Wenn Lugo meinte, falls die confectio nicht im Sinne der destructio zu nehmen wäre, würde auch das Bauen eines Tempels und die Erzeugung eines Kindes unter den Begriff des sacrificium fallen: so hat er übersehen, daß im ersten Falle keine innerliche oder umwandelnde Immutation der Steine stattfindet. Im zweiten Falle findet zwar eine Umwandlung statt, aber nicht in der Weise, daß der Erzeuger auch als conficiens rem, d. h. als ein durch die Intention und die Macht seines Willens die Gestaltung der Sache bestimmendes Prinzip bezeichnet werden könnte, und daß er durch seine Einwirkung dem Produkte eine solche Gestalt gäbe, wodurch es nicht bloß materiell, sondern auch formell ein von Seiten seines Prinzips Gott gewidmetes Zeugniß der Anerkennung der göttlichen Majestät und der Beziehung der Creatur auf Gott als ihr letztes Ziel würde; denn das Produkt ist hier einfach eine Substanz, die zwar als gottebenbildlich zu seiner Verherrlichung gereicht, aber keineswegs vermöge ihrer Produktion in einen solchen Zustand eintritt, worin die Abhängigkeit der Creatur von Gott und die Hinordnung derselben auf Gott als ihr letztes Ziel ausgedrückt und dargestellt würde. — Die neue Definition, die man eigens aufgestellt hat, um die vera et propria ratio sacrificii beim heiligen Meßopfer zu erklären, hat sich nur fruchtbar erwiesen in Erzeugung der unendlich mannigfaltigen, zum Theil sehr barocken Theorien, wodurch man die Anwendung derselben auf das Meßopfer möglich zu machen suchte. Eine Verwerthung derselben zur Erklärung der Meßliturgie hat unseres Wissens noch Niemand gewagt, ebenso wenig wie einen Beweis derselben aus der Liturgie. Auch sonst erweist sich dieselbe nach allen Seiten hin unfruchtbar. So wenig darin der Reichthum der Symbolik im alttest. Ritus zur Geltung kommt: so wenig eignet sie sich auch zur Darstellung des reichen Organismus und des übernatürlichen mystischen Gehaltes des neutest. Opfersystems, wie sich im Folgenden näher ergeben wird.

IV. Die oben skizzirten Begriffe des Priesters und des hieratischen Opfers erhalten eine vollere und lebendigere Gestalt durch die Betrachtung der konkreten Erscheinung, in welcher dieselben in der vorchristlichen Geschichte unter göttlicher Leitung und Anordnung auftreten. Diese Betrachtung ist namentlich für das Verständniß des Priesterthums Christi um so bedeutungsvoller, weil dieses in den älteren hieratischen Institutionen vorgebildet war und im N. T. auch in den von seinen Vorbildern entlehnten Farben dargestellt wird. 1428

A. Im Urstande vor der Sünde hat der Begriff des Priesterthums nur insofern Platz, als die ersten Menschen durch die heiligmachende Gnade als Hausgenossen, ja Kinder Gottes persönlich zu einem übernatürlich heiligen Dienste Gottes geweiht waren (Laienpriesterthum), und die Treue des Stammvaters im Dienste Gottes eine Art von öffentlicher und mittlerischer Bedeutung für die Bewahrung der Heiligungsgnade und die Aufrechthaltung des Bundes mit Gott in seinen Nachkommen hatte. Derjenige Akt aber, welcher hier als energischste und entscheidende Bethätigung der Treue gegen Gott dem inneren Wesen nach die Stelle des Opfers einnahm, war nur ein Akt des Gehorsams, der nach außen hin nur in der Form der Enthaltung von einer Handlung, nicht in einer positiven That hervortrat. Bei längerer Dauer des Urstandes hätten 1429

aber ohne Zweifel auch für einen positiven äußeren Gottesdienst die geborenen Häupter der Gesellschaft als Vertreter der letzteren fungiren können und müssen. Von der göttlichen Anordnung einer bestimmten positiven äußeren Handlung zu dieser Bethätigung des Gottesdienstes wissen wir jedoch nichts, und wir können daher nur aus inneren Gründen über die Form des äußeren paradiesischen Cultus urtheilen. Und da ist zunächst wohl anzunehmen, daß auch dort zum vollkommenen äußeren Gottesdienste die Oblation und Verwendung äußerer Gaben angemessen war, obgleich dieselbe hier nicht jene große Bedeutung und Tragweite hatte, wie beim gefallenen Menschen. Schwerlich würde die Eigenart jenes Zustandes, aus welchem der Tod gänzlich verbannt war, von selbst zu blutigen Opfern geführt haben. Jener Eigenart entsprechen wohl nur unblutige Opfer in analoger Weise, wie die mosaischen Priester als solche, d. h. als Geheiligte Gottes, auch am Brandopferaltar speziell für sich nur unblutige Holokauste darbrachten; oder vielmehr, weil das Paradies dem Heiligen der mosaischen Stiftshütte entsprach, sind die paradiesischen Opfer so zu denken, wie die von den mosaischen Priestern innerhalb des Heiligen dargebrachten Opfer, das Rauchopfer, Lichtopfer und die Schaubrode. Und auch hier wieder muß man wohl, da es im Paradiese des Brodes nicht zur leiblichen Nahrung bedurfte, indem die Frucht des Lebensbaumes dasselbe überreichlich ersetzte, und andererseits auch ein äußeres Mittel der Verbindung mit Gott der Natur jenes Zustandes nicht entsprach, wohl annehmen, daß die einfachste Form des Opfers, das Rauchopfer, unter dessen Bilde auch das Opfer der Heiligen im Himmel geschildert wird, in seiner oben n. 1424 erklärten Bedeutung die dem Paradiese als dem Vorbilde des Himmels ausschließlich eigene Opferform gewesen sein würde. — Wenn einige neuere TT. davon reden, daß im Urstande das Genießen der Naturprodukte durch Essen eine Opferhandlung gewesen sei: dann kann dieß jedenfalls nicht im Sinne eines Ausdruckes und einer Darstellung der eigenen Hingabe der Menschen an Gott, sondern nur im Sinne einer Einverleibung der Natur in das Opfer des Menschen verstanden werden, wodurch dieser ihr gegenüber ein hierarchisches mittlerisches Priesterthum übe. Eine solche Stellung der Natur gegenüber war in der That bei dem ersten Menschen vorhanden; sie äußerte sich aber auch schon darin, daß der Mensch im Rauchopfer das in dieser Hinsicht geeignetste und edelste Produkt der Natur zur äußeren Darstellung des geistigen Opfers seiner Seele verwandte.

1430 B. Nach dem Sündenfalle erhielt der ganze Cult Gottes und insbesondere die äußere Bethätigung desselben im Opfer, d. h. durch Widmung und Verwendung äußerer Gaben, wie eine andere Tendenz, so auch eine andere Form. Während der äußere Cult Gottes im Paradiese einfach die Erhaltung und Vollendung der vorhandenen Heiligkeit und Gottesgemeinschaft bezweckte: zielt derselbe nunmehr auf Wiederanknüpfung und Befestigung des durch die Sünde zerrissenen Bundes mit Gott hin. Weil die Sünde eine Verweigerung der Selbsthingabe an Gott und mithin eine Verläugnung der Opfergesinnung gewesen, mußte sich diese nunmehr um so energischer bethätigen und nach außen darstellen; weil der Mensch durch die Sünde die ihm gebotene Enthaltung übertreten, verknüpft sich fortan mit dem Opfer der Begriff büßender Entsagung; und weil endlich der sündige Mensch sich von Gott getrennt fühlt und sich ohnmächtig erkennt, durch sich selbst diese Trennung aufzuheben, sucht er im Verkehr mit Gott nach einem äußeren Gegenstande, der ihm als Mittel zur Herstellung und Befestigung des Bundes mit Gott dienen könne. Diese Momente in Verbindung mit dem durch den Sündenfall begründeten oder doch gesteigerten Bedürfnisse des Menschen, durch sinnliche Mittel sich in der Erweckung und Belebung seines geistigen Lebens nachzuhelfen, bestimmen diejenige Form des Opfercultus, welche nach dem Sündenfalle naturgemäß sich gestalten mußte und welche sofort schon in den Opfern der ersten Nachkommen Adams zu Tage tritt.

1431 Das äußere Opfer erscheint hier in Gestalt der Darbringung von Hausthieren und Feldfrüchten vor Gott, welche durch Schlachtung und Verbrennung zur Ehre Gottes verwandt wurden. In diesem Ritus lag zunächst eine reale Entsagung oder Entäußerung des eigenen Besitzes, resp. des Gebrauches und Genusses desselben, die als äußere thatsächliche Bekundung der Ehrfurcht gegen Gott und der Bußgesinnung unmittelbar einen eigenen religiös-sittlichen Werth besaß. — Der betr. Handlung erwuchs aber erst ihr voller Werth daraus, daß sie der energischste symbolische Ausdruck derjenigen Hingabe des eigenen Wesens und Lebens an Gott war, welche der Mensch als Geschöpf seinem Schöpfer und absoluten Herrn, namentlich

aber als Sünder dem beleidigten Gott schuldete. Diesen Charakter erlangte die Handlung dadurch, daß die an der äußeren zur Ehre Gottes verwandten Sache vorgenommenen Veränderungen dieser Sache als einer Repräsentation des Menschen selbst galten; zu einer solchen Repräsentation aber waren die betr. Sachen insbesondere dadurch befähigt, daß die Thiere als animalische Wesen dem Menschen nach der niederen Seite seines Wesens und Lebens ähnlich und verwandt sind, die übrigen Gaben hingegen als Nahrungsmittel mit dem dadurch zu unterhaltenden leiblichen Wesen und Leben des Menschen in Beziehung stehen. Demnach sollte die Tödtung der Thiere durch Vergießung ihres Blutes als des Sitzes und Vehikels der animalischen Lebenskraft (vgl. Levit. 17, 11: anima — Nephesch — carnis in sanguine est) ein thatsächliches Bekenntniß sein, daß der sündige Mensch zur Anerkennung der höchsten Herrschaft Gottes über ihn und insbesondere zur Sühne der ihn belastenden Sünde sein eigenes leibliches und sinnliches Leben preisgeben müsse und wolle, sowie weiterhin, daß er entschlossen sei, überhaupt jede Entsagung zu üben, welche Gott von ihm verlange, und Alles Un- und Widergöttliche in sich zu ertödten, um so nach Kräften zugleich die auf seiner Seele lastende Sündenschuld zu sühnen und die Seele selbst von den sündhaften Neigungen zu reinigen. Dieselbe Bedeutung hat auch das Verbrennen der Opfergaben, soweit es sich dabei um die Vernichtung des natürlichen irdischen Seins derselben und der daran klebenden Mängel handelt. Soweit aber das Verbrennen der Opfergaben auf dem Altare und namentlich durch ein eigens zu diesem Zwecke von Gott gesandtes Feuer stattfand, symbolisirte es nach der Natur der Sache und der Erklärung der hh. Augustinus und Thomas als verklärende und erhebende Umgestaltung für Gott das Streben, die Sehnsucht und das Vertrauen des Menschen, vermittelst der Selbstentsagung von Gott in Gnaden aufgenommen, durch das göttliche Gnadenfeuer vollkommen geläutert, in heiliger Liebe mit Gott verbunden und in Gott umgestaltet, und so in seinem ganzen Wesen und Leben zu einer geheiligten und wohlgefälligen lebendigen Opfergabe für Gott vollendet zu werden. Eine ähnliche Doppelbedeutung, wie das Verbrennen der Speisen auf dem Altare, hat auch die Ausgießung des Blutes an den Altar, inwiefern darin symbolisch einerseits das eigene Lebensopfer in dem Vertrauen der gnädigen Annahme und der dadurch zu bewirkenden Nachlassung der Sünde Gott dargeboten oder aufgeopfert, und anderseits das Lebensprinzip, die Seele, an Gott zur gnädigen Aufnahme in seine Lebensgemeinschaft und zur Vollendung ihrer Reinigung und Heiligung hingegeben wird. Zunächst und an erster Stelle repräsentirte demnach das Blutvergießen die sühnende Tendenz des Opfers und das Streben des Opfernden nach Aussöhnung mit Gott, und im Anschluß daran stellte das Ausgießen des Blutes an den Altar vorzüglich die Sehnsucht und Erwartung der Nachlassung der Sünde dar. Der Altarbrand aber repräsentirte zunächst als selbständige Handlung in vollkommenster Weise den vom Opfernden erstrebten gottgefälligen latreutischen Cult des geheiligten Menschen, der das Ziel des sühnenden Cultes ist; zugleich aber repräsentirt er in organischer Einheit mit dem Blutvergießen die heilige Liebe als eine solche, die der Idee nach dem Sühnecult selbst zu Grunde liegen und als belebende Form demselben seine sühnende Kraft geben soll.

Die Repräsentation der Menschen durch die Opfergabe ist jedoch nicht so zu denken, 1432
daß diese schlechthin in die Stellung des Menschen selbst einrücke und in keiner Weise mehr als objektives Gut behandelt würde. Im Gegentheil erscheint die Opfergabe als ein objektives Mittel des Verkehrs und der Verbindung des Menschen mit Gott, welches in seiner Hingabe an Gott für Gott Unterpfand der Selbsthingabe des Menschen an ihn, und ebenso in der Annahme durch Gott für den Menschen zum Unterpfand und Mittel des durch das Opfer erlangten göttlichen Segens wird, was sich besonders daran zeigt, daß der Genuß der Opfergabe als Unterpfand der Theilnahme an jenem Segen galt. Ganz besonders aber nahm die Opfergabe insofern eine objektive Stellung gegenüber dem Opfernden ein, als die äußere Gabe nicht bloß als Ausdruck der Selbsthingabe des sündigen Menschen, sondern zugleich als eine die Mangelhaftigkeit seines Selbst ergänzende bessere Gabe für ihn substituirt wurde. In der Verwendung eines äußeren Wesens zum Vermittler des Verkehres und der Verbindung mit Gott lag nämlich mehr oder minder bewußt die Idee, daß für den sündigen Menschen ein anderes menschliches Selbstopfer substituirt werden müsse, welches durch seine Unschuld und Heiligkeit das ersetzen könnte, was dem opfern-

den Sünder gebrach, und welches folglich durch seine eigene Würde und seinen realen Werth die durch das symbolische Opfer erstrebte Sühnung der Sünde und Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Gottes erwirken könnte. Darum hatten alle vorchristlichen Opfer, soweit sie von Gott eingegeben oder angeordnet waren, neben ihrem symbolischen Charakter auch eine typische Beziehung zu dem Opfer des verheißenen Erlösers.

1433 Für die Darbringung dieser Opfer war, soweit ersichtlich, in der patriarchalischen Zeit wenigstens, keineswegs im Allgemeinen ein von Gott mit besonderen positiven Vollmachten ausgerüstetes mittlerisches Priesterthum vorhanden. Die Darbringer des Opfers sind in der Regel die geborenen Familien- oder Geschlechtshäupter, oder, wie etwa Jethro, ein speziell für die Darbringung der öffentlichen Opfer deputirter Beamter [1]. Ganz bestimmt erscheint als eigentlich mittlerischer und consecratorischer Darbringer des Opfers nur Melchisedek, der zuerst Priester genannt wird (während keiner von den Patriarchen, obgleich auch sie opferten, diesen Namen führte), der aber auch von Gott ganz speziell zum vollkommensten Typus des Priesterthums Christi aufgestellt war. Dieser besondere Charakter Melchisedeks ergibt sich daraus, daß Abraham, obgleich nicht zu seiner Familie oder seinem Volke gehörig, von ihm „als von einem Höheren", also autoritativ, sich segnen ließ und ihm den Zehnten zahlte. Ebenso wenig wie ein ordentliches hierarchisches Priesterthum findet sich in der vormosaischen Zeit ein Tempel als Opferstätte. Immer und überall aber gehörte zum regelrechten Opferritus der Altar als ein über der Erde erhöhter Opfertisch (θυσιαστήριον, hebr. מִזְבֵּחַ, Ort der Schlachtung), vor welchem geschlachtet und auf welchem die Opfergaben verbrannt wurden, und zwar nicht bloß, um dadurch anzuzeigen, daß man die Opfergabe von der Erde zu Gott im Himmel emporsenden wolle, sondern auch zur Aussprache der Hoffnung, daß Gott auf einer solchen Stätte dem Menschen gleichsam entgegen komme, um dort dessen Opfer und vermittelst desselben den Opfernden selbst aufzunehmen und zu segnen. In dieser Eigenschaft erschien der Altar besonders dann, wenn das Feuer auf denselben vom Himmel fiel — sonst aber wenigstens dadurch, daß der Altar von den Opfernden mit Oel gesalbt wurde. Uebrigens ist auch der Altar für den äußeren Ritus des Opfers nicht so wesentlich, daß er nicht, wie beim Passahopfer, fehlen, resp. durch ein aufgehängtes Holz hätte ersetzt werden können.

1434 Wie Melchisedek in seinem unblutigen Opfer auf außerordentliche Weise zum priesterlichen Vorbilde Christi in seiner consecratorischen und segenspendenden Funktion und als königlicher Repräsentant Gottes bestellt worden: so erscheint der von ihm gesegnete Abraham, der nicht Priester in diesem Sinne war, in dem ihm von Gott aufgetragenen Opfer seines ihm auf wunderbare Weise geschenkten erstgeborenen Sohnes in eminenter Weise als typischer Repräsentant der durch das blutige Opfer Christi als ein Entsagungsopfer den Segen Gottes suchenden Menschheit. Demgemäß stellt sich Abraham gegenüber Melchisedek ausdrücklich als laikaler Opferer dar, so jedoch, daß er nicht ausschließlich als gnadesuchendes Glied des Volkes, sondern als von Gott auserlesener und gottwohlgefälliger Vertreter des Volkes diesem den Segen Gottes vermitteln sollte. In dieser Beziehung war nie einem Opfernden vor Christus eine ähnliche universale Bedeutung eingeräumt; aber auch kein anderes Opfer repräsentirte so rein und vollkommen die Idee des Opfers, insofern durch dasselbe als sittliche Leistung von Seiten des Menschen der göttliche Segen erstrebt und erworben werden soll. Denn obgleich nach Gottes Willen und durch Gottes Fügung nur im Entschlusse dargebracht, enthielt das Opfer Abrahams einerseits die vollkommenste Bethätigung des Opferwillens in Gestalt des unbedingtesten und entsagungsvollsten Gehorsams und andererseits eine Opfergabe, die, als menschliches Wesen und menschliche Frucht zugleich, das zu opfernde Selbst in vollkommenster Weise vertrat und ebenso für Gott das Beste, wie für den Opfernden das Theuerste war, was er darbringen konnte. Darum ist das Opfer Abrahams nicht minder das lebendigste schattenhafte Vorbild des in Christus vollendeten Entsagungsopfers, wie das ideale Vor-

---

[1] Es ist jedoch sehr fraglich, ob die Bezeichnung Kohen *Madian* etwas Anderes als (wie im klassischen Griechisch λειτουργος, und im Lat. pontifex) überhaupt einen öffentlichen Beamten bezeichnen soll.

bild für die vorchristlichen blutigen Opfer von Thieren, deren Tendenz und Bedeutung in ihm um so mehr zu Tage trat, weil dem Opfernden von Gott selbst in dem Widder ein Thieropfer zur Verfügung gestellt wurde, welches er anstatt seines Sohnes darbringen sollte. Mit der Eigenthümlichkeit des Opfers Abrahams hängt auch der merkwürdige Umstand zusammen, daß Abraham den Isaak schon vor der Opferschlachtung auf den Altar legte; das geschah nämlich sowohl deßhalb, weil es sich hier, wie bei dem Altarbrande, um Rückgabe eines von Gott erhaltenen Geschenkes (Besitz- und Genußobjektes) zur Erkaufung größeren Segens handelte, als auch deßhalb, weil, was bei den Thieren nicht der Fall, ein in sich werthvolles und von seinem Ursprunge her zum Träger göttlichen Segens bestimmtes und insofern im Voraus geheiligtes Leben geopfert werden sollte. Uebrigens ist Abraham selbst als laikaler Opferer, dem die Opfergabe in speziellster Weise angehört, und der sie Gott darbietet, ohne die Opferung selbst zu vollziehen, der aber gleichwohl die ganze Schwere des Entsagungsopfers empfindet, weniger Typus Christi als vielmehr der Mutter Christi als der ministra seines sacrificium. Dieß zeigt sich insbesondere auch darin, daß, wie der segenspendende Melchisedech Typus des segenbringenden Christus war: so in Abraham und Maria durch ihre Segnung alle Völker der Erde gesegnet werden sollten.

C. Ihre vollständigste, von Gott selbst bis in's Einzelnste geordnete Ausbildung er- 1435 hielten Priesterthum und Opfer, als ständige öffentliche Einrichtungen im Volke Gottes, durch Moses und sein Gesetz. Zunächst sind jedoch diejenigen Akte in Betracht zu ziehen, welche, als mit der ersten Erlösung und Constitution des Volkes Gottes zusammenhangend, eine fundamentale Bedeutung und darum auch eine spezielle Beziehung zum Priesterthum und Opfer Christi gerade insofern haben, als dadurch das neue Volk Gottes zuerst erlöst und constituirt und das Priesterthum und das Opfer desselben grundgelegt worden.

Die grundlegende Wirksamkeit des Moses begann damit, daß er vom ganzen 1436 Volke durch dessen Familienhäupter, also in ähnlicher Weise wie in der patriarchalischen Zeit noch ohne priesterliche Intervention (was wohl auch ein Grund ist, weßhalb der Apostel im Hebräerbriefe dieses Opfer nicht erwähnt), ein neues Opfer darbringen ließ, wodurch das Volk seine Erlösung aus der Knechtschaft der Aegypter und seine Aufnahme zum Volke Gottes zugleich gewinnen und inauguriren sollte (Exod. 12). Es ist dieß das vor dem Auszuge aus Aegypten dargebrachte Passahopfer eines männlichen Lammes (eigentlich bezeichnet das hier gebrauchte Wort שֶׂה sowohl Ziege als Schaf, doch fixirte die Gewohnheit das Schaflamm als Passahopfer). In späterer Zeit wurde bei der Wiederholung dieses ersten Opfers allerdings priesterliche Intervention gefordert; aber zugleich hatte das Opfer nachher einen theilweise anderen Charakter, indem es als Gedächtnißfeier einer göttlichen Wohlthat mehr den Charakter der Dankopfer annahm, während es hier an erster Stelle den Charakter des Sündopfers hatte und als solches seine ordentliche Vollendung in dem am Berge Sinai dargebrachten Brand- und Friedopfer fand. Vor allen anderen Sündopfern und überhaupt vor allen anderen Opfern hatte es aber das voraus, daß es alle drei Opferformen, das Sünd-, Brand- und Friedopfer, in einer Weise zusammenfaßte, wodurch die erlösende und belebende Wirksamkeit des Opfers für den Opfernden in vollkommenster Weise versinnbildet wurde, und daß es folglich ebenso der vollkommenste sinnliche Typus der Wirksamkeit des von Christus als dem geistlichen Haupte und Stammvater der Menschen für deren Erlösung und Wiedergeburt darzubringenden Opfers sein sollte, wie das Opfer Abrahams der geistige Typus des Wesens desselben war. Insbesondere charakterisirt sich das Passahopfer 1) als Sündopfer dadurch, daß das Blut zwar nicht an den Altar, aber wohl an die Wohnungen des Volkes gesprengt wurde, welches dadurch gereinigt werden sollte; und eben darum stellte es in besonders ausdrucksvoller Weise die Erlösung von der Sünde dar. Sodann charakterisirt es sich 2) als Brandopfer dadurch, daß das ganze Thier und zwar ungetheilt in's Feuer kam, um durch dasselbe ohne Verzehrung seiner Substanz umgewandelt und so zugleich zum Wohlgeruche Gottes und zu einer lebenspendenden Speise für die Opfernden geweiht zu werden (denn daß es sich hier nicht um ein einfaches Zubereiten des Fleisches zum Genusse handelte, geht daraus hervor, daß das für diesen Zweck sonst übliche Kochen im Wasser hier strengstens verboten war, und daß von den VV. das Braten im Feuer als Typus der dem Opferleibe Christi besonders in der Auferstehung und Verklärung durch das Feuer des hl. Geistes

mitgetheilten Weihe und Lebenskraft betrachtet wird); und eben wegen jener speziellen Form der Umwandlung stellt es in besonders ausdrucksvoller Weise die Wiedergeburt zu einem neuen höheren Leben dar. Endlich charakterisirt es sich 3) als Friedopfer, und zwar als besonders vollkommenes Friedopfer dadurch, daß das ganze Opferfleisch von den opfernden Familien selbst, und zwar von allen Familien des Volkes zugleich genossen wurde; und hiedurch stellt es in vollkommenster Weise die Gemeinschaft des ganzen Volkes unter sich und mit Gott dar. Zur allseitigsten Vollkommenheit fehlte diesem Opfer (auch bei seiner späteren Wiederholung) nur, daß die Weihe des Opferfleisches durch einen hierarchischen Priester auf einem geweihten Altar und durch heiliges Feuer vollzogen worden wäre. Aber alle Vorbilder Christi sollten ebenso durch irgend eine sichtbare Unvollkommenheit, wie durch die positive Vollkommenheit des Bildes sich als bloße Vorbilder darstellen. — Die priesterliche Vermittlung beim Opfer, und überhaupt in Bezug auf die Annäherung an Gott und die Verbindung mit Gott, trat dafür desto deutlicher in den Brand- und Friedopfern zu Tage, durch welche am Sinai die Weihe des erlösten und zu neuem Leben berufenen Volkes zum Volke Gottes in der förmlichen Abschließung und Besiegelung des Bundes mit Gott vollendet wurde (Exod. 19). Denn hier trat Moses förmlich als von Gott bestellter und bevollmächtigter Mittler zwischen dem Volke und dem in sichtbarer Hülle auf dem Berge erscheinenden Gott auf, indem er durch die von ihm vollzogene Besprengung des Altars und des Volkes mit dem Opferblute den Bund besiegelte und darauf das Volk in den Repräsentanten desselben, den 72 Aeltesten, auf den Berg in die Nähe Gottes führte, um es „im Angesichte Gottes" das Opfermahl halten und so die durch das Opfer besiegelte Gemeinschaft mit Gott genießen zu lassen.

1437 Der am Sinai bei der Schließung des Bundes durch eine außerordentliche höchste Offenbarung der Gottesnähe und durch einen außerordentlichen vollkommensten Mittler inaugurirte spezielle Verkehr des Volkes Israel mit Gott bildete fortan die Grundlage und maßgebende Norm für die Organisation des ordentlichen und ständigen Cultus im Bundesvolke. Diese Organisation war nämlich wesentlich bestimmt durch die objektive Nähe Gottes in der ihm als Wohnstätte dienenden Stiftshütte und durch das von Moses in Aaron eingesetzte Priesterthum, an dessen Intervention fortan die Vollziehung jedes Opfers, selbst die Wiederholung des Passahopfers, geknüpft war. Als hierarchisches Priesterthum wurde das Aaronische nicht bloß durch ähnliche Opfer inaugurirt, wie das Laienpriesterthum des ganzen Volkes, sondern auch durch die Salbung mit Oel, welche in anschaulicher Weise zugleich die höhere heilige Würde und die göttliche Vollmacht des Priesters versinnbildete.

1438 Zu dem Folgenden vgl. von den VV. bes. *Theodoret.* Qq. in Exod. et Levit. und *Cyrill. Alex.* de ador. in spir. et ver. l. 9—13 u. 16; *Al. Hal.* 3. p. q. 55 m. 4; *Thom.* 1. 2. q. 102; von Neueren Thalhofer und Stöckl a. a. O., sowie das auch theologisch durchweg korrekte, sehr gediegene und geistreiche Werk des Protestanten Bähr: Symbolik des mosaischen Cultus (Heidelb. 1839), welches zwar nur die symbolische, nicht auch die typische Seite berücksichtigt, aber eben diesem Umstande wie seine theologische Korrektheit, so auch für die typisch verwendbaren Momente das Präjudiz größter Unbefangenheit und den Vortheil einer festen Basis verdankt. Hier kann natürlich nicht auf Alles eingegangen werden; wir stellen nur das theologisch Bedeutsamste zusammen.

1439 1. Die ordentliche Cultusstätte war die Stiftshütte mit ihrem Vorhofe. Die Stiftshütte galt als „Wohnung Gottes" (Mischkan), worin Gott seinem Volke nahe war und seine Gegenwart durch fortdauernde Gnadenwirkungen bezeugte, und hinwieder das Volk durch die Priester Gott nahen konnte, um ihm Gaben darzubringen und seinen Segen zu holen; daher die zwei nach Wurzel und Bedeutung enge zusammenhangenden Namen: Zelt des Zeugnisses (עֵדוּת) und Zelt der Zusammenkunft (מוֹעֵד). Die objektive Gegenwart Gottes in der Stiftshütte war repräsentirt durch das Einziehen „der Herrlichkeit Gottes", d. h. der Lichtwolke, welche das Volk auf dem Zuge durch die Wüste begleitet hatte und der Erscheinung Gottes auf dem Sinai entsprach, welche aber auch selbst in ihrer Weise wieder Wohnung Gottes war und als solche von der jüdischen Tradition Schechinah genannt wird, so jedoch, daß diese Wohnung zugleich als Erscheinung Gottes Angesicht Gottes hieß; besonders mit Rücksicht hierauf wird das Hintreten und Hintragen vor oder in das Zelt als Hintreten und Hintragen

vor das Angesicht Gottes bezeichnet. Am vollkommensten war die Gegenwart Gottes repräsentirt durch den von der Herrlichkeit Gottes umhüllten goldenen Gnadenthron im Innersten der Stiftshütte über der Bundeslade (die Kapporeth, ἱλαστήριον, propitiatorium, in der Vulg. nach *Hieron.* auch oraculum = Spruchort genannt nach dem im Hebr. zuerst (3 Kön. 6, 5) bez. des salomonischen Tempels vorkommenden דְּבִיר — in der Sept. δαβίρ, also unübersetzt gelassen —, von dem es jedoch zweifelhaft ist, ob es den Gnadenthron oder die Stätte desselben bezeichnet). Aber auch die goldenen Altäre des Heiligen und der eherne Brandopferaltar des Vorhofes galten vermöge ihrer Weihe durch Oel als von Gott selbst geheiligte Stätten seiner objektiven Gegenwart. Das ursprünglich nach Vollendung der Priesterweihe Aarons (Levit. 9, 23 f.) und wiederum nach Vollendung des salomonischen Tempels von der Herrlichkeit Gottes selbst ausgegangene und nach Vollendung des zweiten Tempels wunderbar wiedererweckte Altarfeuer endlich, welches allein fortan bei den Opfern gebraucht werden durfte, galt, ähnlich wie die Herrlichkeit Gottes, als Bild seines geistigen heiligen Wesens und als ein von ihm selbst auf wunderbare Weise erzeugtes und insofern übernatürliches Organ seiner läuternden und verklärenden, assimilirenden und vereinigenden Kraft.

2. Mit Rücksicht auf diese Einrichtungen der Cultusstätte zeigt sich der Unterschied 1440
des (hierarchischen) Priesters vom Laien im Allgemeinen darin, daß ersterer durch seine heilige Würde und Vollmacht befähigt war, Gott als dessen Hausgenosse zu nahen, d. h. den Altar des Vorhofes zu bedienen und in die Wohnung einzutreten, während die Laien mit ihren Gaben bloß bis vor den Altar des Vorhofes hintreten durften. In Verbindung damit erscheint denn auch in Bezug auf das Opfern der Unterschied der priesterlichen und der laikalen Funktion scharf markirt, indem die früher im Familienhaupte vereinigten Funktionen in naturgemäßer Weise zwischen Laie und Priester getheilt wurden — nicht durch Beschränkung der Laien, sondern dadurch, daß die betr. Funktionen fortan eine höhere Bedeutung haben sollten, als sie in den Händen der Laien gehabt. Dieser Unterschied fixirt sich im Allgemeinen folgendermaßen. Der Laie opferte insofern, als er das Opfermaterial aus dem Seinigen hernahm, um es Gott zu schenken, und dann seine Gabe vor den Altar brachte und in die Hände des Priesters übergab. Obgleich auch das Herbeibringen der Gabe vor den Altar am Eingange der Stiftshütte ein Bringen „vor das Angesicht Gottes" war: so führt dieses Bringen doch in der Regel nicht den Namen des „Nahebringens" (Karab), sondern bloß des Herbeischaffens oder Herbeiführens (הֵבִיא), indem das offerre sich hier auf ein einfaches afferre oder adducere resp. auf das Hergeben und Anbieten der Gabe reducirt. Der Priester hingegen als solcher „opferte" insofern, als er die vom Laien, oder auch von ihm selbst als Opferbringer, vor den Altar gebrachte Gabe in die Hand nahm und auf den Altar in das Altarfeuer trug (bei Flüssigkeiten dieselben an den Altar goß oder sprengte, beim Blute זָרַק, beim Weine נָסַךְ, σπένδειν, libare; für „auf" und „an" im Hebr. dieselbe Partikel עַל) und dadurch Gott selbst übergab. Dieses Tragen hieß dann schlechthin „Gott nahebringen" und demgemäß auch schlechthin προσφέρειν und offerre in dem noch schärfer durch die Worte ἀναφέρειν und *per*ferre (vgl. die Oration Supplices im Meßkanon) ausgedrückten Sinne. Im Deutschen bezeichnet man den Unterschied treffend mit den Ausdrücken: Opferbringen, d. h. Hergeben und Herbeischaffen der für Gott bestimmten Gabe, und Opferdarbringen, resp. Aufopfern, d. h. Zueignen und Uebergeben der gebrachten Gabe. Inwiefern beide Funktionen in wechselseitiger Beziehung zu- und Verbindung miteinander stehen, bilden sie Eine Opferhandlung (actio oblativa resp. sacrificalis), welche ebenso ganz dem Laien, wie ganz dem Priester zugeschrieben werden kann (vgl. Num. 28, 2—4, wo unter dem Namen Karab und Asah = facere, hier conficere, dem ganzen Volke die Pflicht des Opfers auferlegt wird). In dieser Gesammthandlung bildet dann das laikale Opferbringen nur den materialen Theil der Handlung, indem es in dem priesterlichen Darbringen seine Vollendung sucht und erhält, aber durch dasselbe auch eine höhere Vollendung erhält, als es sonst erhalten könnte. Das priesterliche Darbringen hingegen ist demnach die Form und Seele der Handlung (bei den Rabbinen עִקָּר, d. h. Wurzel, Kern, Wesen) als einer oblatio sacra resp. eines sacrificium im vollen Sinne des Wortes, d. h. als einer Handlung, welche außer ihrem subjektiven Werthe, den sie von der Person und Intention des Opferbringers hat, auch eine objektive heilige Würde und Kraft

besitzt, indem sie mit der Vollendung der Acceptabilität der Gabe auch die Acceptation oder Aufnahme von Seiten Gottes in sich schließt, und welche mithin eine oblatio benedicta, adscripta, rata, acceptabilis ist (vgl. das letzte Gebet im Kanon vor der Wandlung). Wenn wir daher das „Opfern" als eine spezifisch priesterliche Funktion bezeichnen, dann kann und soll das nicht heißen, daß der Priester bei jedem Opfer Alles thue, aber noch weniger, daß seine Funktion gerade im Opferbringen bestehe; vielmehr ist der Priester als solcher nur *perfector* oblationis et sacrificii, aber eben als perfector auch derjenige, welcher der Opferhandlung ihre objektive Heiligkeit und effektive Wirksamkeit gibt, mithin *consecrator* und *ratificator* oblationis et sacrificii. Diese Vollendung, Heiligung und Ratification der laikalen Handlung bekundet und bethätigt sich dann näher in einer dreifachen objektiven Consecration der Opfergabe, inwiefern Gott selbst der letzteren gegenüber vermittelst äußerer Repräsentation in dreifacher Weise wirksam erscheint: nämlich 1) in der Annahme der Opfergabe durch die Hand des zum Organe und Stellvertreter Gottes gesalbten Priesters; 2) in der durch das Hinauftragen des Priesters bewerkstelligten Aufnahme der Opfergabe auf den zum Tische und Throne Gottes gesalbten Altar (vgl. Matth. 23, 15: altare sanctificat munus); und 3) endlich in der durch das Hineinlegen in das Altarfeuer vermittelten Absorption und Umwandlung der Opfergabe durch das heilige Feuer als Bild und Organ der heiligenden Kraft Gottes. So stellt sich die objektive Weihe der Gabe in dreifacher Reihenfolge als Aneignung an Gott, Aufnahme zu Gott und Absorption in Gott resp. Durchdringung durch Gott dar.

1441 3. Dieser Scheidung der laikalen und der priesterlichen Funktion im Opfer entspricht in der oblatio *sacrificalis*, welche eine *confectio* sacra oder rei sacrae einschließt, auch eine Scheidung jener Funktionen bezüglich der Vollziehung dieser confectio selbst, indem die letztere als ein Vollbringen des Opfers einerseits mit dem Bringen, andererseits mit dem Darbringen sich verbindet und zusammenfließt. Demgemäß fällt zunächst die Bewirkung derjenigen Immutation, Verwendung oder Umgestaltung der Opfergabe, in welcher das offerre im engeren Sinne, d. h. das perferre, sowie das perficere, consecrare und ratificare, sich bethätigt, oder m. a. W. die Bewirkung der erhebenden und verklärenden consecratorischen Immutation, offenbar dem Priester allein zu, und zwar so, daß er dabei wie durch übernatürliche Vollmacht, so auch durch ein objektives, dem Ursprunge und der Bedeutung nach übernatürliches Mittel, nämlich das heilige Feuer, thätig ist. Bei den Opfern von vegetabilischen Produkten ist diese Immutation auch die einzige, welche darin stattfindet, weßhalb dem Priester hier schlechthin, wie das offerre, perferre, perficere und consecrare, so auch das *conficere* sacrificium zufällt. Alle übrigen mit dem Opfermaterial vorgenommenen Veränderungen (wie Mahlen, Rösten), obgleich in der Regel speziell in Absicht auf die Opferung bewerkstelligt, haben hier nur die Bedeutung einer Zubereitung des Materials, damit es ein geeigneter Gegenstand der Opferhandlung sei; denn die Bewirkung derselben gehört in keiner Weise zur Opferhandlung selbst, da sie nicht nur der priesterlichen Oblation, sondern selbst der laikalen Herbeischaffung der Opfergabe vorausgeht. Bei den Opfern animalischer Wesen hingegen bildet die Immutation durch Vergießung des Blutes in der Schlachtung nicht bloß eine Vorbereitung des Materials für die Aufnahme und Verbrennung auf dem Altare, sondern auch einen organischen Bestandtheil der Opferhandlung selbst, und zwar gerade insofern, als dieselbe im Gegensatz zur bloßen Oblation eine oblatio sacrificalis ist; und sie gilt sogar in dem Maße als sacrificale Funktion, daß diejenige Opferung, bei welcher sie vorkam, ebenso von ihr den Namen erhält, wie die unblutige Opferung von dem Verbrennen auf dem Altar. Gleichwohl ist die Bewirkung dieser Immutation in sich durchaus nicht in demselben Sinne sacrifical, d. h. consecratorisch, wie das Verbrennen auf dem Altare. Denn wie dieselbe niemals auf dem Altar, sondern vor demselben, und nicht durch ein übernatürliches, sondern durch ein natürliches Mittel vollzogen wurde: so wurde sie auch in der Regel nicht vom Priester und, wenn von diesem, doch nicht vermöge seiner priesterlichen Vollmacht als Organ und Repräsentant Gottes, sondern entweder (bei den Sündopfern der Priester für sich selbst) als von einem opferbedürftigen Gliede oder (wie bei dem Sühnopfer des Hohepriesters für das Volk am Versöhnungstage) als von einem geheiligten Repräsentanten des Volkes vollzogen. Das

Schlachten fällt eben ganz unter den Gesichtspunkt und in die Sphäre des laikalen Opferbringens als thatsächliche Vollziehung der hierin von dem Opferbringer geübten Entäußerung und Entsagung, genauer als Ausdruck seiner Bereitwilligkeit, sich selbst in den Tod zu geben; ja es geht in der Regel geradezu vom sündigen Opferbringer als solchem, d. h. inwiefern derselbe erst durch das Opfer Heiligung sucht, aus und ist daher formell auch nicht einmal ein Akt des laikalen Priesterthums. Das Schlachten besitzt demnach in sich keine andere Heiligkeit, d. h. heilige Würde und Kraft, als diejenige, welche aus der heiligen Absicht des Opfernden und der Verwendung für einen heiligen Zweck erwächst, und bedarf folglich zu derjenigen objektiven Heiligkeit, durch welche die Erreichung des Zweckes gesichert oder verbürgt, d. h. die volle Annehmbarkeit des gebrachten Opfers begründet und die Annahme selbst vermittelt wird, der Vollendung durch die priesterliche Mitwirkung. So ist das Schlachten immer nur ein materialer Bestandtheil der sacrificalen Handlung, während auch hier das priesterliche Darbringen den formalen Bestandtheil, die Seele der Handlung, bildet. Dieser Sachverhalt stellt sich äußerlich darin dar, daß das Blut des Opferthieres gleichsam in die Hände des dasselbe in einem Gefäße auffangenden Priesters vergossen und vom Priester an den Altar gegossen oder gesprengt, also vom Priester im Namen Gottes angenommen und Gott selbst übergeben wird, wobei dann speziell das Auffangen als verbindendes Mittelglied zwischen dem Vergießen und dem Sprengen die organische Einheit der laikalen und der priesterlichen Handlung repräsentirt.

4. Im Anschluß hieran hat man in neuerer Zeit, namentlich in Deutschland, viel 1442
darüber controvertirt, welcher Akt beim blutigen Opfer der „Centralakt" der Opferhandlung resp., in Hinsicht auf die spezifische Tendenz und Wirkung des blutigen Opfers, der eigentlich „sühnende Akt" sei, das Blutvergießen oder das Blutsprengen, wobei protestantische TT. vorzugsweise das Letztere, katholische vorzugsweise das Erstere behauptet haben. In dieser Form möchte die Frage über das Verhältniß der beiden Handlungen nicht glücklich gestellt sein, weil durch die eine oder andere Behauptung mit der organischen Wechselbeziehung der beiden Handlungen auch die wahre Bedeutung der als sekundär hingestellten Handlung verdunkelt wird. Durch Anwendung des organischen Wechselverhältnisses von materialen und formalen Theilen Einer Gesammthandlung läßt sich die Frage wohl besser in folgender Weise lösen: Jede der beiden Handlungen bildet, nicht abstrakt, sondern in ihrer Einheit mit der anderen, in ihrer Weise die Substanz der Opferhandlung, das Blutvergießen als Inhalt der in der Blutsprengung vollzogenen Darbringung des Opfers, die Blutsprengung als Prinzip der objektiven Heiligung und Ratification der im Blutvergießen bethätigten Lebenshingabe. Desgleichen ist jede der beiden Handlungen in ihrer Weise der durch Sühne versöhnende Akt: das Blutvergießen als sühnende Leistung von Seiten des zur Sühne verpflichteten und nach Möglichkeit durch Vollziehung derselben die Versöhnung erstrebenden Sünders; die Blutsprengung als Vermittlung der Genehmhaltung der Sühneleistung und Garantie der Gewährung der erstrebten Versöhnung, so jedoch, daß diese Wirksamkeit der Blutsprengung bereits in dem dieselbe einleitenden Akte des Blutauffangens eingeschlossen gedacht werden kann und mithin auch dem Blutvergießen die effektive versöhnende Wirksamkeit bereits daraus erwächst, daß es in die Hände des Priesters stattfindet. Darum kann man, ähnlich wie bei der Thätigkeit eines Organs und eines agens principale, sagen, daß jede der beiden Handlungen als in der anderen und durch die andere wirkend die Versöhnung vermittele. Schlechthin aber wird in der hl. Schrift das Versöhnen unter dem Namen des Kipper, d. h. der „Deckung" der Sünde und des Sünders, dem Priester zugeschrieben (s. bes. Levit. 5 u. 16), indem im Anschluß an die priesterliche Thätigkeit des Blutsprengens resp. der Verbrennung der Fettstücke gesagt wird: „und er wird decken über ihn (den Sünder) oder sie (die Sünde) und es wird demselben verziehen werden". Die Vulg. übersetzt das Kipper gewöhnlich mit rogabit pro eo sacerdos, womit dem Wortlaute nach ein zum Blutsprengen hinzutretender weiterer Akt, der der priesterlichen Fürbitte, bezeichnet erscheint. Im Urtexte der hl. Schrift und in der jüdischen Tradition ist dagegen von einer solchen Fürbitte als einem besonderen äußeren Akte nirgendwo die Rede; freilich ist sie damit auch nicht geläugnet, vielmehr darin eingeschlossen, daß die ganze Thätigkeit des Priesters im Blutsprengen und Verbrennen des Fettes in Hinsicht auf die beabsichtigten Wirkungen des Opfers als eine durch die priesterliche Würde

und Vollmacht getragene und wirksam gemachte *Aufopferung* der Lebenshingabe charakterisirt wird[1]. Diese Aufopferung entnimmt zwar in einer Hinsicht ihre Kraft dem durch sie aufgeopferten Akte des Laien, den sie Gott als Sühne anbietet; in anderer Hinsicht aber gibt sie ihrerseits dem aufgeopferten Akte seine Kraft, inwiefern sie die Genehmigung der Sühne vermittelt und der letzteren ihre objektive und effektive Wirksamkeit verleiht. Letzteres wird besonders dadurch angedeutet, daß Gott Levit. 17, 11 sagt, *er* habe dem Volke das Blut gegeben an den Altar, zu decken die Sünde, d. h. er habe das Blut dazu bestimmt und die Priester dazu ermächtigt, das Opferblut an den Altar zu bringen, damit vermöge der Aufnahme desselben an den Altar die Sühne vollendet und ratificirt werde, indem in demselben die dadurch repräsentirte Seele des Opfernden von Gott aufgenommen wird.

1443 Diese Bedeutung der priesterlichen Funktion beim mosaischen Opfer könnte auf den ersten Blick im Widerspruche zu stehen scheinen mit der Lehre von der Wirkungslosigkeit jener Opfer gegenüber dem Opfer und dem Priesterthum Christi und der Kirche. Indeß ist dieser Widerspruch durch nähere Erklärung leicht zu beseitigen. Es bleibt bestehen, daß das von sündigen Menschen gebrachte blutige Opfer als sühnende Leistung nicht selbständig und außer Beziehung zu dem künftigen Opfer Christi in den Augen Gottes Werth hat und, um von Gott angenommen zu werden, einer mehr oder minder bewußten und intendirten Verbindung mit dem Opfer Christi durch den Glauben des Opferbringers bedarf; und die Würde und Vollmacht des mosaischen Priesters gibt dieser Leistung keinen solchen höheren Werth, kraft dessen die Beziehung auf das Opfer Christi ausgeschlossen oder überflüssig gemacht würde. Aber darum braucht man doch die Wirksamkeit der priesterlichen Intervention nicht nothwendig darauf zu beschränken, daß vermöge derselben einerseits die Leistung eine *gesetzlich geregelte Form* erlange, in deren Beobachtung der Opferbringer eben das Bewußtsein seiner eigenen Unzulänglichkeit und Unwürdigkeit zu bewähren habe, und daß andererseits die „Deckung" resp. Reinigung durch den Priester autoritativ nur eine *legale* Schuldlosigkeit und *äußere* fleischliche Reinheit bewirke. Vielmehr liegt nach dem ganzen Charakter der priesterlichen Intervention in dem „Kipper" mindestens eine Art offizieller *Declaration* der hic et nunc mit Beziehung auf das in rechter Weise verrichtete Opfer, aber auf Grund des Opfers Christi, in und mit der durch den Priester symbolisch dargestellten göttlichen Acceptation der Opfergabe stattfindenden Nachlassung der Sünde von Seiten Gottes und mithin eine *objektive Verbürgung oder Garantie* der letzteren. Ja es steht auch nichts im Wege, der Würde und Vollmacht des mosaischen Priesterthums *insofern* einen Einfluß auf die Acceptabilität und Acceptation der Sühneleistung zuzuschreiben, als Gott demselben als einem Typus Christi die Macht beigelegt habe, in der Präsentation der Sühneleistung per anticipationem als Repräsentant Christi zu handeln und so dem Opfernden einen Anspruch auf die Theilnahme am Verdienste Christi zu verleihen — dieß um so mehr, als Sirach 24 das mosaische Priesterthum als Organ des bereits vor seiner Menschwerdung in Israel liturgisch fungirenden Sohnes Gottes dargestellt wird. Vgl. über diese schwierige Frage bes. *Thalhofer* § 17.

1444 5. In Verbindung mit der Einrichtung der Cultstätte und des Priesterthums stand im mosaischen Ritualgesetze auch eine reiche und mannigfaltige *Gliederung der Opferarten*, und zwar zunächst *der blutigen Opfer*, welche je nach dem *spezifischen Zwecke*, worauf sie zunächst bezogen wurden, eine *besondere Gestalt* annahmen.

1445 Obgleich *alle* blutigen Opfer an sich dazu geeignet und thatsächlich dazu bestimmt waren, *Sühnopfer* zu sein, so bestand doch eine besondere Form des blutigen Opfers unter dem Namen des *Sünd-* resp. *Schuldopfers* (im Hebr. führt sie schlechthin den Namen des dadurch zu beseitigenden Objektes, nämlich *Sünde* חַטָּאת und *Schuld* אָשָׁם),

---

[1] In derselben Weise wird das Kipper vom Apostel gefaßt, wenn er Hebr. 7, 25 das Gegenbild desselben in Christus als ἔντευξις, interpellatio bezeichnet, während er sonst das Kipper als Ausdruck der Wirksamkeit des Opfers mit καθαρίζειν oder ἁγιάζειν gibt. Uebrigens legt die Stelle Levit. 16, 6, wo von einem Kipper des Hohepriesters *vor* der Schlachtung des Opferthieres die Rede ist, welches nur in einem förmlichen Gebete bestanden haben kann, immerhin eine ähnliche Deutung auch für das Kipper *nach* der Schlachtung nahe.

welches in vorzüglicher Weise jenen Charakter hatte. (Wahrscheinlich war diese Form des Opfers überhaupt erst durch Moses eingeführt und bezog sich auch speziell auf Sünden, welche Verletzungen des Bundesgesetzes waren, während das Brandopfer nach wie vor der Sühne der Sünden überhaupt diente.) Dieses Opfer war nämlich spezifisch dazu bestimmt, Gott das zu leisten, was der Mensch wegen der Sünde ihm schuldet, und war daher auch so eingerichtet, daß die Bußgesinnung des Opferbringers und seine Sühnebedürftigkeit recht deutlich zum Ausdruck gebracht wurde. Demgemäß war von diesem Opfer das ausgeschlossen, was sonst bei einem Opfer auf die bereits wiederhergestellte Heiligung und Lebensgemeinschaft des Opferbringers mit Gott hinweist, namentlich der Zusatz von Weihrauch und Oel zu den auf den Altar kommenden Fettstücken, die Verbrennung des Opferfleisches auf dem Altare und der Genuß desselben von Seiten des Opferbringers; vielmehr wurde das Fleisch entweder außerhalb des Altares und selbst des Lagers zu Asche verbrannt oder beim Sündopfer der Laien den Priestern abgetreten. Dagegen wurde hier der Ritus der priesterlichen Darbringung des Blutes weiter entwickelt und je nach der Größe der zu leistenden Sühne gesteigert, besonders als Sprengung an die Hörner des Altares, an den Vorhang des Allerheiligsten und an die Bundeslade, weßhalb man sagen kann, bei diesem Opfer liege der charakteristische Schwerpunkt in der Blutsprengung. Bei den übrigen beiden Arten des blutigen Opfers trat die Sühne mehr zurück und diente bloß als Unterlage und Durchgang zur Erreichung der durch das Opfer intendirten positiven Zwecke, welche den Opfernden als mit Gott ausgesöhnt voraussetzen. — Dahin gehört zunächst das Brandopfer, in welchem das ganze Opferfleisch (daher die Namen Kalil, das Ganze, und *holo*caustum resp. *holo*carpoma) auf dem Altar verbrannt wurde und in Flamme und Rauch gen Himmel emporstieg (daher der Name Gholah, das Aufsteigende). Dieses Opfer, dessen charakteristischer Schwerpunkt, wie der Name selbst es anzeigt, im Altarbrande liegt, hatte spezifisch latreutischen Charakter, d. h die Bestimmung, Gott das zu leisten, was ihm wegen seiner höchsten Majestät und inneren Güte von der Creatur geschuldet wird, und repräsentirt vorzugsweise das Streben des Opfernden, sein ganzes Wesen und Leben durch vollkommenste Liebe Gott hinzugeben und durch vollkommenste Heiligung und Verklärung mit Gott als seinem höchsten Endziele vereinigt zu werden. — Die dritte Art der blutigen Opfer waren die sogen. Friedens- oder Heilsopfer, genauer Entgeltopfer (Sebach Schelamim, Vulg.: pacifica, Sept. σωτήρια; beide Uebersetzungen setzen den Sinn des Substantivs Schalom voraus, während wirklich Schelem steht, welches namentlich mit Rücksicht auf das für die Darbringung solcher Opfer gebräuchliche Verbum שִׁלֵּם, perfecit, persolvit, retribuit, den Sinn von Entgelt oder Ausgleichung hat; vgl. Bähr II. 369). Diese Opfer hatten spezifisch die Tendenz, durch Gegengaben Gott das zu leisten, was man ihm wegen seiner Wohlthaten schuldet, und so für die empfangenen Wohlthaten sich dankbar erweisend, weiterer Wohlthaten sich würdig zu machen. Sie zerfielen in drei Arten: Friedopfer schlechthin (auch Bekenntniß- oder Lobopfer, Sebach Todah), Gelübdeopfer (Sebach Neder, vota) und freiwillige Opfer (Sebach Nedabah, voluntaria); von diesen ist das erste spezifisch Dankopfer, das dritte spezifisch Bittopfer, das zweite, als ein zur Erlangung einer Wohlthat gelobtes und nach Empfang derselben darzubringendes, zugleich Dank- und Bittopfer. Weil diese Opfer den freundschaftlichen Wechselverkehr zwischen dem Opfernden und Gott zum Ausdruck bringen sollten: so fiel bei ihnen das Opferfleisch, nachdem die Fettstücke auf dem Altare verbrannt waren, dem Opferbringer zum Genusse zu, nur daß zwei der besten Theile (Brustkern und rechte Vorderkeule) nach der damit vom Opferbringer und vom Priester vorgenommenen Ceremonie des Webens (הֵנִיף) und Hebens (הֵרִים) dem Priester überwiesen wurden (vgl. über diese Ceremonie Bähr II. 353 ff. u. 377 f.; es ist im Wesentlichen dieselbe, welche bei dem Friedopfer des neuen Bundes, der hl. Messe, am Schlusse des Canons mit dem Leibe Christi vorgenommen wird). So ist das charakteristische Moment des Friedopfers das Opfermahl, worin der Opferbringer mit Gott selbst und den Priestern Gottes zu Tische sitzt, und so die durch alle Opfer erstrebte Lebensgemeinschaft mit Gott besiegelt wird [1].

---

[1] Die mehr oder minder regelmäßigen mosaischen Opfer werden gewöhnlich auf Grund der Ritualbestimmungen in vier Klassen eingetheilt: 1) Sündopfer, 2) Schuldopfer, 3) Brandopfer, 4) Friedopfer. Die TT. pflegen prinzipiell das Opfer

1446 Von diesen Opfern konnte das Brandopfer auch für sich allein dargebracht werden. Dagegen mußten die Sünd- und Friedopfer stets von einem Brandopfer begleitet sein und durch dasselbe ergänzt werden, so zwar, daß dieses dem Sündopfer folgte, dem Friedopfer aber vorausging und mithin, wenn alle drei Opfer zusammen dargebracht wurden, zwischen die übrigen in die Mitte trat. Wegen des eminenten und centralen Charakters des Brandopfers war auch ein solches zum täglichen immerwährenden (Tamid) d. h. buchstäblich stets brennenden Opfer angeordnet, nämlich das täglich für das ganze Volk durch die gewöhnlichen Priester dargebrachte Lammesopfer, welches als das Brandopfer *per exc.* betrachtet werden kann. Unter den Sündopfern ragt besonders hervor das einmal im Jahre für das ganze Volk durch den Hohepriester am Versöhnungstage dargebrachte Opfer des Sündenbockes, bei welchem der Hohepriester auch die Handauflegung und Schlachtung selbst vollzog und das Sühneblut in das Allerheiligste hineintrug, um es dort an den Sühnethron zu sprengen. Deßgleichen ragt unter den Friedopfern das ebenfalls einmal im Jahre vom ganzen Volke dargebrachte und genossene Opfer des Paschalammes hervor, bei welchem das ganze Fleisch von den Opferbringern selbst genossen wurde, nachdem das ganze Thier ungetheilt im Feuer gebraten worden. Diese drei Opfer sind daher auch in spezieller Weise typisch und die beiden letzten ganz vorzüglich durch die eigenthümlichen Modificationen ihrer Darbringung.

1447 Verwandt mit den Sündopfern sind die Reinigungsopfer, welche zur Hebung der aus physischen, mit der Sünde verwandten, Zuständen entstehenden legalen Unreinheit dienten, speziell der Unreinheit in Folge geschlechtlicher Zustände, in Folge des Aussatzes und in Folge der Berührung einer Leiche. Unter diesen Opfern ragt durch seine merkwürdige Abweichung von dem gewöhnlichen Opferritus hervor das zur Reinigung von der Befleckung durch Leichenberührung dienende Opfer der rothen Kuh (Num. 19), welches außer dem Heiligthum geschlachtet und zu Asche verbrannt wurde, und wobei der fungirende Priester eben durch die Darbringung des Opfers verunreinigt wurde. Aber gerade hierin läßt sich eine besondere Typik bez. der außerordentlichen Umstände des Kreuzesopfers erblicken, welches außer dem gesetzlichen Heiligthum stattfand und wobei die levitischen Priester nicht als adolentes, sondern als comburentes in unheiliger Weise mitwirkten (s. Stöckl a. a. O. § 78). Daneben hat das mit der Asche dieses Opfers bereitete Reinigungswasser den Charakter eines sakramentalen Heiligungsmittels, wodurch es zum Typus der Taufe wird. — Andererseits sind mit den Friedopfern verwandt die Weiheopfer, sowohl die der Priester als die der gottgeweihten Laien, der Nasiräer. Das erstere zeichnet sich besonders durch den typisch bedeutsamen Umstand aus, daß die Priester mit dem Blute desselben bestrichen wurden.

1448 6. Den unblutigen Opfern des mosaischen Gesetzes kann man zwar im Allgemeinen nicht jede sühnende Tendenz und Wirkung absprechen, zumal da ein solches Opfer für die Armen geradezu anstatt eines Sühnopfers angeordnet war. Aber ihre spezifische Tendenz war nicht die Wiedergewinnung der Heiligkeit und Lebensgemeinschaft mit Gott, sondern die Bethätigung des von den Geheiligten zur Vollendung ihrer Heiligung und Lebensgemeinschaft mit Gott zu übenden Cultus, wie er bei den blutigen Opfern durch das Brand- und Friedopfer repräsentirt ist. Darum waren

---

ebenfalls in vier Klassen einzutheilen, je nach dem spezifischen Zwecke desselben, nämlich 1) sacr. propitiatorium, 2) latreuticum, 3) eucharisticum, 4) impetratorium. Daß beide Eintheilungen sich nicht ganz decken, liegt auf der Hand. Der Unterschied besteht darin, daß die erste Eintheilung das sacrif. propitiatorium in zwei Formen, das Sünd- und das Schuldopfer, zerlegt, während sie umgekehrt das sacr. eucharisticum und impetratorium unter dem Friedopfer zusammenfaßt. Der Unterschied der Sünd- und Schuldopfer ist theologisch und prinzipiell von geringem Belange, daher oben von uns übergangen. Dagegen ist die Zusammenfassung des Dank- und Bittopfers unter demselben Begriffe prinzipiell sehr bedeutungsvoll, indem sie darauf hinweist, daß in beiden Fällen Gott unter demselben Gesichtspunkt das formelle Ziel des Opfers ist. — Im Deutschen nennt man oft das latreutische Opfer „Lobopfer"; genau genommen indeß ist latreut. Opfer mit Huldigungs- oder Anbetungsopfer zu übersetzen, während im Sprachgebrauch der hl. Schrift sacrif. laudis = Sebach Todah sogar spezifisch das Dankopfer oder die erste Art des Friedopfers im Gegensatze zum latreutischen Opfer bezeichnet.

sie als Beiopfer nur mit dem Brand- und Friedopfer, nicht mit dem Sündopfer, verbunden; darum war ferner ein unblutiges Holokaust das spezifische tägliche Brandopfer des Hohepriesters resp. der Priesterschaft als der geheiligten Diener Gottes; darum wurden weiterhin unblutige Opfer nicht bloß, wie die blutigen, im Vorhofe, sondern auch im Heiligen dargebracht und bildeten gerade die spezifischen Opfer des Heiligen. Dem entspricht denn auch die vorgeschriebene Zubereitung resp. Ausstattung der unblutigen Opfer mit den Symbolen der Heiligkeit, Oel und Weihrauch (die beim unblutigen Sündopfer der Armen, wie bei jedem Sündopfer, ausgeschlossen waren). Vielleicht ist der spezifisch latreutisch-eucharistische Charakter dieser Opfer auch angedeutet in dem Namen desjenigen Theiles derselben, der mit dem ganzen Weihrauch in den Altarbrand kam und in dem das Ganze zur Ischeh konsekrirt wurde, nämlich in dem Namen Askarah, Erinnerung (Vulg. memoriale, zuweilen monumentum), mag derselbe im Sinne von Lobpreis oder lobpreisende Erinnerung Gottes, oder zunächst, was allerdings die grammatische Construktion (Askara der Minchah oder für die Minchah) andeutet, als Unterpfand der dargebrachten Gabe und mithin als Erinnerungspfand für den Opfernden selbst, verstanden werden. Das wichtigste selbständige Opfer dieser Art, welches im Vorhofe am Brandopferaltare im Namen des ganzen Volkes dargebracht wurde, war das Opfer der Erstlingsgarbe, welches am zweiten Ostertag (unserem Ostersonntag) in Verbindung mit dem Brandopfer eines Lammes stattfand — daher von den VV. speziell als Typus des auferstandenen Christus angesehen. — Der Umstand, daß der Genuß der unblutigen Opfer, soweit ein solcher stattfand, wenigstens bei denjenigen, die nicht als Beiopfer dargebracht wurden, nur den Priestern gestattet war, deutet an, daß dieser Genuß eine intensivere Lebensgemeinschaft mit Gott repräsentirte, als der des Opferfleisches beim Friedopfer. Und zwar repräsentirte er eine solche intensivere Lebensgemeinschaft eben dadurch, daß das durch Feuer geweihte Brod symbolisches Mittel der Incorporation der Genießenden in Gott und der hiedurch bewirkten Lebensmittheilung von Seiten Gottes ist.

Wenigstens in der Regel war mit dem unblutigen Speiseopfer des Brodes resp. 1449
Mehles, welches in's Altarfeuer kam, auch ein Trankopfer verbunden, bestehend aus rothem Wein, „dem Blute der Traube", welcher an den Fuß des Altares ausgegossen wurde. Dasselbe spielt aber in den Vorschriften der Opferthora eine ganz untergeordnete Rolle, und nirgendwo wird auf dasselbe, wie beim blutigen Opfer auf die Blutsprengung, ein besonderer Nachdruck gelegt, obgleich es außer dieser Ceremonie mit dem Blute auch das gemein hat, daß es nicht genossen wurde. Immerhin ist es augenfällig, daß in der Verbindung des Trankopfers mit dem Speiseopfer ein Reflex und eine Ergänzung des blutigen alttestamentlichen und ein Typus des neutestamentlichen Opfers lag. Vielleicht aber hängt der Umstand, daß bei den mosaischen Opfern der Wein ebensowenig, wie das Blut, durch das Altarfeuer konsekrirt und als von Gott geheiligter und gesegneter Trank genossen wurde, damit zusammen, daß dadurch auf die noch unvollkommene, mehr äußerliche Gemeinschaft mit Gott und den Mangel einer geistigen Belebung durch das Opfer hingewiesen werden sollte; denn im N. B. wird im konsekrirten Weine das heilige Blut Christi gerade darum zu trinken gegeben, weil es, vom hl. Geiste geheiligt und belebt, das Vehikel seiner geistlich und innerlich heiligenden und belebenden Kraft ist und als solches in der Gestalt des Weines sich darstellt. Andererseits darf man auch wohl annehmen, das unblutige Opfer Melchisedechs sei u. A. dadurch der vorzüglichste Typus des Opfers Christi gewesen, daß bei demselben Brod und Wein ganz einheitlich und in derselben Weise behandelt und beide, durch das Altarfeuer geheiligt (entweder vermittelst theilweiser Verbrennung ihrer selbst oder vielmehr, wie bei den Schaubroden, durch Verbrennung des auf sie gelegten Weihrauchs), als Segens- und Heiligungsmittel zum Genusse dargereicht wurden (s. u. n. 1459).

7. Der im Vorhofe des Bundeszeltes an dem ehernen Brandopfer- 1450
altar stattfindende Cultus wurde in verklärter Form fortgesetzt, vollendet und recapitulirt in den Opfern, welche im „Heiligen" oder im Inneren der Wohnung Gottes auf goldenen Altären durch die Priester allein, aber im Namen des ganzen Volkes ununterbrochen dargebracht wurden. Sie repräsentirten, ähnlich wie das Brandopfer als solches — bes. das tägliche Lammesopfer, mit dem sie 2 Paralip. 2, 4 u. 13, 11 als die Akte des stetigen, legitimen, öffentlichen Cultus des Volkes Gottes zusammengestellt werden, und mit dessen Darbringung namentlich die Anzündung des Rauchopfers in

engster Verbindung stand — spezifisch das durch die äußeren Opfer des Vorhofes, bes. die blutigen, erstrebte Ziel des Lebens für Gott in der innigsten Gemeinschaft mit ihm, und waren darum auch spezifisch Typen desjenigen Opfercultus, welcher durch das blutige Opfer Christi in dem wahren Heiligen, der Kirche des neuen Bundes, begründet werden sollte. (S. *Theodoret.* in Exod. q. 60.) — Das Rauch- und das Lichtopfer repräsentirten in reinerer und vollkommenerer Gestalt die Opferflamme und den Opferduft des Brandopferaltars und insbes. auch der unblutigen Speiseopfer, wie denn ihr Material gerade aus dem bestand, was den letzteren zu ihrer opfermäßigen Vollkommenheit beigegeben wurde, nämlich aus Weihrauch und Oel; sie waren daher die sprechendsten Symbole des verklärten und gottähnlichen, mithin heiligen und gottwohlgefälligen Lebens für Gott, nach dessen Herstellung und Verwirklichung alles zeitliche Opfern strebt. Die Schaubrode aber (hebr. Brode des Angesichts), welche durch die Verbrennung des auf sie gelegten Weihrauchs (die vor dem Genusse derselben im Feuer des Brandopferaltares stattfand) ohne alle Zerstörung des Brodes selbst die Opferweihe erhielten, waren so recht das Unterpfand und Symbol einer Art von substanzieller Verbindung mit Gott, worin die Menschen Gott gleichsam incorporirt und so zur vollkommensten Lebensgemeinschaft mit ihm erhoben werden, und deßhalb der vollkommenste mosaische Typus der Eucharistie und des eucharistischen Opfers Christi. Als solcher erscheinen sie um so mehr, weil die Bedeutung von „Brod des Angesichts“ nicht so sehr ist: „Brod vor dem Angesichte Gottes“, sondern (ähnlich wie „Engel des Angesichtes“): „Brod, worin das Angesicht oder der Name Gottes, und welches darum auch seinerseits im Angesichte Gottes ist.“ Die innere Analogie und die in der kirchlichen Liturgie enthaltenen Andeutungen berechtigen aber auch zu der Annahme, daß das Lichtopfer Typus des in seiner Auferstehung zum Leben in Gott verklärten Christus, das Rauchopfer Typus des zum Himmel aufsteigenden Christus, beide zugleich aber eben darum auch Typen der in die himmlische Kirche hinein sich fortsetzenden geistlichen Opfer seiner Glieder in der irdischen Kirche sind.

1451 8. Zum Schlusse dürfte folgende, aus dem Vorhergehenden sich ergebende Vergleichung der Arten des Opfermaterials und ihrer Behandlung nicht ohne Nutzen sein. Gewöhnlich unterscheidet man einfach zwei Arten von Opfermaterial, animalisches und vegetabilisches, resp. Material der blutigen und der unblutigen Opfer, und verfährt mit dieser Eintheilung so, als ob die Eintheilung in Schlacht- und Speiseopfer sich damit deckte, was doch offenbar nicht der Fall ist. Adäquater als die letztere, und lichtreicher als die erstere Zweitheilung dürfte folgende Dreitheilung sein, welche im Großen und Ganzen der Dreitheilung der blutigen Opfer nach ihren Hauptzwecken entspricht. a) Vegetabilische Naturprodukte als solche, nämlich Weihrauch und Oel, von denen ersterer gar nicht, letzteres aber wenigstens nicht beim Opfer als Speise in Betracht kommt. Beide kommen als selbständige Opfer ausschließlich im Innern der Stiftshütte vor, wie auch bei beiden die sacrificale Immutation schlechthin als Erhebung und Verklärung in himmelanstrebenden Duft und Licht sich darstellt. Die Bedeutung dieser Opfer läßt sich dahin bestimmen, daß sie zunächst die ideale Form des geistigen Opfers als solche symbolisiren. Und zwar repräsentirt speziell das Weihrauchopfer die anbetende lebendige Vereinigung der geheiligten Seele mit Gott als dem höchsten Gute oder die caritas religiosa, sowie die orationes (προσευχαί) sanctorum (Apok. 8, 3), inwiefern darunter nicht bloß das Gebet als Bitte, sondern in dem ganzen Umfange der elevatio mentis in Deum, resp. im Sinne des dem εὐχαί entsprechenden liturgischen Ausdruckes *vota* sanctorum, verstanden wird. Darum ist das Weihrauchopfer das nächste vor dem Throne Gottes als Ziel und Gipfel aller Opfer, und bildet zugleich die Würze und Seele aller anderen Opfer, soweit sie nicht spezifisch bloß sühnend sind; desgl. repräsentirt es spezifisch das Opfer der Seligen des Himmels und das Opfer der irdischen Kirche in seiner himmlischen Tendenz und seiner Einheit mit dem Opfer der Seligen [1]. Daneben ist dann das Lichtopfer des Oeles als Symbol der Ver-

---

[1] Damit hängt zusammen, daß der Apostel Hebr. 9, 4 den unmittelbar vor dem Allerheiligsten stehenden Rauchopferaltar speziell unter den zum Allerheiligsten, nicht unter den zum Heiligen „gehörigen“ Geräthen aufzählt, obgleich derselbe noch im Heiligen stand. Denn daß hier unter θυμιατήριον nicht ein im Allerheiligsten niedergelegtes Rauchfaß gemeint sein kann, erhellt allein schon daraus, daß andernfalls der Rauchopferaltar vom

klärung der Seele durch die im Oele selbst, wie im Feuer, repräsentirte Gnade des hl. Geistes zu denken, worin die Seele mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit verähnlicht und zu einem zu Ehren Gottes leuchtenden Bilde Gottes gemacht wird. Darum ist dasselbe zwar dem Rauchopfer innigst verwandt, ordnet sich aber demselben unter, wie die Aehnlichkeit mit Gott der Vereinigung mit Gott; und wie es daher in der Stiftshütte nicht unmittelbar vor dem Allerheiligsten, sondern in der Mitte des Heiligen stand, so repräsentirt es auch vorzüglich die Heiligkeit und Gerechtigkeit in statu viae, welche das Ziel des sühnenden Opfers und der Durchgang zur himmlischen Anbetung ist. — b) Animalische Wesen, speziell Hausthiere mit genießbarem Fleische. Soweit dieselben in ihrer Eigenart als lebende Wesen in Betracht kommen, findet bei ihnen die sacrificale Umwandlung ausschließlich im Vorhofe und selbst vor dem Altare des Vorhofes statt, wie auch ihre Umwandlung wesentlich eine Destruction, nämlich die des animalischen Lebens, einschließt. Das aber hängt damit zusammen, daß diese Wesen die natürliche Wesenheit des opfernden Menschen repräsentiren und zwar nach der niederen irdischen Seite und Gestalt, nach welcher sie eben zum Zwecke der Heiligung destruirt werden kann und soll, und daß ihre sacrificale Behandlung zunächst auf Buße oder Sühne und Reinigung oder Läuterung gerichtet ist. Soweit aber nach der Schlachtung die Bestandtheile dieser Wesen in's Altarfeuer kommen, participiren sie zwar hier als Gegenstand weiterer Destruction ihres natürlichen Seins an dem Charakter des lebendigen Opfermaterials, dem sie entstammen, nähern sich aber zugleich theils dem Charakter der ersten, theils dem der folgenden dritten Klasse, indem die Fettstücke dem Material des Rauch- und Lichtopfers, das Fleisch dem Material der Speiseopfer verwandt ist. Und dem entspricht dann auch die Tendenz und Bedeutung der Verbrennung resp. Durchglühung dieser Bestandtheile; weil jedoch hier das Material seine altarfähige Gestalt in Folge der Tödtung eines animalischen Wesens erhalten hat, so besitzt die Verbrennnng hier durch den organischen Zusammenhang mit der Tödtung eine ganz besondere Bedeutung, die sie in der ersten und dritten Klasse nicht hat, während sie zugleich auch nicht adäquat diejenige Bedeutung erlangt, welche sie in der ersten und dritten Klasse besitzt. — c) Das Material der Speiseopfer, bestehend aus vegetabilischen Produkten, aber solchen, welche zur Nahrung des animalischen Lebens und zwar spezifisch zur Nahrung des animalischen Lebens des Menschen bestimmt, und welche überdieß durch menschliche Thätigkeit (Mahlen, Backen, Keltern, Gährenlassen) eigens für diese Bestimmung zugerichtet sind. Demgemäß nahmen die Speiseopfer eine Mittelstellung zwischen der ersten und der zweiten Klasse ein, welche sich schon darin zeigt, daß sie ebenso wohl im Innern der Stiftshütte als auf dem Brandopferaltar, und zwar dort ohne alle Destruction durch bloße Verbrennung des Weihrauchs, hier mit wenigstens theilweiser Destruction geopfert wurden. Hiebei ist insbesondere zu beachten, daß bei den Speiseopfern des Brandopferaltares nur der in's Feuer kommende und darin verbrannte Theil auch Ischeh hieß, während bei den Schaubroden das unverbrannte Ganze als durch den verbrannten Weihrauch consecrirt Ischeh genannt wurde (Levit. 24, 9). Soweit nun die sacrificale Verwendung dieses Materials durch Verbrennung seiner selbst geschieht, schließt sich dieselbe ihrer Bedeutung nach als Auflösung in Opferduft der ersten, als Destruction eines natürlichen Genußobjektes der zweiten Klasse an. Soweit sie aber ohne Verbrennung rein consecratorisch stattfindet, beruht sie darauf, daß dieses Material vermöge seiner eigenthümlichen Natur spezifisch geeignet ist, ein objektives wechselseitiges Bindemittel zu sein zwischen den Opfernden untereinander und mit Gott, worin der Mensch Brod Gottes und Gott Brod des Menschen wird, indem nämlich das geopferte Brod einerseits die gemeinschaftliche Uebergabe des natürlichen Wesens der Menschen an Gott zur Heiligung durch ihn und für ihn repräsentirt und andererseits als Träger und Organ der belebenden und heiligenden Einwirkung Gottes auf die Menschen auftritt. In

---

Apostel ganz vergessen worden wäre, während er ein sonst niemals in der Ausstattung des Tempels erwähntes Geräth angeführt hätte. In der That galt der Rauchopferaltar im A. T. schlechthin als der Altar vor dem Angesichte des Herrn oder vor dem Spruchorte (altare oraculi, 3 Kön. 6, 22), als welcher er auch in der Apokalypse a. a. O. erscheint. Vgl. Zill z. d. St.

solcher Eigenschaft erscheint das Speiseopfer ganz rein und vollkommen in den Schaubroden, welche die Namen der 12 Stämme Israels trugen; und von ihr aus versteht man auch die äußere Stellung der Schaubrode im Verhältniß zu den übrigen Opfern des Heiligen. Dieselben standen nämlich parallel mit dem Lichtopfer, welches das heilige Leben der Menschen als solches darstellt, und nebst dem Lichtopfer vor dem Rauchopfer, welches die in der Verbindung und Verähnlichung mit Gott bezielte und aus beiden resultirende lebendige Liebesvereinigung repräsentirt. — Das nach allen Seiten hin symbolisch und typisch bedeutsamste Opfermaterial war unter den animalischen Wesen das Lamm, weil es vorzüglich geeignet ist, die caro *humana*, und zwar als innocens und munda, zu repräsentiren (s. oben n. 832) und so auch allein seinen Namen auf Christus überträgt. Wie das Lamm speziell die Gottwohlgefälligkeit der Opfergabe andeutet, so wird es auch nie erwähnt, wenn davon die Rede ist, daß die blutigen Opfer Gott nicht gefielen, und ebenso auch niemals für das bloße Sündopfer vorgeschrieben, aus demselben Grunde, aus welchem bei letzterem Weihrauch und Oel ausgeschlossen waren. Dagegen war das Lamm der bevorzugte Gegenstand des Brandopfers und wurde auch allein im Passahopfer in solcher Weise durch das Feuer behandelt, daß es zugleich, wie das Weihrauch- und Lichtopfer, die innerste und allseitigste Heiligung des Menschen als reine Verklärung seines Wesens repräsentirte und, wie die Schaubrode, eine geweihte und gesegnete Speise darstellte.

1452 Andeutungsweise noch einige Bemerkungen. — Die drei hintereinander stehenden Altäre, im Vorhofe, im Heiligen und vor dem Allerheiligsten, entsprechen genau den drei Stufen und Formen des geistlichen Lebens, welche man als via purgativa, illuminativa und unitiva bezeichnet. — Die sämmtlichen drei Opfer des Heiligen zusammen symbolisiren den geistigen Cult Gottes, wie er nach *S. August.* durch die theologischen Tugenden geübt wird (Licht — Glaube; Brod — Hoffnung; Rauchopfer — Liebe); ebenso symbolisiren dieselben aber auch Gott selbst in den Vollkommenheiten, nach welchen er durch das Opfer verherrlicht wird und vermittelst desselben sich mittheilt (höchste Wahrheit — Quelle des Lebens — höchste Heiligkeit). — Endlich sind die Opfer des Heiligen in der Weise Vorbilder der Opfer der Kirche, daß in letzteren auch die äußere Form der symbolischen Opfer selbst mehr oder weniger beibehalten wird, so jedoch, daß das Brodopfer nicht mehr bloß symbolisches bleibt, sondern mystisch-reales wird, und deßhalb Licht- und Rauchopfer, die bloß symbolisch bleiben, sich demselben als begleitende Ceremonien bei- und unterordnen.

§ 271. Das Priesterthum Christi und dessen Funktionen. 2. Lehrentwicklung. a. Das Priesterthum Christi in sich selbst, seine Erhabenheit und Vollkommenheit.

Literatur. *Thom.* 3 p. q. 22; dazu *Medina, Suarez, Lessius; Condren,* du sacerdoce de J. C.; *Thomassin* l. 10; Thalhofer, Opfer d. A. und des N. Bundes § 20 f.; Stöckl, Die Opfer § 80 ff.

1453 Das Priesterthum Christi und dessen Funktionen werden vom Apostel im Hebräerbriefe dargestellt zum Nachweise, daß das Priesterthum Christi gegenüber dem mosaischen das wesentlich erhabenere sei, daß es insbesondere einzig durch sich selbst die Idee und den Zweck des Priesterthums wahrhaft und vollkommen erfülle und darum durch kein anderes mehr verdrängt werden könne und solle, während das Aaronische Priesterthum nur das in sich selbst mangelhafte schwache symbolische Vorbild des Priesterthums Christi gewesen und darum seiner Natur nach durch letzteres habe ergänzt und verdrängt werden müssen. Vorübergehend wird auf das Priesterthum Christi schon Cap. 2, 9—18 hingewiesen. Die eigentliche Entwicklung folgt 4, 18 bis 10, 23, jedoch mit einer größeren paränetischen Abschweifung 5, 11 bis 6, 20. Das zu beweisende und einzuschärfende Thema ist, daß die christgläubigen Hebräer von dem in sich ungenügenden Aaronischen Priesterthum ablassen und an Christus als dem „großen Hohepriester", der in den Himmel eingegangen, festhalten müßten. Der Beweis wird geführt durch einen Vergleich des Priesterthums Christi mit dem Aaronischen 1) hinsichtlich der beiderseitigen Eigenschaften des Amtes und der Person (Cap. 5, 1—10 und Cap. 7); hier wird der Gegensatz vorzüglich durchgeführt an dem schon im A. Test. neben dem Aaronischen Priester-

thum als höherer Typus Christi aufgestellten Priesterthum Melchisedechs; 2) hinsichtlich der priesterlichen Funktion: zunächst der objektiven Bedingungen derselben, nämlich des Heiligthums, woran, und des Zweckes, für den sie geübt wird; hier wird der Vergleich dadurch bewerkstelligt, daß die Functionen des Aaronischen Priesterthums selbst als Typus der betr. Funktionen Christi vorgeführt werden (Cap. 8); sodann speziell bezüglich der Funktion des Opfers und seiner Darstellung vor dem Angesichte Gottes (Cap. 9); 3) endlich hinsichtlich der Wirksamkeit des Opfers, die theilweise schon früher berührt worden, jedoch hier unter direkter Hervorhebung des Gegensatzes zwischen der Unwirksamkeit der alten Opfer und der vollkommenen Wirksamkeit des Opfers Christi behandelt wird (Cap. 10). — So reich diese Darstellung vom Priesterthum Christi ist, darf dieselbe doch keineswegs als eine adäquate betrachtet werden, da sie ja nur einen ganz speziellen Zweck verfolgt. Insbesondere ist weder der Typus Melchisedechs vollkommen durchgeführt, noch ist andererseits die ganze reiche Typik der mosaischen Opfer erschöpft; denn weder vom Osterlamme noch vom täglichen Lammesopfer, noch vom Friedopfer, noch von den unblutigen Opfern des Heiligen ist die Rede, obgleich sie alle ohne Zweifel ebenfalls typisch sind; und das Lammesopfer ist es sogar in eminenter Weise, so daß von ihm allein der Name auf Christus übergeht. Der Apostel benutzt eben die Typen nur insofern, als sie unmittelbar Grund oder Gelegenheit bieten, die Erhabenheit des Priesterthums Christi gegenüber dem seiner Natur nach vergänglichen und durch sich selbst hinsichtlich der Sündentilgung unwirksamen Aaronischen Priesterthum darzuthun. So wenig daher den Protestanten das Recht einzuräumen ist, aus der Darstellung des Apostels den Schluß zu ziehen, daß er das eucharistische Opfer Christi nicht kenne: so wenig ist man auch berechtigt, bei der theologischen Betrachtung der priesterlichen Würde, Macht und Funktion Christi auf Erden und im Himmel jeden Gesichtspunkt oder jedes Moment auszuschließen, das nicht im Hebräerbrief enthalten ist. Vielmehr bieten anderweitige Andeutungen der hl. Schrift und die Lehre der VV. Verschiedenes dar, was für die allseitige Illustration unseres Gegenstandes sehr werthvoll ist und mehr berücksichtigt zu werden verdient, als es gewöhnlich geschieht. Insbesondere ist die Hebr. 5, 1 gegebene Definition des Priesterthums (ut offerat dona et sacrificia pro peccatis) keineswegs als eine adäquate Bestimmung seiner Idee und seines Begriffes anzusehen. Dieselbe bezieht sich nämlich direkt nicht auf das Priesterthum überhaupt, sondern auf das Aaronische Priesterthum, und auch bei diesem nur auf diejenige Funktion desselben, in welcher das Ungenügende und der rein vorbildliche Charakter desselben am deutlichsten hervortritt und vom Apostel zunächst hervorgekehrt werden wollte. Daß die Definition selbst für das Aaronische Priesterthum keine adäquate ist, ergibt sich evident daraus, daß dasselbe ja auch spezifisch latreutische und eucharistische Opfer darzubringen hatte. Wie aber gerade der feierlichste Akt des Aaronischen Hohepriesters spezifisch ein Sühnopfer war, das zugleich durch seine Umstände in vorzüglicher Weise sowohl seine innere Kraftlosigkeit wie seine typische Bedeutung bekundete: so wiegt auch in dem ganzen Aaronischen Cultus das Streben nach Erwerbung der Versöhnung Gottes durch Darbringung blutiger Opfer vor, wobei der Priester in dem Kipper nur eine gewisse äußere Garantie der erlangten Versöhnung bot, während von der priesterlichen Macht, im Namen und in der Kraft Gottes dem Volke Heiligung zu spenden, und namentlich die Opfergabe zu einer von Gott geheiligten und gesegneten Speise des Volkes zu machen, nicht die Rede ist; s. unten n. 1459.

I. Das priesterliche Amt Christi und seine Vollkommenheit 1454
im Allgemeinen. Das Priesterthum Christi ist zunächst ein wahrhaft hierarchisches, und zwar eminent hierarchisches und in jeder Hinsicht vollkommenstes Priesterthum. Als hierarchisches Priesterthum kennzeichnet es sich namentlich dadurch, daß Christus durch dasselbe für Andere Gott nahen und durch das von ihm dargebrachte Opfer die Heiligung aller sündigen Menschen bewirken kann und soll. Als eminent hierarchisches erscheint es dadurch, daß über ihm kein anderes Priesterthum besteht, welchem es untergeordnet wäre, dagegen jedes andere vorher und nachher eingesetzte Priesterthum von ihm abhängig ist. Als absolut voll-

kommenes Priesterthum endlich zeigt es sich darin, daß es 1) einerseits bezüglich der Eigenschaften des Priesters selbst die Vollkommenheit jedes anderen Priesterthums ohne dessen Unvollkommenheit in sich schließt, und 2) andererseits durch seine hierarchische Macht in vollkommenster Weise alles das leistet, was überhaupt durch ein Priesterthum geleistet werden kann.

1455 1. Bezüglich der Eigenschaften des Priesters selbst (vgl. oben n. 1411 ff.) kommt in Betracht a) die Consekration zum Priesterthum durch Gott, wodurch der Priester „Gott eigen" und zum würde- und machtvollen minister oder Bevollmächtigten Gottes gemacht oder zur „Ehre" des Priesterthums erhoben wird. Während nun alle übrigen Priester bloße Menschen resp. Menschensöhne sind, die nur durch gnädigen Machtspruch Gottes und eine accidentelle Salbung mit der Kraft Gottes die priesterliche Würde und Macht erlangen, ist Christus dadurch Priester, daß er mit dem persönlichen Worte Gottes und dem ewigen und heiligen Geiste Gottes constitutiv gesalbt ist; er ist daher „Gott eigen" nicht als „Knecht", sondern als wahrer Sohn Gottes, dem die Würde und Macht des Priesterthums von Natur einwohnt (Hebr. 5, 5). — b) Der Verschiedenheit des Grundes und Mittels der Consekration entspricht auch eine Verschiedenheit der dadurch bewirkten Heiligkeit des Priesters. Bei jedem anderen Priesterthum nun schließt die amtliche Heiligung nicht effektiv eine allseitige Heiligkeit der Person des Priesters ein; und noch weniger setzt sie voraus, daß die betr. Personen nicht selbst der Wirksamkeit des priesterlichen Amtes zu ihrer Entsündigung und Heiligung bedürfen, geschweige daß ihre persönliche Heiligung zugleich den Grund ihrer heiligenden Macht enthielte. Bei Christus aber ist seine Heiligung eine so vollkommene, daß er absolut frei ist von jeder Schuld und Makel der Sünde (sanctus, innocens et impollutus) und, gänzlich aus der Ordnung der Sünder herausgehoben (segregatus a peccatoribus), für seine Person der Wirksamkeit seiner amtlichen Macht nicht bedarf (7, 28) und als Sohn Gottes die eigene Heiligkeit Gottes besitzt (*Thom.* l. c. a. 4). — c) Der Weihe und Heiligkeit des Priesters entspricht hinwiederum, daß der Priester „Gott nahen", d. h. vor sein Angesicht hintreten darf. Bei allen anderen Priestern trifft das nur in einem sehr beschränkten Sinne zu, da sie nur auf Erden, wo Gott, in sich selbst unsichtbar, nur unter Symbolen gegenwärtig sich zeigt, vor ihn hintreten können. Christus hingegen konnte als Sohn Gottes so nahen, daß er bis zum Throne oder vielmehr auf den Thron Gottes selbst hinaufstieg, um hier vor dem Angesichte Gottes zu erscheinen (excelsior coelis factus 7, 26; 8, 1 u. ö.), und daß er schon auf Erden im Schooße Gottes war und dessen Angesicht schaute (Joh. 3, 13). — d) Zur Vollkommenheit des Priesters als Mittler für die sündigen Menschen rechnet der Apostel endlich auch die Theilnahme an deren Schwachheiten unter dem Gesichtspunkte, daß dadurch der Priester mitleidig und vertrauenswürdig werde. Während aber bei den übrigen Priestern diese Theilnahme sich auch auf die Sünden erstreckt, also die Würde des Priesters beeinträchtigt, und der Eintritt der letzten Schwachheit, des Todes, das Priesterthum selbst beendigt: hat bei Christus die Theilnahme an den Schwachheiten der Menschen diese Folgen nicht; im Gegentheil ist der Tod für Christus nur der Durchgang zur ewigen Uebung seines Priesterthums in einem unsterblichen Leben.

2. Vermöge dieser Eigenschaften, insbesondere wegen der ersten, ist die hierarchische Macht des Priesterthums Christi ebenfalls absolut vollkommen, weil Christus alle Funktionen des Priesters in der vollkommensten Weise verrichten und alle Wirkungen desselben selbständig und vollgültig hervorbringen kann. Denn indem er selbst mit der Fülle der Gottheit consekrirt ist, kann er Alles weihen, heiligen und Gott nahebringen und alles Heilige geben sowohl als geheiligte Oblation für Gott, wie als geheiligte Segensgabe für die Menschen. Insbesondere kann er darum das heiligste Opfer weihen, durch dasselbe den heiligen Bund der Menschen mit Gott begründen und besiegeln und die Opfergabe, wie zum vollkommensten Pfande dieses Bundes, so auch zur Trägerin der heiligenden und segnenden Kraft des hl. Geistes machen. Im Hebräerbriefe wird diese höchste Vollkommenheit der priesterlichen Macht Christi besonders dadurch charakterisirt, daß Christus, indem er durch den ewigen Geist, d. h. in Kraft seiner Gottheit, sich selbst als unbeflecktes Opfer Gott dargebracht, die Menschen innerlich entsündigt und geheiligt (9, 14 ff.) und so auch durch sein einmaliges Opfer „die Geheiligten für immer vollendet" (10, 14) d. h. etwas geleistet habe, was vollkommen und für immer zur Heiligung der Menschheit ausreiche. Aber dieselbe „Kraft des ewigen Geistes" ist es auch, wodurch Christus nicht nur überhaupt den Menschen die verdienten Gnaden spenden kann, sondern seine Opfergabe selbst mit der Kraft des hl. Geistes erfüllt und hinwiederum vermittelst der Umwandlung irdischen Brodes und Weines in sein Fleisch und Blut jene Elemente so consecrirt, daß sie zu einer wesenhaft heiligen Gabe für Gott und die Menschen werden. 1456

II. In diesen Momenten ist speziell auch die Erhabenheit des Priesterthums Christi über das levitisch-Aaronische enthalten, welches, als ein an sich unvollkommenes und unwirksames Priesterthum, auch ein vorübergehendes war und durch das Priesterthum Christi als das in sich vollendete und schlechthin wirksame und darum seiner Natur nach ewig bleibende abrogirt werden sollte. 1457

Dieses Verhältniß des Priesterthums Christi zum levitisch-Aaronischen beweist und beleuchtet der Apostel Hebr. 7 an erster Stelle aus der feierlichen Verheißung des Priesterthums Christi in Ps. 109, 4: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedechs", wodurch ein anderes vorchristliches Priesterthum in der von der hl. Schrift gezeichneten Gestalt als spezifischer Typus jenes Verhältnisses erklärt worden war. Denn durch das, was die hl. Schrift positiv von dem Verhältnisse Melchisedechs zu Abraham erzählt, daß nämlich dieser von jenem sich segnen ließ und ihm den Zehnten zahlte, erklärt sie das Priesterthum des Melchisedech überhaupt als das höhere gegenüber dem von Abraham abstammenden levitischen Priesterthum (7, 4—10). Durch das aber, was die hl. Schrift von Melchisedech nicht erzählt, oder vielmehr durch die bedeutungsvolle Verschweigung derjenigen Umstände, welche jeden der levitischen „Ordnung" angehörigen Priester charakterisiren, gibt sie dem Bilde Melchisedechs eine solche Gestalt, daß es auch die im Psalme geweissagte Ewigkeit des Priesterthums Christi gegenüber dem levitischen reflektirt. Die levitische „Ordnung" nämlich hatte vermöge des „carnale mandatum", worauf sie beruhte, nur solche 1458

Priester, welche, wie sie durch Abstammung von anderen sterblichen Menschen deren Priesterthum erbten, so auch, weil selbst sterblich, durch andere Priester ersetzt werden mußten. Indem daher bei Melchisedech weder die Abstammung von anderen Menschen, noch seine Nachfolgerschaft, weder der Anfang noch das Ende seines Lebens erwähnt wird: erscheint er als Repräsentant eines Priesterthums, welches, weil nicht auf irdischem, fleischlichem und zeitlichem Ursprunge des Priesters selbst beruhend, auch nicht der dadurch bedingten Vergänglichkeit unterliegen kann, vielmehr in der dem Priester eigenen „Kraft unauflöslichen Lebens" die Garantie unvergänglicher Dauer besitzt. Sonach erscheint Melchisedech, wie der Apostel sagt, in der Darstellung der hl. Schrift „dem Sohne Gottes verähnlicht", d. h. er ist Vorbild des Christo als dem Sohne Gottes eigenen Priesterthums, inwiefern nämlich eben der Charakter des himmlisch, geistig und ewig gezeugten Sohnes Gottes in dem Menschen Christus mit seiner Priesterwürde und -gewalt (5, 5) auch die unvergängliche Dauer seines Lebens und seiner priesterlichen Funktionen begründet. — Außer diesem in dem bedeutungsvollen Schweigen der hl. Schrift enthaltenen Hinweis auf den spezifischen Charakter des Priesterthums Christi findet der Apostel in dem von der hl. Schrift gezeichneten Bilde Melchisedechs auch positive Momente, welche jenen Charakter illustriren. Als solche betont er namentlich die in Melchisedech stattfindende Verbindung des Priesterthums mit dem Königthum, und zwar mit dem Königthum der Gerechtigkeit (Melchi-Zedek qui interpretatur rex justitiae) und des Friedens (rex Salem, quod est rex pacis 7, 2). Da nun das Königthum überhaupt und namentlich ein so geartetes Königthum eine Gemeinschaft der Herrlichkeit Gottes einschließt, der Psalm aber das Königthum des zukünftigen Priesters nach der Ordnung Melchisedechs näher als ein Sitzen zur Rechten Gottes bestimmt, wie es dem wahren Sohne Gottes gebührt: so gipfelt bei dem Apostel die Erhabenheit des durch Melchisedech vorgebildeten ewigen Priesterthums Christi in seiner ewigen, himmlischen Herrlichkeit und Herrschaft auf dem Throne Gottes.

1459 Der Zweck des Apostels erforderte gar nicht, daß er den ganzen Reichthum der im Ps. 109 erklärten typischen Bedeutung des Melchisedekischen Priesterthums entwickelte, namentlich also auch die beiden Momente, an welche wir zunächst zu denken pflegen, nämlich die Universalität jenes Priesterthums, das nicht auf ein bestimmtes Volk beschränkt war, und die Form seines Opfers in Brod und Wein. Obgleich nämlich auch diese Momente das Priesterthum Christi von dem Aaronischen spezifisch unterscheiden: so war die Erwähnung derselben gegenüber den Judenchristen, an welche der Apostel schrieb, zu dem Zwecke, um sie von der Anhänglichkeit an das Aaronische Priesterthum zu befreien, nicht nur nicht nöthig, sondern nicht einmal zweckmäßig. Denn die Universalität hatte für solche Leser keine Anziehungskraft, stieß sie vielmehr ab; mit dem Opfer in der Gestalt von Brod und Wein war es wegen seiner äußeren Einfachheit und Prunklosigkeit ebenso; jedenfalls bot dasselbe nicht unmittelbar ein Moment dar, welches solche Leser frappiren konnte. Darum benutzt der Apostel sehr weise die Psalmenstelle vom Priester nach der Ordnung Melchisedechs nur dazu, um zunächst überhaupt zu beweisen, daß es nach und über dem Aaronischen Priesterthum ein höheres bleibendes Priesterthum gebe und geben müsse, und um zugleich die himmlische, königliche, göttliche Würde, Stellung und Macht des höheren Priesters hervorzuheben; denn hierin hatte er den lichtvollen und entscheidenden Kernpunkt (8, 1: Capitulum autem super ea, quae dicuntur) gefunden, von wo aus er sofort mit Leichtigkeit den Nachweis führen konnte, daß auch das Aaronische Priesterthum selbst in seinen eigensten und erhabensten Funktionen, nament-

lich in dem feierlichsten Akte des Hohepriesters, positiv und negativ auf die Nothwendigkeit eines solchen Priesters hinweise. — Im *Grunde* freilich hängt auch *die Form des Opfers Melchisedechs* ebenfalls *mit der durch ihn vorgebildeten spezifischen Hoheit und Ewigkeit des Priesterthums Christi zusammen*, indem es diejenige äußere Gestalt des Opfers Christi, resp. des durch ihn consecrirten und dargebrachten Opfers der Kirche, repräsentirt, in welcher allein das Priesterthum Christi in seiner ewigen Fortbauer sich *auf Erden* bethätigt, und welche daher als die spezifische Form des ordentlichen und stetig wiederholten Opfers Christi zu betrachten ist. Denn 1) gehört es, wie der Apostel bes. Cap. 10 *ausführt*, eben zur Unvollkommenheit des Aaronischen Priesterthums, daß von ihm beständig auch die spezifisch die unbefriedigte Sehnsucht nach vollkommener Sühne ausdrückenden *blutigen Opfer* wiederholt werden mußten. Da nun aber die *unblutigen* Opfer ganz oder vorherrschend die spezifischen Opfer der Versöhnten und Geheiligten sind, die nur um den Segen Gottes bitten, und folglich dort, wo nur sie dargebracht werden, die Sühne als vollbracht vorausgesetzt wird: so ist die *ausschließliche Fortdauer dieser Opfer* unter der Herrschaft des Priesterthums Christi ein Beweis der durch *sein* einziges blutiges Opfer vollendeten Versöhnung. Sodann waren 2) auch *die unblutigen Opfer* des Aaronischen Priesterthums *in sich selbst* in der Weise mangelhaft, daß sie im Vergleich mit dem Opfer Melchisedechs *nur als unvollkommener Typus des unblutigen Opfers Christi* erschienen und die spezifische Unvollkommenheit des Aaronischen Priesterthums wiederspiegeln. Denn niemals wurde *dem Volke* eine durch die Hand des Priesters auf den Altar gelegte Gabe als *eine dadurch geheiligte und mit himmlischer Kraft erfüllte Segensgabe* von den Priestern *zurückgegeben* — wenn bei den Friedopfern, was jedoch kaum nachweisbar, das Volk von dem unblutigen Beiopfer wie von dem Opferfleische essen durfte, so erscheint dieses Essen ebenso, wie das des Fleisches der Friedopfer, mehr nur als Essen eines dem Volke *zurückgelassenen* Theiles der zum anderen Theile im Altarfeuer Gott übergebenen Opfergabe, und darum mehr als Essen *vor* Gott und *mit* Gott zum Zeichen der Freundschaft, denn als Essen *von* Gott; obgleich nämlich die Opferweihe des einen Theiles immerhin auch dem anderen eine *gewisse* Heiligkeit mittheilte, so wurde doch nur der in's Feuer kommende Theil als Ischeh betrachtet und bezeichnet. Die im Heiligen auf den goldenen Altar gekommenen Schaubrode durften jedenfalls nur durch die Priester als Geheiligte Gottes genossen werden, und zwar eben deßhalb, weil dieselben als sacrificia (Ischeh) galten (vgl. Levit. 24, 9); von einem Trinken des Opferweines war aber selbst für die Priester so wenig die Rede wie vom Trinken des Opferblutes, und ebenso kam jener nicht mehr, als dieses, auf den Altartisch. Melchisedech aber hat, wie wohl kaum zu bezweifeln, Brod *und* Wein so „vorgebracht" (protulit, hebr. הוֹצִיא), daß er beides als consecrirte Gaben und als Träger himmlischer Segenskraft Abraham und seinen Leuten reichte. Sein Opfer repräsentirte daher die eucharistische Opfergabe als eine durch den Priester dem Volke zu spendende consecrirte Gabe; und durch die nur bei ihm vorkommende Spendung des consecrirten *Weines* repräsentirte es insbesondere die Mittheilung des hl. Geistes zur inneren lebendigen Heiligung und der dadurch zu bewirkenden geistlichen Lebensgemeinschaft mit Gott. — 3. In Folge dessen aber weist das Melchisedekische Opfer auch auf einen Priester hin, der in seiner *ordentlichen Funktion in königlicher Weise Gnaden austheilt, als himmlischer König himmlischen Segen spendet*; und so erscheint auch das ihm entsprechende Opfer Christi, obgleich auf Erden durch irdische Menschen vollzogen, als Funktion eines königlichen und himmlischen Priesters auf seinem himmlischen Throne. — 4. Noch mehr: das Opfer in Brod und Wein ist nach dem Apostel (I Cor. 10, 16: Unus panis unum corpus multi sumus, qui de uno pane participamus) und der Lehre der VV. spezifisch dazu geeignet, als Speise den das Opfer Genießenden und ebenso nach der Lehre der VV., bes. des hl. Augustinus, als aus vielen in Eins verschmolzenen Körnern bestehend, die Opferbringer als Einen Leib mit dem objektiven Opfer, sowie speziell durch den Wein als Einen von demselben Geiste belebten Leib darzustellen, was bei den blutigen Opfern des Aaronischen Priesterthums gar nicht und bei dem unblutigen Opfer der Schaubrode nur theilweise zutrifft. Darum weist das Opfer Melchisedechs auch insofern auf die spezifische Erhabenheit des Opfers Christi hin, als darin die Geheiligten mit Christus als ihrem Haupte wirklich zu Einem von demselben hl. Geiste belebten Leibe zusammengefaßt und so zu Einem großen lebendigen und heiligen Opfer

verbunden werden sollen (vgl. *Thom.* l. c. a. 6 ad 1). Unter diesem Gesichtspunkte trifft dann die typische Funktion des Königpriesters Melchisedech zusammen mit der Zachar. 6, 13 auf Christus gedeuteten Funktion des Priesterkönigs Josua, welche dieser mit David und Salomon gemein hat, und welche, da letztere in Ps. 109 zugleich als Typen Christi und Antitypen Melchisedechs vorausgesetzt sind, ebenfalls die Erfüllung des Melchisedekischen Priesterthums in Christus reflektirt, nämlich mit der Funktion des Tempelbaues. Denn das neutestamentliche Gegenbild des materiellen Tempelbaues ist eben der Aufbau des lebendigen geistlichen Tempels des mystischen Leibes Christi, der in der eucharistischen Verbindung der Christen mit dem wahren Leibe Christi seinen äußeren Ausdruck und seine innere Vollendung findet. Beide Typen stehen daher in innerem organischem Zusammenhange, der auch darum zu präsumiren ist, weil die beiden einzigen formellen Weissagungen des Priesterthums Christi in Ps. 109 und Zachar. 6 in allen anderen Zügen übereinstimmen. — In dieser Hinsicht, wie überhaupt für die typische Stellung Melchisedechs, ist nicht ohne Bedeutung die allerdings nicht absolut sichere, aber doch äußerlich und innerlich höchst wahrscheinliche Annahme, daß dasjenige Salem, dessen König Melchisedech war, identisch ist mit Jerusalem, das früher einfach Salem hieß, und zwar speziell mit der von David eroberten Sionsstadt. In dieser Voraussetzung rücken die Typen Melchisedechs und Davids resp. Salomons enger zusammen und verbinden sich wie von selbst zu Einem Ganzen. In Folge dessen erklärt sich zunächst leichter und vollkommener der in Ps. 109 stattfindende Uebergang von der durch David und Salomon vorgebildeten Herrschaft Christi auf Sion zu dem Melchisedekischen Priesterthum Christi; sodann wird auch zum eucharistischen Opfer Christi eine nähere Beziehung hergestellt, da das Cönaculum, worin dasselbe eingesetzt wurde, eben auf dem Berge Sion lag; und endlich spiegelt die äußere Erhabenheit des Berges Sion über den weit niedrigeren Berg Moria, auf dem der Tempel des Aaronischen Cultus stand, ebenfalls die Erhabenheit des königlichen, himmlischen Priesterthums Christi über das knechtische und irdische Aaronische Priesterthum.

1460 III. Nachdem der Apostel die Erhabenheit des Priesterthums Christi über das Aaronische an dem hiefür aufgestellten Spezialtypus Melchisedechs dargethan: weist er von dem hiedurch gewonnenen Gesichtspunkte aus in Cap. 8 ff. seine Erhabenheit auch darin nach, daß Christus der wahre und vollkommene Antitypus des im Aaronischen Priesterthum selbst enthaltenen unvollkommenen Typus sei. 1) Vor Allem ist Christus, weil er im Himmel, zur Rechten Gottes sitzend, sein ewiges Priesterthum ausübt, nicht bloß Priester an und in einer irdischen Wohnung Gottes, sondern an und in dem durch das irdische Heiligthum im Bundeszelte und im Tempel zu Jerusalem vorgebildeten, wahren himmlischen Heiligen und der himmlischen Wohnung Gottes, worin Gott nicht bloß unter Symbolen sich selbst und seine Gnadenmacht gegenwärtig zeigt, sondern in seiner eigenen geistlichen und himmlischen Herrlichkeit und Kraft sich offenbart, und wohin die Menschen zu führen die letzte und höchste Aufgabe der priesterlichen Wirksamkeit ist. Und zwar tritt dieser Gegensatz um so greller hervor, weil in dem irdischen Heiligthum das Allerheiligste den gewöhnlichen Priestern verschlossen war, und selbst der Hohepriester dasselbe nur einmal im Jahre vorübergehend betreten durfte, ohne in demselben zu verweilen, und nur in einer Weihrauchwolke, „um das Angesicht Gottes nicht zu sehen". Wie demnach die Wirkungsstätte und -sphäre des Priesterthums eine ewige, himmlische und geistliche ist: so ist auch — 2) seine priesterliche Wirksamkeit hinsichtlich ihres Zweckes oder der dadurch dem sündigen Volke zu vermittelnden Güter nicht bloß eine irdische, zeitliche und äußerliche, die bloß symbolisch die wahren himmlischen,

ewigen und geistigen Güter verpfändete; sie ist vielmehr unmittelbar auf die vollkräftige Erwerbung und Zutheilung der himmlischen Güter gerichtet, indem sie durch wahre innere Heiligung einerseits wahre Entsündigung, andererseits das Anrecht auf die Erbschaft des Himmels bewirkt. — 3) Bei Christus, wie beim Aaronischen Priesterthum, stützt sich die priesterliche Wirksamkeit im Heiligthum auf das außer dem Heiligthume vollbrachte blutige Versöhnungs- und Bundesopfer, dessen effektive Gültigkeit in höchster Potenz durch das Hineintragen des Blutes in das Heilige resp. das Allerheiligste „vor das Angesicht Gottes" garantirt wird. Wie aber die Unwirksamkeit des Aaronischen Priesterthums sich darin zeigte, daß das blutige Opfer immer von Neuem wiederholt, und so auch vom Priester immer neues Blut in's Heilige gebracht werden mußte: bewährt sich die Vollkommenheit des Priesterthums Christi darin, daß er nach einem einmaligen Opfer für immer in das wahre Heiligthum des Himmels eingegangen ist und durch dieses Eine Opfer für immer die vollkommene Heiligung der Menschen begründet hat. — 4) Der Unterschied in der Kraft der beiderseitigen blutigen Opfer führt sich hinwiederum darauf zurück, daß die Aaronischen Priester als Priester bloße sterbliche Menschen waren und auch nur unvernünftige, keines ewigen Lebens fähige Thiere opferten, Christus hingegen in seinem Opfer „in der Kraft des ewigen Geistes" sich selbst als Schlachtopfer darbrachte. — In Kürze läßt sich daher sagen: das Priesterthum Christi sei im Gegensatz zum Aaronischen als einem bloß zeitlichen, irdischen und fleischlichen ein ewiges, himmlisches und geistliches, und zwar in den verschiedensten Beziehungen, insbesondere hinsichtlich seines Ursprungs, seiner Stellung zu Gott, seiner Wirkungen und seiner Kraft.

Zu 1. Nähere Bestimmung der spezifischen Wirkungssphäre Christi 1461
im Sinne des Apostels. In dem Texte Hebr. 8, 2: Sanctorum minister (λειτουργός) et tabernaculi veri ist „veri" offenbar ebenso auf sanctorum wie auf tabernaculi zu beziehen, so daß der Sinn ist: Liturg des wahren „Heiligen" oder Heiligthums und des wahren Zeltes Gottes. Obgleich die mosaische Stiftshütte auch als Ganzes ebenso wohl Heiligthum (Kodesch) wie Wohnung (Mischkan) genannt wurde: so zeigt doch sowohl die Nebeneinanderstellung beider Ausdrücke an dieser Stelle, wie die Gegenüberstellung 9, 11—12, daß der Apostel unter dem Heiligthum das Allerheiligste im Zelte, das secretum, adytum oder das Innerste desselben, von welchem auch das Vorderzelt den Charakter des Heiligthums entlehnte, unter dem Zelte aber den das Allerheiligste in sich schließenden Bau und speziell das Vorderzelt, das Heilige, versteht. Und das entspricht auch durchaus der natürlichen Bezeichnungsweise der Worte, welche für die Uebertragung derselben auf das wahre Heiligthum und Zelt von größter Bedeutung ist. Da der Name „das Heilige oder Heiligthum" von der heiligenden Gegenwart Gottes abgeleitet ist: so stellt er auch die damit bezeichnete Stätte nicht förmlich als einen durch äußere Umhüllung umschlossenen Raum, resp. diese Umhüllung selbst dar, sondern formell als eine Stätte der Nähe, Gegenwart, Erscheinung und gnadenreichen Wirksamkeit Gottes, welche ebenso gut als Sitz oder Thron, ja auch als Schooß und Angesicht Gottes, wie als Wohnung Gottes, aufgefaßt werden kann; und gerade hiedurch scheidet er bedeutungsvoll das Allerheiligste als das in sich heilige und heiligende Innerste von dem ganzen Heiligthum und der ganzen Wohnung aus. Da der Name Zelt oder Hütte (אֹהֶל) resp. Haus (בַּיִת, aedificium, Bau) von der äußeren Umhüllung und dem Baue derselben abgeleitet ist: so bezeichnet derselbe in der näheren Bestimmung „Zelt oder Haus Gottes" einen äußeren Bau, innerhalb dessen Gott gegenwärtig ist, also eine Wohnung Gottes, die, von ihm selbst und seiner Gegenwart verschieden, erst durch die letztere geheiligt wird. Der Gegensatz zwischen Zelt und

Heiligthum ist daher nicht bloß der von Vorder- und Hinterbau, Vorder- und Hinterraum, sondern von Aeußerem und Innerem, von heiligem Bau und heiligem Binnenraum oder vielmehr heiliger Atmosphäre, wie dieselbe sichtbar in der „die Herrlichkeit Gottes" repräsentirenden leuchtenden Wolke, womit das Allerheiligste ursprünglich erfüllt war, sich darstellte. Und so reflektirt sich der Gegensatz besonders deutlich in den hebr. Namen Mischkan und Schechinah, welche, beide von Schachan = Wohnen abgeleitet, eine Wohnung bezeichneten, von denen aber der erstere (= Wohngebäude) in der hl. Schrift technischer Ausdruck für die Stiftshütte und deren Bau, der letztere (= Einwohnung) in der jüdischen Tradition technischer Ausdruck für die sichtbare „Herrlichkeit Gottes" ist, die in der hl. Schrift zugleich als Thron und Bild, Angesicht und Schooß Gottes dargestellt wird. (Vgl. über die Schechinah bes. Haneberg, Rel. Alterth. der Bibel n. 163 ff.) Namentlich versinnbildet jene „Herrlichkeit" den Schooß Gottes als einen geistigen Schooß in ähnlicher Weise, wie die Ausbreitung der Flügel eines Vogels über seine Brut, womit in der hl. Schrift so gerne der väterliche Schutz Gottes verglichen wird. In dieser Weise erscheinen das Zelt (סֻכָּה von סָכַךְ, texuit, folglich mit scharfer Bezeichnung der äußeren Struktur) und das Verborgene des Zeltes (hier der gewöhnliche Name für Zelt אֹהֶל) charakterisirt bes. in Ps. 26, 5 (Abscondit me in tabernaculo suo; protexit me in abscondito tabernaculi sui) vgl. mit 30, 21 f. (Abscondes eos in *abscondito faciei tuae* . . . proteges eos in tabernaculo tuo); s. zu diesen Stellen den herrlichen Commentar von *S. August.* in Psalmos.

1462 Weil nach dem Apostel Christus als zur Rechten Gottes im Himmel sitzend Liturg des wahren Heiligthums und Zeltes ist, und das wahre Heiligthum und Zelt zugleich als himmlisches resp. als der Himmel selbst dargestellt wird: so verstehen Einige darunter im Gegensatz zum irdischen mosaischen Heiligthum und Zelt die materiellen überweltlichen Himmelsräume, in welche Christus bei seiner Himmelfahrt einging und worin er jetzt körperlich wohnt. Diese Auffassung ist indeß zu äußerlich und mangelhaft und stößt im weiteren Verlaufe der Darstellung des Apostels auf unlösbare Schwierigkeiten. Viel tiefer und reicher und dem Conterte des Apostels entsprechender ist die Erklärung von Thalhofer (a. a. O. § 15), wonach das himmlische Heiligthum und Zelt sich nicht auf äußerliche Raumverhältnisse, sondern auf innere Zuständlichkeiten Christi selbst und seines mystischen Leibes, die Kirche, beziehen. Diese Erklärung scheint aber noch sinnvoller und sachgemäßer zu werden, wenn man sie näher dahin bestimmt, daß es sich direkt um innere geistige und übernatürliche Verhältnisse Christi und der Kirche zu Gott, und Gottes zu Christus und der Kirche, handle, welche sich in den räumlichen Verhältnissen des materiellen Himmels reflektiren und theilweise damit verbinden, und wenn man dann zugleich mit Condren den Unterschied von Heiligthum und Zelt in einer Weise geltend macht, welche der bereits erklärten Färbung dieser Bezeichnungen entspricht.

1463 Demnach ist unter dem wahren Heiligthum schlechthin, worin Christus als Priester sein Opfer darstellt und geltend macht, der geistige Thron und Schooß Gottes zu verstehen oder Gott selbst, inwiefern er die Creatur in die innigste Gemeinschaft mit sich selbst aufnehmen kann und will; und Christus ist daher Priester des wahren Heiligthums, inwiefern er in der schlechthin höchsten inneren und lebendigen Gemeinschaft mit Gott sein Priesterthum übt und durch sein Priesterthum die Menschen zur Theilnahme an seiner Gemeinschaft mit Gott führt. Derselbe Sinn ist auch implicirt in „dem Himmel selbst" (Hebr. 9, 24), als welchen wir ja auch sonst oft, wenigstens zunächst nicht die räumliche Stätte als solche, sondern den geistigen Schooß Gottes verstehen, worin man ihn von Angesicht zu Angesicht schaut (s. z. B. Joh. 3, 13). Gott selbst als eine Stätte zu bezeichnen, ist der hl. Schrift geläufig; speziell wird Gott in der Apokalypse (21, 22) auch als Heiligthum oder Tempel der himmlischen Stadt Gottes bezeichnet (et templum non vidi in ea — sc. in Jerusalem coelesti — Dominus enim Deus ipse templum ejus est et Agnus), und hienach läßt sich dann auch in der anderen auf das Innere des alttestamentlichen Tempels anspielenden Stelle der Tempel auf den Schooß Gottes beziehen (11, 19: et apertum est templum Dei in coelo, et visa est arca testamenti ejus in templo ejus). Das Eingehen Christi nach seinem Leiden mit seinem Blute in das Heiligthum oder den Himmel wäre dann formell dasselbe, was in den Evangelien das Eingehen Christi in die Herrlichkeit des Vaters, aufgefaßt nach dem Typus

des Eintretens des mosaischen Hohepriesters in die Atmosphäre der sichtbaren Herrlichkeit Gottes.

Während der Apostel beim Heiligthum nicht von einem Bauen desselben spricht, noch 1464
es mit dem Bau des irdischen Zeltes vergleicht, weil es eben überhaupt nichts Geschaffenes, sondern Gott selbst ist: nimmt er dagegen bei dem Zelte wiederholt ausdrücklich Bezug auf den Bau desselben, indem er bemerkt: das wahre Zelt sei ein solches, das Gott, und nicht ein Mensch, aufgerichtet (8, 2), ein erhabeneres und vollkommeneres Zelt, das nicht mit Menschenhänden gemacht sei, d. h. [überhaupt] nicht dieser [natürlichen] Schöpfung angehöre [sondern einer übernatürlichen Schöpfung]. Damit charakterisirt er dasselbe als einen geschöpflichen äußeren Bau, in dem Gott wohne, aber vollkommener wohne als in dem symbolischen Zelte, nämlich durch innere lebendige Verbindung mit demselben. Daß unter diesem Zelte zunächst der lebendige, vom hl. Geiste gebildete und mit der Gottheit hypostatisch verbundene Leib Christi als die seiner erhabenen priesterlichen Stellung entsprechende Wohnstätte seiner Seele zu verstehen ist, liegt auf der Hand und wird wenigstens für Cap. 9 u. 10 von allen griech. Vätern festgehalten. Dafür spricht schon die Ausdrucksweise in sich selbst und der daraus sich ergebende reiche und harmonische Inhalt; ferner, daß Christus selbst seinen Leib als Tempel in Parallele mit dem alttestamentlichen Tempel stellt, die Apokalypse aber neben Gott auch das „Lamm" als Tempel der Stadt Gottes bezeichnet; sodann, daß gerade dem hl. Paulus die Gegenüberstellung der lebendigen Tempel des N. Bundes mit den todten Tempeln des A. Bundes geläufig ist. Ganz vorzüglich aber spricht dafür die spezielle Fassung, in welcher der Apostel das wahre Zelt deutet. Er legt nämlich in dem Begriff des Zeltes den Nachdruck nicht einfach auf das, was das Zelt mit dem Tempel resp. dem Innersten der Stiftshütte gemein hat, d. h. auf die Heiligkeit, sondern auf das, wodurch das Zelt sich von dem Tempel im engeren Sinne (als einer steinernen, für immer fest gegründeten und bleibenden Wohnung), resp. vom Innersten der Wohnung unterscheidet, indem er das Zelt speziell unter dem Begriffe einer zeitlichen Wohnstätte (wie II Cor. 5, 1. 3), namentlich aber eines äußeren Baues, durch den hindurch der Weg zu dem Innersten der Wohnung führt und der dieses selbst verhüllt, auffaßt; und bei dieser Gelegenheit bezeichnet er dann (10, 20) ausdrücklich das Fleisch Christi, d. h. den fleischlichen irdischen Zustand des Leibes Christi, resp. letzteren selbst in diesem Zustande, als den Vorhang, durch welchen Christus in das Allerheiligste eingegangen sei.

Dieß vorausgesetzt erscheint die Charakteristik der eigenthümlichen Wirkungs- 1465
sphäre Christi durch das wahre Heiligthum und das wahre Zelt ebenso allseitig als plastisch und tiefsinnig charakterisirt. Die Seele Christi, durch welche er seine priesterlichen Funktionen übt oder in welcher er als Priester auftritt, existirt und wirkt demgemäß ebenso in dem erhabensten inneren und geistigen Heiligthum über sich in unmittelbarster und höchster Gottesnähe, wie in der erhabensten, weil lebendigen und geistlich geheiligten, leiblichen Wohnung Gottes unter sich. In der himmlischen Vollendung des Priesterthums Christi erscheint sodann auch diese leibliche Wohnung Gottes in doppelter Hinsicht als mehr denn ein bloßes Zelt. Einerseits ist sie, im Gegensatz zum äußeren oder Vorderzelt, ein der Bundeslade selbst ähnliches Zelt, welches in das geistige Heiligthum aufgenommen und ganz von der Herrlichkeit Gottes umflossen und erfüllt ist; und so fungirt die Seele Christi hier als Liturg des wahren Zeltes gerade insofern, als sie zur Rechten Gottes auf dem Gnadenthrone über der Bundeslade sitzt. Andererseits ist hier die leibliche Wohnung Gottes im Gegensatze zum beweglichen und gebrechlichen Zelte ein festes, unvergängliches Haus, wie es dem ewigen Priesterthum Christi als solchem zusteht. In ihrer zeitlichen und irdischen priesterlichen Funktion hingegen ist die Seele Christi, obgleich innerlich im Heiligthum und im Schooße Gottes, doch nicht so in demselben, daß sie nicht zugleich außerhalb desselben wäre, inwiefern sie noch ihrer vollen Herrlichkeit ermangelt; dieser Herrlichkeit aber ermangelt sie wiederum insofern, als ihr Leib, wie das Vorderzelt der Stiftshütte, noch nicht ganz von der Herrlichkeit Gottes erfüllt und durchstrahlt ist und in Folge dessen, nicht zwar für sie selbst, wohl aber für die übrigen Menschen, wie ein Vorhang die in ihm verborgene Herrlichkeit Gottes verhüllt und den Zutritt zu derselben verwehrt. Ebenso ist ihr Leib in diesem Zustande noch ein bloßes Zelt, ähnlich den irdischen Wohnungen der Menschen,

nicht ein ewiges Haus, wie die himmlischen Wohnungen derer, die im Schooße Gottes ruhen. Aber eben als ein solches Zelt ist der irdische Leib Christi für seine Seele der Durchgang für denjenigen Eintritt in das wahre Heiligthum, d. h. in die Herrlichkeit Gottes, durch welchen sie für die Menschen den Eintritt in dieses Heiligthum öffnet, so zwar, daß eben ihr Austritt aus jenem Zelte wie ein Hindurchschreiten durch den das Allerheiligste verhüllenden Vorhang, oder vielmehr wie ein Zerreißen dieses Vorhanges, dem Volke den Weg zum Schooße und zur Anschauung Gottes öffnet. Die hierin liegende Anspielung auf das Zerreißen des inneren Tempelvorhanges beim Tode Christi ist der deutlichste Beweis, daß das Eingehen Christi in's Heiligthum an erster Stelle gar nicht von seiner leiblichen Auffahrt in den räumlichen Himmel, sondern von der Erhebung seiner Seele in die göttliche Herrlichkeit zu verstehen ist.

1466 Wie aber demgemäß Christus insofern Liturg des wahren Heiligthums ist, als er in die wahre Herrlichkeit Gottes eingegangen hier für das Volk wirkt, um dieses selbst in die Gemeinschaft seiner Herrlichkeit einzuführen: so ist naturgemäß unter dem himmlischen Zelte nicht bloß sein eigener Leib, sondern auch sein mystischer Leib, die Kirche, mitzuverstehen. Innerhalb seines eigenen Leibes wirkte Christus so, daß derselbe das Organ war, wodurch er wirkte, weil dasselbe in sich der Heiligung nicht bedurfte; innerhalb seines mystischen Leibes aber wirkt Christus so, daß derselbe das Substrat ist, worauf sich die priesterliche Thätigkeit erstreckt und welches dadurch gestaltet und geheiligt wird. In der That ist dieß die einfachste und tiefste Erklärung der Worte des Apostels (9, 20. 22), worin er die Reinigung des mosaischen Zeltes durch die Besprengung mit dem Blute der Opferthiere als Typus der Reinigung des himmlischen Zeltes durch das Blut Christi hinstellt; denn von einer Reinigung des Himmels als der Wohnstätte der Seligen bei Gott und in Gott kann doch nur in sehr geschraubter Weise die Rede sein; oder vielmehr die in diesem Himmel stattfindende Blutsprengung ist nur Antityp der Blutsprengung an den Sühnethron, welche nicht die Tendenz hatte, diesen zu reinigen, sondern die göttliche Acceptation des Opfers darzustellen [1]. Näher weist diese Reinigung des himmlischen Zeltes darauf hin, daß unter letzterem speziell ebenso der mystische Leib Christi auf Erden und in seiner irdischen Gestalt in's Auge gefaßt wird, wie der wahre Leib Christi in dieser Gestalt der Durchgang zum wahren Heiligthum ist. Von dem mosaischen Vorderzelt aber unterscheidet sich dieses himmlische Vorderzelt auch darin, daß dasselbe von dem ihm entsprechenden himmlischen Heiligthum nicht mehr durch einen Vorhang getrennt, d. h. nach dem Apostel, daß der Zugang aus jenem in dieses ganz offen ist, resp. beide schlechthin Ein Heiligthum bilden, und daß demgemäß nach der Auffassung der kirchlichen Liturgien die in ersterem geübte Opferthätigkeit zugleich in letzterem geübt wird. Um so weniger ist dann innerhalb der verklärten Kirche des Himmels, in welcher als in dem ewigen Tempel Gottes die irdische Kirche ihre Vollen-

---

[1] Wenn Levit. 16, 16 u. 20 ebenso von einer Reinigung des Allerheiligsten wie von der des Vorderzeltes die Rede ist: dann geschah die letztere Reinigung wohl nicht durch das Sprengen gegen den Sühnethron, sondern durch das damit verbundene Sprengen vor den Sühnethron auf den Boden des Allerheiligsten, und betraf demgemäß das Allerheiligste gerade insofern, als es ebenso, wie die bei dieser Gelegenheit gleichfalls durch die Blutsprengung gereinigten Altäre, auf Erden inmitten der Sünder stand und insofern eine irdische Stätte war, welche durch die Unreinigkeiten des Volkes Israel befleckt werden und dadurch aufhören konnte, Stätte der gnadenreichen Gegenwart Gottes zu sein. Hiedurch wird also unsere Auffassung nur bestätigt, inwiefern sie die Reinigung „der himmlischen Dinge" eben auf die Reinigung des aus irdischen Menschen bestehenden „Himmelreiches auf Erden" bezieht. Dagegen ist die Reinigung eines Himmlischen, welches, wie die überirdischen Himmelsräume, in keiner Weise irdisch und von allem Irdischen durchaus getrennt ist, eben so schwer denkbar, wie eine Befleckung desselben durch die Unreinigkeiten der irdischen Welt. Aber allerdings ist unter den durch das Blut Christi gereinigten „himmlischen Dingen" die aus den Menschen hervorgegangene Kirche der Seligen insofern mitverstanden, als dieselbe durch jenes Blut diejenige Reinheit erhalten hat, welche sie im Himmel besitzt und durch welche sie zum Eintritt in den Himmel befähigt wurde. Daß die Kirche selbst auf Erden zur Ordnung „der himmlischen Dinge" gehört, darf denjenigen gewiß nicht befremden, welcher weiß, daß sie eben auch das Himmelreich heißt, und daß gerade der Apostel von den auf Erden lebenden Gliedern der Kirche sagt (Eph. 2, 6), daß Christus sie mit sich in den Himmel aufgenommen habe.

dung findet, eine Scheidewand zwischen dem Heiligthum und dem Zelte denkbar. Aber ein gewisser Unterschied zwischen Heiligthum und Zelt bleibt immerhin auch hier übrig, und zwar nicht bloß wie in Christus selbst zwischen dem Schooße Gottes und seinem heiligen Leibe — sondern auch so, daß der Leib Christi im Sinne von Apok. 11, 9 selbst, wie die mosaische Bundeslade, das Heiligthum ist im Gegensatz zur Kirche als dem die Bundeslade umgebenden Tempelbau, oder im Sinne von Apok. 21, 22 als die sichtbare Seite des Lammes in Gemeinschaft mit Gott der Tempel ist, der sich innerhalb der himmlischen Stadt Gottes befindet.

IV. Die Art und Weise, wie der Apostel das Priesterthum Christi dem 1467
Aaronischen gegenüberstellt, ist von manchen Protestanten dahin ausgedeutet worden, daß Christus *bloß im Himmel* Priester oder doch nur dort hierarchischer Priester und Priester nach der Ordnung Melchisedechs sei, *auf Erden* aber gar nicht Priester, oder doch nur laikaler Opferer resp. bloß Priester nach der Ordnung Aarons gewesen sei. In der That läßt der Apostel (5, 5. 6) die Einführung Christi in sein Melchisedekisches Priesteramt durch die Worte des Ps. 109 vollziehen, die an den zur Rechten des Vaters sitzenden Christus gerichtet sind. Deßgleichen stellt er ferner (8, 26 ff. u. 9, 1 ff.) Christum eben in seiner himmlischen Herrlichkeit und seinem unsterblichen Leben, worin derselbe alle irdische Schwachheit abgethan hat und äußerlich von aller Gemeinschaft mit den Sündern frei ist, als den Liturgen des wahren Heiligthums dem auf Erden in seelischer und leiblicher Schwachheit mitten unter den Sündern an dem vorbildlichen Heiligthum dienenden Aaronischen Priesterthum gegenüber, während er andererseits Christum in seinem irdischen Leben mit der Sterblichkeit und leiblichen Schwachheit der Aaronischen Priester (5, 7 f.) und ihren blutigen Opfern zusammenstellt.

Indeß diese Aeußerungen des Apostels zielen nur dahin, daß Christus 1468
erst im Himmel in der ganzen spezifischen Herrlichkeit und Kraft des ihm eigenen Melchisedekischen Priesterthums *sich äußerlich darstelle* und hier, resp. von hier aus, *die ständigen Funktionen seiner priesterlichen Gewalt* verrichte — keineswegs aber dahin, daß Christus erst im Himmel überhaupt die innere Würde und Macht des ihm eigenen Priesterthums erlangt und auf Erden in keiner Weise dessen Funktionen ausgeübt habe. Vielmehr muß man in dem *von Anfang an vorhandenen Einen Priesterthum Christi* in analoger Weise, wie beim Aaronischen Priesterthum in Bezug auf seine Funktionen im Vorhofe und im Innern der Stiftshütte, *zwei Stadien und Gestalten des Priesterthums* in Bezug auf die *äußere Beschaffenheit und Stellung der Person* und die *Form der Bethätigung des Amtes* unterscheiden, welche die *Eigenthümlichkeiten verschiedener hierarchischen Ordnungen in sich reflektiren*, ohne daß darum die Einheit der hierarchischen Ordnung in Christus aufgelöst würde. So war Christus auf Erden seiner Beschaffenheit nach im Leiden und Sterben dem sündigen Volke und den Aaronischen Priestern ähnlich, während er doch schon damals in dem „ewigen Geiste" (9, 14), durch den er sein blutiges Opfer auf Erden darbrachte, die göttliche Kraft unauflöslichen Lebens (7, 16) in sich trug und daher auch ebensowenig die himmlische Priester-Würde und -Macht entbehrte, als der Aaronische Hohepriester diesen seinen Charakter ablegte, wenn er am Versöhnungstage in dem schlichten Gewande der einfachen Priester erschien. So fungirte Christus

ferner auf Erden in Vertretung des sündigen Volkes als Bringer des im Heiligthume darzubringenden Opfers, also gewissermaßen als laikaler Opferer, während er doch auch schon hier ebenso, wie die Aaronischen Priester in ihrer Funktion am Altar des Vorhofes, priesterlich das Opfer des Volkes darbrachte und selbst in seinem Opferbringen ebenso kraft seiner priesterlichen Würde handelte, d. h. als Geheiligter für die Heiligung Anderer wirkte, wie der Aaronische Hohepriester, wenn er am Versöhnungstage selbst dem Sündenbocke die Hand auflegte und ihn schlachtete. So fungirte endlich Christus auf Erden dem Vorbilde der Aaronischen Priester entsprechend, indem er durch blutiges Opfer Sühne leistete und Versöhnung erstrebte, während doch seine Opfersühne ebendadurch versöhnend wirksam war, daß er sein Opfer in der Kraft desselben „ewigen Geistes" darbrachte, durch welchen er im Himmel als Melchisedekischer Priester König des Friedens und die Quelle des Lebens ist.

1469 Obgleich daher Christus in einem sehr wahren Sinne erst nach seiner Verherrlichung im Himmel das Priesteramt des neuen Bundes angetreten hat: so kann und muß doch festgehalten werden, daß er schon auf Erden nicht bloß wahrhaft Priester, sondern auch Priester nach der Ordnung Melchisedechs, und nicht nach der Ordnung Aarons war und als solcher fungirte. Eben darum war er bereits in seiner Funktion auf Erden nicht irdischer, sondern himmlischer Priester in ähnlicher Weise, wie die Aaronischen Priester auch in den im Vorhofe des mosaischen Heiligthums verrichteten Funktionen nicht Priester des Vorhofes, sondern des Heiligthums waren. Er war das um so mehr, weil er auch auf Erden durch seinen Ursprung dem Himmel angehörte, der Würde nach zur Rechten Gottes saß und dem Geiste nach im Genusse der Herrlichkeit des Sohnes Gottes, d. h. in unmittelbarer Anschauung und seliger Liebesvereinigung mit Gott, sich befand; m. E. W. weil alles Irdische an ihm nur auf der Herablassung des himmlischen Sohnes Gottes zu den Menschen beruhte und durch die Vereinigung mit dem himmlischen Sohne Gottes ebenfalls himmlisch geworden war.

1470 V. Den radikalen inneren Unterschied des Priesterthums Christi, auch in seiner irdischen Funktion, von dem Aaronischen, und überhaupt den Grundzug seiner ganzen spezifischen Vollkommenheit deutet der Apostel an mit den schon öfter citirten Worten: der durch den ewigen Geist (nach dem Griech. διὰ πνεύματος ἁγίου; die Vulg. hat: per Spiritum sanctum) sich selbst unbefleckt Gott darbrachte. In diesen Worten ist nämlich angedeutet, daß alle Faktoren der priesterlichen Wirksamkeit, welche bei dem Aaronischen Priesterthum durch verschiedene außerhalb des Priesters liegende, rein materielle und sinnliche, und darum rein symbolische Gegenstände dargestellt waren, bei Christus in höchster idealer Wirklichkeit und geistiger, intelligibler Gegenbildlichkeit vorhanden sind, und zwar in ihm selbst und vermöge der erhabenen Constitution seines Wesens; und eben dadurch ist zugleich die Christo eigenthümliche Gestalt und Kraft seiner priesterlichen Thätigkeit in ihrer erhabenen Eigenart von Grund aus bestimmt. Insbesondere sind in jenen Worten nach ihrer Eigenthümlichkeit und ihrem Unterschied, wie in ihrer Verbindung und Wechselbeziehung charakterisirt einerseits das materiale

Prinzip der priesterlichen Thätigkeit, nämlich die Opfergabe, andererseits das formale Prinzip dieser Thätigkeit oder die Kraft, vermöge welcher an und in der Opfergabe alles das bewirkt wird, wodurch diese selbst zur Trägerin und zum Organe der priesterlichen Wirksamkeit gestaltet wird.

1. Die Opfergaben des A. B. waren weder in der Person des 1471
Priesters, noch überhaupt in der Person eines menschlichen Opferbringers enthalten; es waren unvernünftige Thiere oder gar leblose Sachen, und auch jene kamen auf den Altar und in das Altarfeuer nur in lebloser Gestalt, während sie als lebendige Wesen nur insofern einer sacrificalen Verwendung fähig waren, als ihr Leben Gegenstand der Zerstörung, und zwar einer unwiderruflichen Zerstörung war, so daß bei ihnen nirgendwo das Leben selbst als Substrat der Heiligung im Opfer erscheint. Bei Christus hingegen ist seine Opfergabe in der Person des Opfernden eingeschlossen; sie ist lebendiges menschliches Fleisch und darum, ohne aufzuhören wahres Fleisch zu sein, als von einer geistigen und vernünftigen Seele belebt, in der Sprache der hl. Schrift eine geistige, genauer (s. o. S. 158 Anm.) geistliche (πνευματικόν, spiritale) und vernünftige, genauer wohl vernunftvolle (λογικόν, rationabile) Opfergabe, welche, mit dem Geiste des Opfernden innerlich verbunden, in das Selbstopfer desselben eingeschlossen ist, zur wesentlichen Integrität dieses Selbstopfers gehört und von seiner Opfergesinnung beseelt wird, welche mithin eben als lebendiges, empfindendes und wollendes Wesen Gegenstand der Opferung ist und in deren Opferung die äußere Opferung des Leibes mit einer inneren Opferung der geistigen Seele verbunden oder vielmehr von derselben durchdrungen und getragen wird. In Folge dessen war die Opfergabe Christi einerseits geeignet zu einer nicht bloß symbolischen, sondern realen d. h. ein wirkliches Aequivalent darstellenden Substitution für die Menschen in dem in ihrem Namen darzubringenden Opfer. Andererseits konnte sie so auch in einem geistig- und sittlich-realen Sinne diejenige Eigenschaft besitzen, welche an den alten Opfern bloß in physisch-materiellem Sinne möglich war, nämlich die Unbeflecktheit, welche die erste und wesentlichste Bedingung einer gottwohlgefälligen Gabe ist. Ebenso war sie einer inneren positiven geistlichen Heiligung des Seins und des Lebens fähig, während die Opfergaben des A. B. wegen ihrer rein fleischlichen und sinnlichen Natur nur einer äußerlich-legalen, symbolischen Heiligung fähig waren.

2. Diejenige Heiligung, welcher die Opfergaben des A. B. fähig waren, 1472
erhielten dieselben erst dadurch, daß sie in die Hand einer geweihten Person kamen und von dieser an oder auf den Altar, und im letzteren Falle in das heilige Altarfeuer gebracht wurden. Bei Christus hingegen besitzt seine Opfergabe ihre Heiligkeit von vornherein und in der vollkommensten Weise dadurch, daß sie in eine geweihte Person innerlich aufgenommen, und daß diese Person geweiht ist nicht bloß äußerlich und accidentell, sondern innerlich und wesenhaft durch „den ewigen und heiligen Geist", d. h. durch die göttliche Wesenheit ihres persönlichen Prinzips. Die höchste Vollkommenheit dieser Weihe der Person bringt es ferner mit sich, daß bei der Opfergabe Christi keine über dieselbe hinaus-

gehende Weihe durch andere außer ihm liegende Faktoren denkbar ist. Vielmehr muß man sagen: dasselbe göttliche Prinzip, welches als geistliches Oel Christum in seinem menschlichen Geiste zum erhabensten Priester weiht, weihte ihn ebenso auch zum erhabensten Altare, der sein Opfer tragen sollte, und sei zugleich das geistige Altarfeuer, wodurch sein Opfer verklärt und belebt werden sollte; mithin sei seine Opfergabe sofort mit der Aufnahme in seine priesterliche Person zugleich auf den wahren Altar und in das wahre Altarfeuer gelegt und von demselben erfüllt und durchdrungen. Noch mehr: wie in Christus der durch seinen menschlichen Geist persönlich handelnde Logos, als der eigene Sohn Gottes, selbst der Priester ist: so ist auch derselbe göttliche Logos als hypostatischer Träger des Fleisches Christi in und mit seinem menschlichen Geiste der Altar, auf welchem ruhend das Opfer im erhabensten Sinne des Wortes vor das Angesicht Gottes und in den Schooß Gottes gebracht wird; und überdieß ist derselbe Logos sowohl in sich selbst, wie als Prinzip des hl. Geistes, das heilige und lebendige geistige Feuer, welches in und mit dem menschlichen Geiste Christi das in ihm hypostasirte Fleisch geistlich verklärt und belebt. Mit Rücksicht hierauf erhält die Bezeichnung geistliche und vernunftvolle Opfergabe (προσφορά πνευματική καὶ λογική) noch einen weit tieferen und volleren Sinn, als mit Rücksicht auf die geistige und vernünftige Seele; und da die hypostatische Union des Fleisches und Blutes Christi auch nach ihrer Trennung von seiner Seele im Tode fortdauert, so hören hier Fleisch und Blut auch nach dem Tode nicht auf, eine geistliche und vernunftvolle Opfergabe zu sein.

1473 Diese Anschauung ist zwar nicht ausdrücklich in der hl. Schrift ausgesprochen, aber ohne Zweifel virtuell in dem oben citirten Worte des Apostels enthalten und besonders, was den Altar betrifft, evidente Folge aus dem Worte Christi, daß nicht die Gabe den Altar, sondern der Altar die Gabe heilige; denn in Christus kann nichts Anderes seine Menschheit heiligen als er selbst. Darum sagt die Kirche in ordin. subdiac.: Altare sanctae ecclesiae (a fortiori Christi selbst) ipse est Christus teste Joanne, qui in Apocalypsi sua altare aureum se vidisse perhibet, stans ante thronum, in quo et per quem oblationes fidelium Deo consecrantur; und in demselben Sinne reden die Liturgien von einem altare spiritale, intelligibile, coeleste oder supercoeleste (θυσιαστήριον πνευματικόν, νοερόν, οὐράνιον, ἐπουράνιον), auf welchem und durch welchen die Oblaten der Kirche geheiligt und vor das Angesicht Gottes gebracht werden sollen (s. Hoppe, Epiklesis S. 121 ff.). Freilich ist auch die Menschheit Christi selbst und speziell sein Fleisch, sowie sein Kreuz, in gewissem Sinne ein Altar, aber nicht als Prinzip der Heiligung seines Opfers, sondern als ein durch ihn selbst geheiligtes Substrat und Organ seiner priesterlichen Thätigkeit, ein Unterschied, der in der lateinischen Kirchensprache selbst durch die Namen des Altars markirt wird. Denn das Kreuz Christi z. B. heißt in der Regel (z. B. *Trid.* sess. 22 c. 1 *ara* crucis; *Leo M.* serm. 4 de pass. Dom., der jedoch die Ausdrücke abwechselnd gebraucht, z. B.: nova hostia novo imponitur *altari*, ut crux Christi non templi esset *ara*, sed mundi) nicht *altare*, sondern *ara*, während überall dort, wo, namentlich in den Liturgieen, von dem himmlischen Altare die Rede ist, zu welchem die oblationes fidelium hinaufgetragen werden sollen, niemals ara, sondern altare steht. Der Unterschied der beiden Ausdrücke war schon bei den Classikern sehr scharf markirt (ähnlich wie bei den Griechen der Unterschied von βωμός und ἐσχάρα, diese vielleicht auch etymologisch mit ara verwandt) und wird auch in der technischen Bezeichnung der Theile des sichtbaren Altares in unseren Kirchen festgehalten; altare (= alta ara?) ist nämlich hier der geweihte Altar-Stein oder -Tisch, ara das Substrat des Altars, welches nur in der Einheit mit dem Altarstein den Charakter des Altars hat. — Himmlischer Altar wie auch himm-

lischer Priester heißt Christus zwar zunächst und im concretesten Sinne, inwiefern er gegenwärtig im Himmel in der Glorie und Kraft seiner Gottheit existirt. Aber dem Wesen nach war er himmlischer Altar auch am Kreuze und ist es auf den Altären der Kirche. Vgl. über den Altar und das Altarfeuer bei Christus bes. *Condren* l. c. partie 3me chap. 5 suiv. — Das Bild der allseitigsten und höchsten Heiligung der Opfergabe Christi durch ihn selbst wird dadurch vollendet, daß, wie im A. T. auch der Tempel als Grund der Heiligkeit für die in ihn gebrachten Opfer galt (Matth. 23, 17), so hier Christus selbst seiner Gottheit nach der geistige Tempel ist, worin seine Gabe seit ihrem Ursprunge und kraft ihres Ursprunges sich befindet, seiner Menschheit nach aber durch seine Gottheit zugleich zum geistlichen Tempel und zur geistlichen Gabe für Gott geweiht wird.

3. Bei den alten Opfern bedingte die rein materielle resp. rein anima- 1474
lische Natur der Opfergabe in Verbindung mit der unvollkommenen Weihe des Priesters, wie eine bloß symbolisch-legale Heiligung, so auch eine große Unvollkommenheit der sacrificalen Verwendung und Gestaltung der Opfergabe. Der Priester konnte ebensowenig, wie die Laien, anders auf die Opfergabe einwirken, als von außen durch natürliche materielle Kräfte oder Mittel (Schlachtmesser, Feuer), so zwar, daß diese auch ihre natürliche Wirkungsweise behielten und durch den Willen oder die Weihe des Priesters außer einer höheren Zweckbeziehung oder symbolischen Bedeutung keine übernatürliche Wirksamkeit erlangten. Weit entfernt daher, daß der Priester durch diese Mittel einen verklärenden Einfluß auf das Leben des Opfers hätte üben können, konnte er überhaupt keinen direkten Einfluß auf das Leben als solches üben. Speziell die Hingabe des Lebens in den Tod, wenn er selbst dieselbe vollzog, konnte auch er nur, wie die Laien, in der Weise vollziehen, daß er durch das Schlachtmesser von außen dem Opferthiere den Tod gab; der so verursachte Tod war aber natürlicherweise ein gänzlicher Tod und ein Tod für immer, ohne daß im geopferten Leibe irgendwie ein Prinzip des Lebens zurückgeblieben wäre, oder der Opfernde dieses Leben in seiner Gewalt behalten hätte; und vollends bewirkte dasjenige Agens, welches auch im alten Opfer die übernatürliche Einwirkung Gottes als Prinzip eines höheren, heiligen und verklärten Lebens repräsentirte, thatsächlich nur die unwiderrufliche Vollendung der Zerstörung desjenigen Lebens, welches im Tode untergegangen war. Insofern war bei diesen Opfern auch die Form der Opferung selbst ein Beweis, daß sie für den Menschen nicht lebenerzeugend wirken konnten. Gerade mit Bezug auf die belebende Wirksamkeit des Opfers Christi stellt aber nun der Apostel Christum den alten Priestern gegenüber als denjenigen, der durch den ewigen Geist sich selbst Gott geopfert habe. Damit bezeichnet er die ganze sacrificale Thätigkeit Christi als eine solche, welche von ihm vermöge der in seiner priesterlichen Weihe enthaltenen übernatürlichen geistlichen Gewalt und Macht, näher vermöge seiner ewigen geistlichen Lebensmacht geübt werde, welche darum direkt und von Innen das Leben seiner Opfergabe beherrsche und beeinflusse und stets in der einen oder anderen Form sich als lebenspendend erweise, und welche mithin nach Prinzip, Form und Wirkung einen durchaus geistlichen Charakter an sich trage, so daß das Opfer Christi auch in dieser Hinsicht gegenüber den typischen Opfern als geistliches Opfer zu betrachten ist.

Bei der verklärenden Belebung des Opferleibes Christi in der Aufer- 1475
stehung, wie auch in der eucharistischen Opferwandlung, ist der geistliche

Charakter der Immutation offenbar. Tiefer liegt derselbe beim blutigen Opfer Christi, und doch ist es gerade dieses, von welchem der Apostel an unserer Stelle redet. In der That: obgleich beim blutigen Opfer Christi ebenso, wie bei den blutigen Thieropfern, auf das Opfer ein von außen kommender Einfluß durch materielle Mittel und Kräfte geübt wurde, welcher die Vergießung des Blutes und die Verströmung des Lebens herbeiführte: so war doch dieser Einfluß nicht derjenige, durch welchen Christus selbst seine Opferung vollzog. Eine solche Bedeutung erlangte er auch nicht einmal insofern, als er von Christus nicht nur, wie von den Martyrern, willig geduldet, sondern auch in machtvoller Weise zugelassen wurde, als ob bei Christus die Hingabe seines Lebens in den Tod bloß darin bestanden hätte, daß er sich das Leben nehmen und sich den Tod zufügen ließ. Die Selbstopferung als effektive Vollziehung der Hingabe seines Blutes und Lebens wurde vielmehr von Christus vollzogen durch die positive und direkte, zugleich rechtliche und physische, geistige Gewalt seines Willens über sein Blut und sein Leben, vermöge deren er den äußeren materiellen Einfluß wirksam werden ließ und hiebei über sein Leben in wirksamer Weise so verfügte, daß er selbst von Innen heraus es „setzte" oder ablegte (Is. 53, 10; vgl. Joh. 10, 17) und es mit seinem Blute in aktiver Weise verströmte oder ausgoß d. h. sich desselben „entleerte" (Is. 53, 10). Ebendarum aber gibt Christus sein Leben so hin, daß er es wieder nehmen kann (Joh. a. a. O.), also es in seiner Gewalt behält; und da derselbe „ewige Geist", der seinem Willen diese Macht verleiht, auch seinem Leibe und Blute einwohnt und nach der Trennung beider von der Seele mit ihnen verbunden bleibt, so werden beide auch in sich selbst durch den Opfertod nicht schlechthin des Lebens beraubt; im Gegentheil bleiben sie im animalischen Tode mit geistiger Lebenskraft ausgestattet, vermöge deren sie zu einem nicht bloß animalischen, sondern geistig verklärten Leben aufwachen und sogar Organe der übernatürlichen geistigen Belebung der Menschen sein können und sollen; und die Hingabe in den animalischen Tod von Seiten des Willens Christi hat gerade die Tendenz und Wirkung, daß sein Leib und sein Blut zur vollen und freien Entfaltung der Kraft des „ewigen Geistes" an ihnen und durch sie vorbereitet werden sollen. So hat die sacrificale Thätigkeit Christi in seinem blutigen Opfer den Charakter einer von Innen durch übernatürliche Macht vollzogenen Auflösung des animalischen Lebens seines Leibes, wodurch die demselben einwohnende göttliche Lebenskraft gleichsam flüssig gemacht wird, indem der Leib zur Speise des ewigen Lebens hergerichtet und das Blut als belebender Trank ausgegossen wird.

1476 Der durchaus geistliche Charakter der blutigen Opferung Christi tritt am deutlichsten hervor, wenn sie, wie überhaupt der ganze sacrificale Einfluß, den Christus kraft seiner priesterlichen Gewalt auf seine Opfergabe übt, unter dem Gesichtspunkte der auf dem Altare durch das Altarfeuer stattfindenden Immutation aufgefaßt wird. Abgesehen davon, daß das προςφέρειν in der Sept., wonach sich der Sprachgebrauch des N. T. richtet, sehr oft Uebersetzung des hebr. Hiq'tir ist, weist der Apostel selbst auf diese Auffassung Eph. 5, 2 dadurch hin, daß er

eben der blutigen Opferung Christi diejenige Wirkung zuschreibt, welche dem Altarbrande entspricht, nämlich den odor suavitatis. Noch bestimmter wird bei den VV. und in den Liturgien diese Auffassung dadurch angedeutet, daß das Kreuzesopfer Holokaust genannt wird. Dagegen wird in der hl. Schrift nirgendwo und in der Kirchensprache höchstens ausnahmsweise die blutige Opferung Christi als eine von ihm selbst vollzogene Schlachtung dargestellt; denn das griech. θύειν und das lat. immolare haben eine ganz andere Färbung, als σφάζειν und mactare, und spielen ihrerseits auf den Altarbrand an (s. o. 1407 f.). Eine genauere Betrachtung dürfte leicht ergeben, wie tief begründet dieser Sprachgebrauch ist, und wie fruchtbar die durchgreifende Anwendung desselben für ein tieferes Verständniß des blutigen Opfers Christi, insbesondere seines priesterlichen Charakters, sein kann.

Zwar wird Christus mit Rücksicht auf seine blutige Opferung sehr häufig auch Schlachtopfer genannt und wird er demgemäß in der hl. Schrift selbst als geschlachtetes Lamm bezeichnet. Aber das „Schlachten" wird von Christus auch stets nur passiv ausgesagt, aktiv aber ebenso wenig ihm als seinen Mördern zugeschrieben. Die volle Berechtigung des Ausdruckes in passiver Form beruht darauf, daß bei Christus ein dem Opferzwecke dienendes Blutvergießen durch Schlagen oder caedere stattfindet. Die mangelhafte Berechtigung des Ausdruckes in aktiver Form aber beruht darauf, daß den caedentes die opfermäßige Intention fehlt, der Opfernde aber durch seine Intention nicht die caedentes bewegt oder inspirirt. Allerdings könnte nun an sich nach Analogie von Hebr. 4, 12 die geistige Macht Christi, wodurch er sein Blut vergießt und sein leibliches Leben auflöst, auch als ein geistiges Schwert oder Schlachtmesser betrachtet werden. Aber der Ausdruck erinnert doch zu sehr an eine von Außen einwirkende materielle Gewalt, welche das Leben zerstört, ohne daß durch geistige Fassung des Ausdrucks in demselben ein Hinweis auf Erhaltung oder Verklärung des Lebens hineingelegt werden könnte. Ueberdieß war im mosaischen Gesetze die Vollziehung des physischen Aktes der Schlachtung (der Schechita) nur deßhalb regelmäßig dem Opferbringer selbst oder einem förmlichen Repräsentanten desselben, nicht einem bloßen Diener oder Gehülfen, zugewiesen, weil dieß unter den obwaltenden Umständen die angemessenste Weise war, die Blutvergießung auf Seiten des Opferbringers als Hingabe eines ihm angehörigen und seiner Verfügung unterstellten Lebens darzustellen; da nun Christus durch seine geistige Macht unmittelbar über sein Blut und Leben verfügt, so liegt auch gar kein Analogiegrund vor, seine sacrificale Thätigkeit in der Form der Schlachtung vorzustellen. — Deutlicher spiegelt sich die durch geistige Macht vollzogene Hingabe in den Tod in dem zunächst die priesterliche Behandlung des unblutigen Opfers bezeichnenden, aber hier zugleich auf die blutige Opferung zurückweisenden Ausdruck: Brechen des Leibes (I Cor. 11, 24: σῶμα κλώμενον parallel mit σῶμα διδόμενον Luk. 22, 19). Dieser Ausdruck stellt nämlich, auf Grund einerseits der Bestimmung des Brechens zur Austheilung einer Speise und speziell der engen Beziehung des Brechens zur Vergießung des Blutes als Trank, die blutige Opferung überhaupt dar als zurichtende Verwendung durch höhere geistige Macht und speziell als Brechen eines Gefäßes zur Ausgießung seines Inhaltes, wo dann das Brechen oder Durchbrechen ebenso wohl durch eine Macht von Innen, als (wie beim Keltern der Trauben) durch äußere Gewalt erfolgend gedacht werden kann; und in der That tritt es ja auch äußerlich beim Blutvergießen Christi am Oelberge in der ersteren, wie am Kreuze in der zweiten Gestalt auf. 1477

Aber eben das, was dieser von der unblutigen Opferung herübergenommene Ausdruck andeuten kann und soll, wird direkt und unmittelbar und zugleich sehr plastisch und sinnreich dadurch dargestellt, daß die in der Blutvergießung vollzogene Hingabe des Lebens in der Form der Auflösung und Umgestaltung durch geistiges Altarfeuer erfolge. Denn 1) erscheint so die sacrificale Verwendung und Gestaltung in dieser ihrer Eigenschaft ganz rein und klar als eine von Innen und von Oben kommende, welche Seele und Leib zugleich ergreift und gerade vermittelst ihrer Wirksamkeit in der Seele auch den beseelten Leib ergreift, so daß die sacrificale Ver- 1478

wendung und Gestaltung des letzteren Folge, Frucht und Reflex des Opfers der Seele ist und mit derselben ein Ganzes bildet. Insbesondere aber erscheint so die blutige Opferung als ein durch die expansive und diffusive Kraft der Liebe Christi von Innen heraus erfolgendes Brechen und Durchbrechen des lebendigen Gefäßes seines Leibes zur Verströmung seines Blutes und Lebens. — 2) Wenn schon bei den alten Opfern das physische Schlachten resp. das caedere vorzüglich dadurch sacrificale Bedeutung erhielt und zum θύειν oder immolare wurde, daß es von dem Opferbringer resp. -Darbringer zu dem Altarbrande in Beziehung gesetzt wurde: so erhält ganz naturgemäß auch bei Christus die physische Tödtung von Seiten seiner Verfolger ganz naturgemäß die Bedeutung der Opferschlachtung eben dadurch, daß von Seiten Christi mit ihr die Auflösung seiner selbst durch das Feuer des ewigen Geistes hinzutritt. — 3) Als Wirkung geistigen Altarbrandes gedacht, der als solcher wesentlich verklärend und belebend wirkt, erscheint die blutige Opferung Christi auch als eine solche Umwandlung, wodurch das Leben des Leibes nicht schlechthin zerstört, vielmehr die Elemente des Leibes auch nach ihrer Trennung von der Seele von göttlicher Lebenskraft durchglüht bleiben, und wodurch dann ebenso das Fleisch zur belebenden Speise hergerichtet, wie das Blut zum belebenden Tranke ausgegossen wird. — 4) Da ferner bei den Aaronischen Priestern nicht das Schlachten, wohl aber das Verbrennen auf dem Altare spezifischer Akt der priesterlichen Gewalt war: so stellt die Auffassung der blutigen Opferung Christi als einer Auflösung durch Altarfeuer dieselbe förmlich als spezifischen Akt der priesterlichen Gewalt, d. h. göttlicher Vollmacht, dar, als welchen der Apostel sie ausdrücklich bezeichnet. Aus dem hier zu Tage tretenden Unterschiede zwischen der blutigen Opferung Christi und der der Aaronischen Priester ergibt sich zugleich eine Charakteristik des Vorzugs des Priesterthums Christi vor dem Aaronischen, welche ebenso anschaulich als in der Natur der Sache begründet ist. — 5) Insbesondere hängt jener Unterschied damit zusammen, daß Christus als vollkommener Priester zugleich Altar und Altarfeuer ist (oben n. 1472), und daß seine Opfergabe von Anfang an auf dem Altar und im Altarfeuer sich befindet; denn wie deßhalb keine Opferhandlung an ihr außer dem Altare und dem Altarfeuer vorgenommen werden kann, so ist auch das Altarfeuer, in welchem sie liegt und welches sie erfüllt und durchdringt, naturgemäß das einzige Prinzip ihrer sacrificalen Verwendung und Umgestaltung. M. a. W. wie der lebendige Leib Christi im Gegensatz zu den rein animalischen Opfern von vornherein kraft seiner Aufnahme in die Person des Priesters eine von diesem Gott dargebrachte lebendige und vom hl. Geiste beseelte Ischeh oder Feuerspeise ist: so geschieht jede sacrificale Verwendung und Umgestaltung desselben auf Grund und in Folge des ihn beseelenden göttlichen Feuers, wie sie auch eben diesem Feuer ihre consecratorische Kraft und Bedeutung entlehnt. — 6) Hieraus ergibt sich weiterhin das nicht unwichtige Moment, daß in unserer Voraussetzung das blutige Opfer Christi als priesterliche Opferung nach Prinzip und Form unter einen einheitlichen Gesichtspunkt gestellt wird mit den übrigen Akten der übernatürlichen priesterlichen Macht Christi, durch welche er die Vollendung seiner eigenen Opfergabe und der Opfergaben der Kirche bewirkt, nämlich mit der verklärenden Belebung seines Leibes in der Auferstehung und der durch Wesenswandlung bewirkten verklärenden Belebung der Opfergaben der Kirche in der eucharistischen Consecration; denn auch diese Akte werden in der Sprache der VV. und der Liturgien als durch das Feuer des heiligen Geistes bewirkt dargestellt. Hier zeigt sich dann wieder insofern eine Erfüllung der Typik der mosaischen Opfer, als bei diesen alles, was auf irgend einem Altare geopfert wurde, sei es im Vorhofe, sei es im Heiligen, durch dasselbe heilige Feuer geopfert wurde. — 7) Endlich ergibt sich von obiger Voraussetzung aus ganz anschaulich, wie der blutigen Opferung Christi eine aus seiner göttlichen Salbung stammende mystische und himmlische Kraft einwohnt, vermöge deren sie die bei den alten Opfern durch die Flamme und den Rauch des Altars repräsentirte Tendenz nach Oben in sich selbst besitzt und so die Opfergabe Gott nahe bringt, insbes. das Blut gleichsam zum Himmel aufsteigen läßt in odorem suavitatis, und vermöge deren hinwiederum der geopferte Leib als Quell himmlischen Lebens für die Menschen geöffnet wird, und das vergossene Blut als ein den odor vitae um sich verbreitender Strom über die Menschheit sich ergießt. M. a. W. das blutige Opfer Christi erscheint so recht deutlich und prägnant als eine auf der substanziellen Consecration der Opfergabe durch die hypostatische Union be-

ruhende aktuelle Consecration derselben, welche zugleich die Tendenz und Bedeutung einer würdigen und vollkommenen Oblation für Gott, wie die einer himmlischen Heiligungs- und Segensgabe an die Menschen hat.

4. Dadurch, daß Christus im Sinne des Apostels alles, was zum 1479 Priester gehört, in vollkommenster Weise in sich selbst trägt und kraft seiner Constitution besitzt: ist zugleich angedeutet, daß er in vollkommenster Weise auch diejenigen Eigenschaften des Priesters besitzt, welche die mittlerische Stellung und Wirksamkeit desselben charakterisiren, insbesondere inwiefern derselbe kraft seiner Einheit mit Gott und dem Volke im sacrificium als Repräsentant beider auftritt und dadurch dem sacrificium seine volle Bedeutung und Wirksamkeit sichert.

Weil und inwiefern nämlich Christus durch „den ewigen Geist“ als 1480 durch seinen eigenen Geist opfert, erscheint er in seinem Opfer als ein Diener Gottes, der mit Gott wesenhaft Eins ist und dessen Opferthätigkeit von Seiten ihres Prinzips wesentlich so geartet ist, daß sie nicht bloß Gott genehm sein und von ihm acceptirt werden muß, sondern diese Acceptation in sich selbst trägt. Noch mehr: kraft jener Einheit mit Gott repräsentirt Christus in seinem Opfer Gott so, daß die Vergießung seines göttlichen Blutes im Namen der Menschen zur Ehre Gottes nicht minder eine Schenkung dieses Blutes zum Heile der Menschen von Seiten Gottes und in dieser Hinsicht Abbild, Unterpfand und Mittel der Schenkung des hl. Geistes ist (s. unsere Myst. S. 430).

Nicht minder aber repräsentirt Christus, indem er sich selbst opfert, 1481 ebendadurch als Opfer und Opferbringer das Volk, dergestalt, daß dieses in ihm und durch ihn geopfert wird und opfert.

Bei den vorchristlichen Opfern stellte sich dieses Moment darin dar, 1482 daß die vom Priester für das Volk zu opfernde Gabe dem Priester vom Volke als Unterpfand seiner selbst dargeboten wurde, damit er sie in dessen Namen an Gott übergebe; in eminenter Weise geschah dieß, wenn am Versöhnungstage für das ganze Volk Ein Opferthier dem Hohepriester als dem geheiligten Haupte des Volkes übergeben werde, der dann an demselben alle diejenigen Funktionen verrichtete, welche sonst dem Volke selbst zustanden, nämlich auch die Handauflegung und die Schlachtung, und damit die Opfergabe des Volkes schlechthin zur seinigen machte und sich selbst als Opferbringer für das Volk substituirte. Indeß diese Repräsentation und Substitution war immer bloß eine äußerliche, symbolisch legale. Bei Christus hingegen ist die vollkommenste Repräsentation und Substitution eben darin mitgegeben, daß er sich selbst für das Volk opfert. Denn seine Opfergabe, d. h. sein menschliches Fleisch, ist eben eine vom Volke ihm dargebotene und von ihm angenommene Gabe, aber eine Gabe, die als wahre und homogene und zugleich höchste Frucht des Volkes dieses selbst in lebendiger Wirklichkeit repräsentirt; eine Gabe ferner, die nicht von einzelnen Menschen oder einem einzelnen Volke für sich dargeboten ist, sondern als gemeinsame Frucht der gesammten Menschheit die ganze menschliche Natur repräsentirt; eine Gabe endlich, die ihm nicht bloß äußerlich zugeeignet, sondern durch Aufnahme in seine Person sein innerstes Eigenthum wird, und durch deren Aufnahme in ihn die ganze Menschheit ihm als ihrem Haupte eingegliedert wird.

1483 Vgl. *Aug.* in Ps. 129: Accepit a te, quod offerret pro te, quomodo accipit a te sacerdos, quod pro te offerat, quando vis placare Deum pro peccatis tuis . . . Accepit enim a nobis carnem, in ipsa carne victima factus est, holocaustum factus est, sacrificium factus est. In passione victima factus est; in resurrectione innovavit illud, quod occisum est, et tanquam primitias tuas dedit Deo, et ait tibi: consecrata sunt jam omnia tua, quando tales primitiae tuae de te datae sunt Deo. Man bemerke hier, daß Aug. die drei Ausdrücke victima, holocaustum, sacrificium durchaus nicht synonym nimmt. Nach dem Geiste des Contextes und der sonstigen Lehre des Heiligen entspricht dem holocaustum die innovatio in resurrectione per ignem divinum, dem sacrificium die Eigenschaft der victima und des holocaustum als primitiae hominum, inwiefern darin die ganze Menschheit consecrirt wird, so daß Christus als victima und holocaustum eben darum ein vollkommenes sacrificium bildet, weil er nicht bloß eine res consecrata in se, sondern eine res in se consecrans alios ist. — *Leo M.* serm. 4 de pass.: Crux ergo Christi sacramentum veri et praenuntiati habet altaris, ubi per hostiam salutarem *totius naturae humanae celebraretur oblatio*. Serm. 8: *Singulares* in *singulis* (sc. martyribus) mortes fuerunt, nec alterius quisquam debitum suo funere solvit, cum inter filios hominum solus Jesus Christus exstiterit, *in quo omnes* crucifixi, omnes mortui, omnes sepulti, omnes etiam sunt resuscitati.

1484 Die wichtigsten bisher erörterten Momente der Vollkommenheit des Priesterthums Christi faßt *August.* zusammen in der klassischen Stelle de Trin. l. 4 c. 14 n. 20: Verum sacrificium non potest rite offerri nisi per sacerdotem sanctum et justum; nec nisi ab eis accipiatur, quod offertur, pro quibus offertur; atque id sine vitio sit, ut pro vitiosis mandandis possit offerri. Hoc certe omnes cupiunt, qui pro se offerri sacrificium Deo volunt. Quis ergo tam justus et sanctus sacerdos, quam unicus Filius Dei, qui non opus haberet per sacrificium sua purgare peccata, nec originalia nec ex humana vita quae adduntur? Et quid tam congruentur ab hominibus sumeretur, quod pro eis offerretur, quam humana caro? Et quid tam aptum huic immolationi, quam caro mortalis? Et quid tam mundum pro mundandis vitiis mortalium, quam sine ulla contagione carnalis concupiscentiae caro nata in utero et ex utero virginali? Et quid tam grate offerri et suscipi posset, quam caro sacrificii nostri corpus effectum sacerdotis nostri? Ut, quoniam quattuor considerantur in omni sacrificio — *cui* offeratur, *a quo* offeratur, *quod* offeratur, *pro quibus* offeratur — *idem ipse* unus verusque Mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat et quod offerebat.

§ 272. Das Priesterthum Christi und seine Funktionen. Fortsetzung. b. Die priesterlichen Funktionen Christi, speziell die sacrificalen Funktionen.

Literatur wie im vor. §.

1485 I. Die wichtigste priesterliche Funktion Christi auf Erden, welche als Abschluß und Krönung seiner ganzen irdisch-zeitlichen Thätigkeit und als Grundlage seiner himmlisch-ewigen Thätigkeit betrachtet werden muß, war die Darbringung des Kreuzesopfers. Dieses Opfer ist auch stets gemeint, wenn von dem Opfer Christi schlechthin die Rede ist, weil ihm sowohl der Begriff wie die Wirksamkeit des Opfers in ganz spezieller Weise zukommt, und alle späteren Opferfunktionen Christi sich auf dasselbe zurückbeziehen und es in sich aufnehmen. Der Begriff und die Wirksamkeit des Opfers kommt nämlich dem Kreuzopfer in der Weise zu, daß die ihm eigenthümliche Form der Oblation und Immutation der Opfergabe in einer affektiven und effektiven Hingabe des leiblichen Lebens durch Blutvergießung besteht, und daß es in Folge dessen in Hinsicht auf die

Vernichtung der Unheiligkeit und die Erwerbung der Heiligkeit eine sühnende und verdienende Leistung darstellt, welche als solche durch keine weitere Leistung mehr ergänzt werden soll. Nach dem, was bereits oben § 251 f. u. 261 f. über die sühneverdienstliche Kraft und Bedeutung des Kreuzesopfers und im vor. § über die eigenthümliche Natur des Opfers Christi im Gegensatz zu den vorbildlichen Opfern gesagt worden, ist hier nur noch nachzuweisen, in welcher Weise sich im Kreuzesopfer die Vorbilder erfüllen und der priesterliche Charakter Christi sich ausspricht.

1. In Bezug auf die Weise seiner Vollziehung ist das Kreuzes- 1486
opfer die Erfüllung der blutigen Opfer des A. B., als hohepriesterliches Opfer aber ganz vorzüglich, gemäß dem Hebräerbriefe, die Erfüllung des großen Versöhnungsopfers, welches der Hohepriester am Versöhnungstage vollzog. In der Application der einzelnen Momente der alten Opfer ist jedoch die äußere Zeitfolge nicht schlechthin maßgebend; vielmehr liegt es nach dem oben n. 1478 Gesagten in der Natur der Sache, daß bei Christus der Antityp des Altarfeuers nicht erst nach dem Tode, sondern vor demselben, ja überhaupt vor dem Beginne der blutigen Opferung in Aktion tritt.

a. Der erste die Opferhandlung anbahnende Akt, die Hergabe der 1487
Opfergabe von Seiten des Volkes und deren Hinführung vor den Altar oder in den Tempel, speziell am Versöhnungstage deren Hingabe in die Hände des Hohepriesters, wodurch die erste Weihe derselben erfolgte, erfüllte sich bei Christus im Augenblicke seiner Empfängniß durch die willige Hingabe des menschlichen Fleisches an ihn von Seiten seiner heiligen Mutter, welche hier im Namen der ganzen Menschheit handelte; er erfüllte sich hier so vollkommen, daß das hergegebene Fleisch im vollsten Sinne zum Eigenthum des Hohepriesters und mithin zu seiner eigenen Opfergabe gemacht und eben damit auch zu einer absolut reinen und heiligen Opfergabe gestaltet wurde. — b. Wie der Hohepriester am Versöhnungstage in dem Opfer für das Volk, war demnach Christus nicht bloß Darbringer, sondern auch Bringer des Opfers als einer ihm zugeeigneten und in ihm geheiligten Gabe, welche er im Namen des Volkes verwenden sollte. Als dem opferbringenden Vertreter des Volkes fiel ihm daher ebenso, wie dem Hohepriester am Versöhnungstage, auch die an sich dem opferbedürftigen Volke zustehende Funktion zu, durch welche bei den alten Opfern die blutige Opferung unmittelbar eingeleitet wurde: nämlich die Handauflegung, worin die Opfergabe Gott als Trägerin der Sünden des Volkes für die blutige Sühne derselben bestimmt und für die Sünder substituirt wurde. Diese Funktion vollzog Christus innerlich schon sofort im Augenblicke der Annahme seines Fleisches (Hebr. 10, 5), äußerlich besonders in seinen feierlichen Gebeten vor seinem Leiden, theils in dem hohepriesterlichen Gebete im Cönaculum, worin er sich die Opferweihe gab (Joh. 17, bes. V. 19: pro iis sanctifico me ipsum), theils in dem Gebete am Oelberge, worin er sich zur Uebernahme der mit dem Opfer verbundenen Leiden anbot. Ueberdieß war aber diese Funktion im Namen der gesammten Menschheit auch vollzogen durch die Hände seiner heiligen Mutter in der Aufopferung des Kindes Jesus an der Stätte der vorbildlichen Opfer. — c. Der Opferschlachtung, genauer der Immolation, deren Vollziehung am Versöhnungs-

tage ebenfalls dem Hohepriester als dem opferbringenden Vertreter des Volkes zufiel, entspricht bei Christus die selbstmächtige effektive Hingabe seines Blutes und Lebens, inwiefern dieselbe durch seine göttliche Macht der Verfügung über sich selbst erfolgte und folglich nicht bloß ein durch die hohepriesterliche Würde geheiligter Akt, sondern auch ein Akt der ihm eigenthümlichen priesterlichen Gewalt war. Wie daher Christus in seiner Immolation insofern auf vollkommenste Weise Opferbringer war, als er sich selbst zum Opfer brachte: so war doch eben sein Opferbringen noch weit mehr, als das des Aaronischen Hohepriesters, kein laikaler, sondern durch und durch ein priesterlicher Akt. — d. Der Sprengung des Blutes durch den Priester an den Altar, resp. der Hineintragung desselben in das Allerheiligste zur Sprengung an den Gnadenthron, entspricht bei Christus, der selbst der wahre Altar und der wahre Gnadenthron (Röm. 3, 24) ist, dem Wesen nach die machtvolle Darstellung der Vergießung seines Blutes vor den Augen Gottes durch seinen priesterlichen Willen oder die priesterliche Aufopferung des von ihm selbst gebrachten Opfers, die er während und nach seinem Leiden übte. Die Erfüllung des Typus wird um so anschaulicher, wenn man diese Aufopferung in Verbindung bringt einerseits mit der äußerlich sichtbaren Ueberströmung des Leibes Christi mit seinem Opferblute, andererseits mit dem äußerlich durch die Empfehlung seines Geistes in die Hände des Vaters signalisirten, unmittelbar nach seinem Tode erfolgten Hintritt seiner Seele vor das Angesicht Gottes. Jedenfalls ist der Antitypus der Blutsprengung nicht auf die leibliche Himmelfahrt Christi zu beschränken, da in der Darstellung des hl. Paulus die Hineintragung des Blutes in das Allerheiligste mit dem Momente zusammenfällt, in welchem der Vorhang des Allerheiligsten zerriß und den Menschen der Zutritt zur Anschauung Gottes eröffnet wurde (s. o. n. 1465), was eben mit dem Tode Christi geschah. — e. Der Verbrennung des Opferfleisches und speziell der Fettstücke auf dem Altar, welche bei den mosaischen Opfern erst nach der Immolation und Blutbesprengung stattfand, muß, soweit dieselbe zur Integrität der Opferhandlung als einer sühneverdienstlichen Leistung gehörte, im blutigen Opfer Christi, das in dieser Eigenschaft mit seinem Tode abschloß, ein Moment entsprechen, welches diesseits des Todes liegt und, da von einem materiellen Feuer keine Rede sein kann, die Wirkung geistigen Feuers resp. ein Brennen im geistigen Sinne ist, also ein Brand, welcher nicht den äußeren Abschluß, sondern vielmehr die innere Form und Seele des blutigen Opfers ist, und zwar darum, weil er die Seele der Opfergabe selbst ergreift und verzehrt. Als ein solcher Brand erscheinen naturgemäß die durch das Feuer des hl. Geistes in der Seele Christi entzündete glühende Gottesliebe und die kraft dieser Liebe übernommenen Schmerzen, insbesondere die direkt aus dieser Liebe hervorgehenden Seelenleiden, so daß das ganze innere Leiden als ein Verzehrtwerden durch die Gluth der Liebe Gottes sich darstellt. Da dieser Opferbrand das ganze Wesen Christi umfaßte, und überdieß auch die Blutvergießung selbst nach dem Gesagten (s. o. n. 1478) als Wirkung eines geistigen Altarfeuers zu denken ist: so ist das blutige Opfer am Kreuze, obgleich oder vielmehr gerade deßhalb, weil kein materielles, sondern geistiges Feuer dabei zur Anwendung kam, nicht bloß als Schlachtopfer, sondern als Brandopfer und zwar

durch und durch als Brandopfer zu betrachten und wird erst durch diesen Namen vollkommen charakterisirt. Abgesehen von den früher (n. 1478) für die Berechtigung und Wichtigkeit dieser Betrachtung des Kreuzesopfers geltend gemachten Momenten, hat dieselbe auch darin einen Anhalt, daß gerade vom Lamme, welches vorzüglich zum Brandopfer bestimmt war, der einzige Opfername Christi selbst entlehnt ist. Speziell das Vorausgehen des geistigen Opferbrandes vor der Vollendung der blutigen Opferung deutet vielleicht der Apostel an, wenn er Eph. 5, 2 von der Hingabe Christi als oblatio und hostia (προςφορὰ und θυσία) redet, weil in dieser Verbindung (s. auch Hebr. 5, 2) oblatio alle Opfer bezeichnet, welche und inwiefern sie in den Altarbrand kamen, also auch die unblutigen, hostia hingegen auf das blutige Opfer als solches bezogen wird.

Zu d. Ueber die Verwirklichung des Opferbrandes im Leiden Christi s. bes. Thalhofer § 25. Seine Argumente sowohl, wie auch manche Stellen des hl. Augustinus, der besonders häufig das Kreuzesopfer als holocaustum bezeichnet, haben uns bewogen, von unserer a. a. O. durch Thalhofer bekämpften früheren Ansicht, daß beim Opfer Christi der Opferbrand ausschließlich der Verklärung des Leibes Christi in der Auferstehung entspreche, um so mehr zurückzukommen, als wir dieselbe gerade auf verschiedene Aeußerungen des hl. Augustinus (s. unten n. 1503) gestützt hatten. Dagegen glauben wir im Anschluß an Augustinus ebenso wenig ausschließlich im Leiden Christi den Antitypus des Opferbrandes sehen zu sollen, wie Thalhofer lehrt. Ausdrücklich deutet der Apostel Hebr. 13, 12 auf das Leiden Christi auch die Verbrennung des Fleisches der feierlichen Sündopfer extra castra auf einem Holzstoße. Dieß beweist, daß nach ihm a fortiori der Altarbrand schon vor resp. im Tode Christi selbst gesucht werden muß, da nur diesem der „odor suavitatis" entspricht, welchen der Apostel, wie bemerkt, Eph. 5, 2 dem blutigen Opfer Christi zuschreibt. Wie jedoch jenes Verbrennen auf dem Holzstoße keineswegs vollkommen den Charakter des Altarbrandes hat: so drückt es auch nicht so vollkommen wie dieser den Opfercharakter des Leidens Christi aus. Nach einer Andeutung des hl. Thomas könnte man sagen: wie das auch bei den Sündopfern stattfindende Anzünden der Fettstücke auf dem Altare die innere in der pinguedo caritatis wurzelnde geistige Seite des Kreuzesopfers darstellt, so stellt das Verbrennen des Fleisches auf dem Holzstoße außer dem Lager das Leiden Christi dar, inwiefern es ihm von außen in gewaltsamer und schimpflicher Weise angethan worden. 1488

In diesem Typus wie auch in dem analogen Opfer der rothen Kuh ist zugleich angedeutet, daß das Opfer Christi nicht an einem äußerlich speziell dazu geweihten Orte, Altare oder Tempel, stattfinden sollte; eines solchen bedurfte es ja auch nicht, da Christus eben durch sein Opfer die Opferstätte heiligte. Immerhin waren die von Christus selbst gewählten äußeren Umstände seines Todes dazu geeignet, den Zweck und die Wirksamkeit seines Todes auch äußerlich darzustellen. — Inwieweit der Opferbrand bei Christus seinen Leib nicht zu Asche verbrannte, sondern ihn zur Speise des ewigen Lebens vorbereitete, ist derselbe typisch speziell repräsentirt durch das Braten des Osterlammes, wodurch das Opfer des letzteren zugleich zum vollkommensten Friedopfer gestaltet wurde. 1489

2. Wie das Kreuzesopfer als Gegenbild des Brandopfers der Form nach alle Opfer des A. B. erfüllt: so faßt sich in ihm auch die ganze Bedeutung und Wirksamkeit aller Opfer des A. B. zusammen. Als die allseitigste äußere Bethätigung der entsagungsvollsten Hingabe des heiligsten Wesens an Gott enthält es nämlich in jeder Beziehung die höchste Huldigung, welche Gott gegenüber alles das leistet, was ihm unter jeder erdenklichen Rücksicht, sei es wegen seiner Heiligkeit und Majestät, sei es wegen der gegen ihn begangenen Sünden, sei es wegen der von der Creatur empfangenen oder erwarteten Wohlthaten gebühren kann; und darum kann es auch 1490

in vollkommenster Weise durch sich allein alle die Zwecke verwirklichen, auf welche die alten Opfer in ihren verschiedenen Formen hinzielten. Insbesondere umfaßt daher die Wirksamkeit des Opfers Christi nach dem Apostel die ganze Wirksamkeit der drei Hauptformen des ordentlichen Aaronischen Cultes, und zwar, wie der hl. Thomas erklärt, an erster Stelle den höchsten und universalen Zweck des Brandopfers, durch den zeitlichen Cult Gottes zur ewigen Vereinigung mit ihm zu gelangen, und in Unterordnung unter diesen Zweck die spezifischen Zwecke des Sünd- und des Friedopfers, nämlich die Beseitigung des Hindernisses jener Vereinigung, der Sünde, und die Erwerbung der zeitlichen Mittel zur Erlangung desselben. Ebendarum erfüllt es weiterhin die Bedeutung und Wirksamkeit derjenigen voraaronischen Opfer, durch welche die Erlösung und Einweihung Israels zum Volke Gottes vermittelt wurde, nämlich des Paschaopfers einerseits (I Cor. 5, 7—8) und des Bundesopfers andererseits (Hebr. 9, 15 ff.), und man kann hinzufügen, auch des speziellen Weiheopfers der Aaronischen Priester, bei welchem diese nach der Salbung mit Oel auch mit dem Opferblute gesalbt wurden, inwiefern Christus selbst eben durch das Kreuzesopfer in Stand gesetzt wurde, die ordentlichen und bleibenden Funktionen seines ewigen Priesterthums zu üben.

1491 3. Wenn man das Kreuzesopfer für sich allein in seinen äußeren Umständen betrachtet, erscheint Christus darin nach Außen mehr als leidend denn als handelnd; namentlich tritt sein Handeln weniger als Ausübung priesterlicher, d. h. konsekratorischer und mittlerischer Vollmacht hervor. Um so deutlicher aber tritt sein Handeln in dieser Eigenschaft hervor, wenn man das Kreuzesopfer Christi zusammenfaßt mit der priesterlichen Funktion Christi am Vorabende seines Leidens in der eucharistischen Feier beim letzten Abendmahl. Diese Feier ist nämlich nicht bloß als eine anticipirte Einsetzung der Gedächtnißfeier des Kreuzesopfers, sondern zugleich und zunächst als priesterliche Inauguration des Kreuzesopfers selbst anzusehen, indem Christus hier förmlich und ausdrücklich die übernatürliche göttliche Macht bethätigte, kraft deren er das Kreuzesopfer als Mittler des neuen Bundes darbringen, auch in diesem als Priester nach der Ordnung Melchisedechs handeln, überhaupt dasselbe zum sacrificium sacerdotale im vollsten Sinne des Wortes machen konnte und sollte. In der That offenbart Christus durch die Darbietung seines Leibes und Blutes unter den Gestalten des Brodes und Weines jene souveräne Macht über seinen Leib, mit welcher er am Kreuze über denselben zur Heiligung der Menschen verfügt, sowie die von ihm seinem Leibe mitgetheilte göttliche Weihe, wodurch derselbe zum Träger göttlicher Lebenskraft wird. Ferner wird hier „das Blut des neuen Bundes" nicht bloß als Blut eines dem Dienste Gottes gewidmeten Wesens durch Sprengung zwischen Gott und den Menschen getheilt, sondern als wahres Blut Gottes selbst im Namen Gottes zum Unterpfande des durch das blutige Opfer besiegelten Bundes und der dadurch begründeten Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott designirt. M. E. W. das, was der Apostel Hebr. 9, 14 als Wirkung „des ewigen Geistes" im blutigen Opfer Christi bezeichnet, erscheint hier in wunderbarer, geheimnißvoller Weise repräsentirt; und wie daher die äußere Form der eucharistischen Feier in sich selbst derjenigen des Opfers Melchisedechs entspricht, so repräsentirt dieselbe auch die im Kreuzesopfer

wirkende göttliche Kraft des von Melchisedech vorgebildeten Priesterthums des ewigen Sohnes Gottes.

Wenn das Salem Melchisedechs auf dem Berge Sion lag (s. oben n. 1459), ergibt 1492
sich die bedeutungsvolle Thatsache, daß das Kreuzesopfer selbst zwar nicht an einer der beiden typischen Opferstätten, sondern auf dem Berge der Schmach, der mit beiden ein Dreieck bildet, vollzogen, aber auf Moriah und Sion inaugurirt wurde; dort, an der Stätte der Opferpräsentation Isaaks und der vorbildlichen mosaischen Opfer wurde es nach seiner laikalen Seite als Funktion eines Opferbringers in der Präsentation Christi als Opferlamm, hier an der Wohn- und Opferstätte Melchisedechs wurde es in der Abendmahlsfeier im Cönaculum nach seiner priesterlichen Seite als consecratorische Funktion des Opferbarbringers inaugurirt.

II. Das Kreuzesopfer ist in der Weise die centrale Funktion des Priester- 1493
thums Christi, daß jede weitere Funktion des letzteren sich auf dasselbe stützt und ihrerseits mit dem hl. Thomas als eine *consummatio*, Vollendung, des Kreuzesopfers sich betrachten läßt. Es ist das indeß keine innere Vollendung, namentlich nicht in dem Sinne, daß dadurch der Werth und die Kraft des Kreuzesopfers ergänzt oder erhöht würde, sondern nur eine äußere Vollendung durch Thätigkeiten, welche die im Kreuzesopfer intendirten Zwecke vollkommen und allseitig verwirklichen und die Kraft desselben stetig unterhalten und geltend machen sollen. Diese Funktionen des Priesterthums Christi, welche als stetig fortdauernde die ordentlichen Funktionen des ewigen Priesterthums darstellen, und in welchen er förmlich und schlechthin als „Liturg des wahren himmlischen Heiligthums“ auftritt, entsprechen denjenigen Funktionen des Aaronischen Priesterthums, durch welche dieses das vom Volke oder im Namen desselben außer dem Heiligthum vor dem Altare des Vorhofes dargebrachte Opfer im Heiligthume (oder auch auf dem Altare des Vorhofes) vollendete.

Im Hebräerbriefe ist die fortdauernde priesterliche Wirksamkeit Christi 1494
im Himmel nur nach der Analogie einer einzigen der Funktionen des Aaronischen Priesterthums dargestellt, welche dem Zwecke des Apostels am nächsten lag und allerdings auch ihrer Natur nach die erste Stelle verdiente, weil sie sich unmittelbar an das blutige Opfer anschließt und förmlich auf dasselbe bezieht. Diese Analogie werden wir daher zuerst ins Auge fassen.

III. Diejenige typische priesterliche Funktion, von welcher aus der Apostel 1495
das fortdauernde priesterliche Wirken Christi erklärt, ist die Hineintragung des Opferblutes in das Heilige und Allerheiligste zur Sprengung an den Vorhang des letzteren und an den Sühnethron (Kapporeth), mit welcher bei den gewöhnlichen Opfern die Sprengung des Blutes an den Altar parallel steht. Dieselbe war allerdings bei den Aaronischen Priestern formell ein vorübergehender Akt, dauerte aber in dem gesprengten Blute habituell fort. Die spezifische Bedeutung dieser Funktion lag in dem symbolischen Ausdrucke der Darstellung des blutigen Opfers vor dem Angesichte Gottes in Verbindung mit der machtvollen Fürbitte um Annahme desselben und um Gewährung der durch das Opfer erstrebten Gnade. Die entsprechende Funktion Christi nun — die ebenso, wie die typische, virtuell und dem inneren Wesen nach bereits in der Vollziehung des Opfers vorhanden war — nennt der Apostel Eingehen Christi in den Himmel durch

sein Blut (d. h. mit seinem Blute, Hebr. 9, 12) zum Erscheinen (ἐμφανισμός) vor dem Angesichte Gottes für uns (9, 24), um immerbar lebend mittlerische Fürsprache für uns einzulegen (ἔντευξις 7, 25). Das spezielle Gegenbild der Blutsprengung ist hier nicht eigens erwähnt; der Grund ist wohl der, daß es bei Christus, der selbst Sühnethron und Altar ist, mit dem Bluttragen sachlich ebenso zusammenfällt, wie in seinem Willen das Opferbringen und Darbringen. In vielfacher Beziehung ist aber hier der Antitypus vollkommener als der Typus, nicht nur weil hier der Priester auf den Thron Gottes selbst hinaufsteigt, um immerbar daselbst zu bleiben, sondern auch weil er sein Opferblut sammt seinem Opferleibe in sich selbst auf den Thron Gottes mit hinaufträgt und es hier sammt seinem Leibe Gott so darstellt, daß beide zugleich, durch die Wundmale des Leibes als geopfert gekennzeichnet und von der fortdauernden Opferliebe seiner Seele beseelt, in höchst lebendiger Weise das am Kreuze vollzogene Opfer vergegenwärtigen.

1496 Wie in der betr. alttestamentlichen Funktion, verbindet sich auch in der hier in Rede stehenden Funktion Christi in innigster Wechselbeziehung die priesterliche Fürbitte um die Annahme des am Kreuze durch entsagende Hingebung gebrachten und durch Immolation vollbrachten Opfers behufs Zuwendung seiner Verdienste an die Menschen mit der Vorstellung eines Zeichens, welches als Inhalt und Wirkung der Immolation dieselbe reflektirt. Beide Momente verbinden sich in dem Begriffe der Aufopferung des vollbrachten und als vollbracht vergegenwärtigten Opfers in dem uns geläufigen Sinne dieses Wortes, während die hieratischen Ausdrücke karab, προσφέρειν, offerre, darbringen, zwar ebenfalls diesen Begriff ausdrücken können, aber nicht spezifisch ihn allein, sondern in der Regel die gegenwärtige Vollziehung eines sacrificalen d. h. immutatorischen Aktes einschließen; in der That sehen wir daher auch im Hebräerbrief diese Ausdrücke nirgendwo ausdrücklich und spezifisch für die aufopfernde Thätigkeit Christi im Himmel, sondern bloß für die Darbringung des Kreuzesopfers in seiner Vollbringung gebraucht. Dagegen liegt es auf der Hand, daß diese Aufopferung bei Christus noch weit weniger, denn bei dem mosaischen Hohepriester, einfach als eine bloße Zurückverweisung auf einen schlechthin vergangenen, nur durch irgend ein Zeichen in Erinnerung gebrachten Opferakt zu betrachten ist. Vielmehr ist zunächst der am Kreuze gesetzte Opferakt selbst, d. h. die dort geübte Hingebung und Immolation, als ein fortdauernder Akt anzusehen; und zwar lebt derselbe nicht bloß habituell und moralisch resp. rechtlich fort in der Weise eines einmal gesetzten und nicht widerrufenen Aktes, sondern auch insofern aktuell, als die Gesinnung, aus welcher er hervorgegangen ist, nämlich die Opferliebe, aktuell fortbesteht, und er vermöge dieser Gesinnung beständig gebilligt und bestätigt, festgehalten und unterhalten wird. Andererseits ist das äußere Zeichen, wodurch der vergangene Akt sichtbar vergegenwärtigt wird, nämlich der mit den Wundmalen bezeichnete Leib Christi, kein todtes, isolirtes Zeichen, welches mit dem Akte, aus welchem es hervorgegangen ist, nur die Verbindung hätte, daß es einmal durch ihn hergestellt worden ist; es ist vielmehr ein Zeichen an dem Inhalte und Gegenstande des Opferaktes, worin sich derselbe reflektirt; ein Zeichen ferner, welches durch die fortdauernde Opfer-

liebe Christi aufrechterhalten und nicht bloß aufrechterhalten, sondern auch von ihr beseelt ist, welches daher mit dem vergangenen Akte in lebendiger Verbindung steht und denselben in lebendiger Weise darstellt. Demgemäß schließt die himmlische Aufopferung des Kreuzesopfers eine solche Darstellung oder Vergegenwärtigung desselben ein, worin es als Akt zwar nicht formell, aber virtuell innerlich und äußerlich fortlebt, und worin darum die victima immolata als das, was sie durch die Immolation geworden ist, nämlich Feuerung und Wohlgeruch Gottes, in lebendigster Weise so fortbesteht, als ob die Immolation erst jetzt vollzogen würde, worin sie also auch beständig dieselbe Würde und Weihe besitzt, mit welcher sie im Augenblicke der Immolation bekleidet worden.

Wie daher die priesterliche Aufopferung des Kreuzesopfers in der himm- 1497
lischen Aufopferung formell fortgesetzt wird: so kann man auch von einer wenigstens virtuellen Fortsetzung des Kreuzesopfers selbst reden. Jedenfalls aber kann man von einer steten lebendigen Recapitulation d. h. Wiederaufgreifung des Kreuzesopfers reden, weil damit direkt die Aufopferung und nur indirekt die Opferung bezeichnet wird; und aus demselben Grunde kann man, wie von einer fortgesetzten, so auch von einer mit der Auferstehung beginnenden und sodann ewig dauernden neuen lebendigen Darbringung des Kreuzesopfers im Himmel sprechen. Dagegen kann man keineswegs von einer aktuellen und förmlichen Wiederholung, Erneuerung oder Reproduktion der am Kreuze vollzogenen Opferung auch nur im Willen Christi reden, weil diese Opferung eine aktuelle und formelle Entsagung einschließt. Es geht daher auch nicht an, von einer wahren und eigentlichen Opferthätigkeit Christi zu sprechen, wofern sie Opferthätigkeit sein soll im Sinne des der blutigen Opferung entsprechenden Begriffs religiöser Entsagung. Im Grunde geben das die Vertreter dieser Anschauungs- und Redeweise selbst zu, indem sie von dem Gegenbild der blutigen Opferung in der himmlischen Thätigkeit Christi sagen, daß hier die Entsagung in anderer, dem verklärten seligen Zustande Christi entsprechender Form geübt werde; denn diese andere Form ist nicht die der aktuell-formellen, sondern der virtuellen Entsagung; in einer wahren und eigentlichen Opferung aber muß der Opferakt nicht bloß virtuell, sondern formell enthalten sein. Wie immer es sich aber mit dem inneren Akte verhalten möge: jedenfalls entspricht demselben hier nicht die äußere Bethätigung in der Bewirkung oder Aufrechthaltung einer destructiven Immutation der Opfergabe; und es kann daher, im Sinne einer Wiederholung oder auch nur einer Fortsetzung des Kreuzesopfers, durchaus nicht von einer im Himmel stattfindenden eigentlichen sacrificalen Opferhandlung die Rede sein.

Die Anschauung, daß das „Erscheinen Christi im Himmel vor Gott“ nicht als eine 1498
„*nuda* sui ipsius praesentatio“ und auch nicht als bloße Berufung und Zurückverweisung auf das einstmals am Kreuze vollbrachte Opfer und dessen Verdienste, sondern als lebendige Vergegenwärtigung und Perennirung des Kreuzesopfers zu denken sei, ist bes. von Thalhofer a. a. O. § 30 und nach ihm von Zill, Commentar zum Hebräerbrief, an verschiedenen Stellen mit großem Nachdruck und geistvoll vertreten. Beide aber drücken dann auch diese Anschauung in der Weise aus, daß „die lebendige Vergegenwärtigung und Perennirung geschehe mittelst substanzieller (d. h. dem Wesen, nicht der

accidentellen Form nach als Reproduction zu denkenden) Wiederholung der die geistige forma sacrificii bildenden Einen erlösenden Gehorsamsthat", welche deßhalb ebenso wie der Akt, den sie wiederholt oder reproducirt, eine „wahrhaftige Opferthätigkeit in sensu stricto" sei. Was hier substanzielle Wiederholung genannt wird, ist im Grunde dasselbe, was wir virtuelle Fortsetzung nannten und auch substanzielle Fortsetzung nennen könnten, weil eben dieselbe Opferliebe, welche Prinzip und Seele und insofern Kern und Substanz der Opferung am Kreuze war, auch in der Festhaltung dieser Opferung thätig ist. So weit mehr damit gemeint sein soll, ist es ein sehr schwer zu fassender, wenn nicht widersprechender Begriff, und Th. selbst fühlt diese Schwierigkeit so sehr, daß er sehr nachdrücklich den geheimnißvollen Charakter der Sache betont und denselben als Deckung für die etwaige Unmöglichkeit befriedigender Erklärung nimmt. Er stellt daher auch diesen Begriff nur deßhalb auf, weil die hl. Schrift dazu nöthige, ein wahres und eigentliches Opfern Christi im Himmel anzunehmen, nach dem von ihm aufgestellten Opferbegriffe aber das Opfern stets wesentlich im Entsagen resp. Destruiren besteht. Der Beweis für den ersteren Satz wird geführt aus Hebr. 8, 1 ff. dadurch, daß Christus als „Liturg" des wahren Heiligthums und Zeltes auch in diesem opfern müsse, zumal der Apostel sofort auch darauf hinweise, daß Christus, wenn er nicht im Himmel opfere, gar nicht Priester wäre, weil auf Erden andere Priester zum Opfern bestellt seien. Wir bestreiten durchaus nicht, nehmen vielmehr selbst an, daß aus dem Geiste dieser Stelle folge, Christus opfere im eigentlichen Sinne auch noch im Himmel, weil die Liturgen des mosaischen Heiligthums nicht bloß vor demselben im Vorhofe, sondern auch in demselben wirklich opferten, nämlich in den unblutigen Opfern. Unmöglich kann aber der Apostel hier ausschließlich an ein Opfern im Himmel gedacht haben. Einmal, weil die mosaischen Priester eben als Liturgen des Heiligthums auch im Vorhofe opferten, dem bei Christus seine Opferstätte auf Erden entspricht. Sodann, wenn der Apostel in seiner Argumentation für das himmlische Priesterthum Christi, d. h. für den himmlischen Charakter desselben (V. 4: mit den Worten: si esset [esset fehlt im Griech.] super terram, nec esset sacerdos, quum essent [sc. alii], qui secundum legem offerrent munera) ausschließlich ein im Himmel vollbrachtes Opfer hätte bezeichnen wollen, würde er dem auf Erden vollbrachten Kreuzesopfer den Opfercharakter abgesprochen haben. Der Sinn der Argumentation ist vielmehr einfach der: wenn Christus Priester „auf Erden" wäre, d. h. an dem auf Erden errichteten Heiligthum und Zelte sein Opfer hätte darbringen sollen, so wäre für ein Opfern von seiner Seite kein Platz, und könnte er darum auch nicht einmal Priester, geschweige Hohepriester sein. Darum kann man nicht nur, sondern muß sogar nach dem Geiste und sonstigen Sprachgebrauche des Hebräerbriefes sagen, in V. 3 sei unter dem Opfern die vollbringende Darbringung des Kreuzesopfers ausdrücklich mit einbegriffen oder vielmehr an erster Stelle gemeint, zumal mit Rücksicht auf die aoristische Form προσενέγκῃ. Wie nun der im Vorhof opfernde Priester, und bes. der Hohepriester, auch in diesem Opfer sich vorzüglich dadurch als „Liturg des Heiligthums" zeigte, daß er in gewissen Fällen das Blut des Opfers in's Heiligthum trug: so schwebte dem Apostel allerdings zugleich der Gedanke vor, daß das Opfer Christi, von dem er hier redet, habe vollbracht werden müssen mit dem Willen und der Vollmacht, das Opferblut in das wahre Heiligthum des Himmels vor die Augen Gottes zu tragen und dort vorzustellen. Gerade nach dieser Richtung führt der Apostel ja später die himmlische Funktion des Priesterthums Christi aus, und so glaubt auch Th. gerade aus dem Hineintragen und Darstellen des Blutes die wahre himmlische Opferung Christi nachweisen zu können. Der Apostel denkt indeß so wenig daran, daß dieses Hineintragen und Darstellen selbst ein wahres Opfern einschließe, daß er sogar überall dort, wo er ausdrücklich von dieser Funktion redet, den Ausdruck προσφέρειν vermeidet, obgleich derselbe im Sinne der einfachen perlatio sacrificii oblati vel confecti sehr gut darauf passen würde. Ebenso wenig nöthigt zur Annahme der wahren Opferung die Rücksicht auf Form und Sinn des vom Apostel hier angewandten Typus; denn daß in diesem Typus die Hineintragung des Blutes in's Allerheiligste ideell die Stelle der im Allerheiligsten selbst aus Decenzgründen unmöglichen Schlachtung vertrete, ist doch bloße Hypothese. Aber selbst diese Hypothese zugegeben, findet ja bei Christus die Schlachtung wirklich auf dem Altare des geistigen Allerheiligsten statt; wenigstens ist mit seinem Eintritt in's Allerheiligste zunächst sein Eingang in seine Herrlichkeit im Augenblicke des Todes gemeint, und gerade von diesem Momente bis zur Auferstehung ist der Antitypus dem

Typus am vollkommensten ähnlich, indem während dieser Zeit das Blut in der Trennung vom Leibe, also in der aufrechtgehaltenen forma destructionis aufgeopfert wird. Wenn man aber schon das Blutsprengen des Hohepriesters kaum als ein fortgesetztes Schlachten oder Immoliren bezeichnen kann, obgleich dabei das Blut in forma destructionis bleibt: so kann man noch weniger bei Christus die nach Wiederannahme des Blutes stattfindende Oblation desselben unter den Abzeichen seiner Vergießung ein fortgesetztes Schlachten oder Immoliren nennen, es sei denn in einem rein ideellen Sinne, womit aber der Begriff eines förmlichen aktuellen sacrificium aufgegeben wird. — Ganz consequent wird daher von den meisten Theologen, welche die Destruction als wesentliches Moment jedes Opfers festhalten, geradezu und schlechthin geläugnet, daß Christus im Himmel eine wahrhaft sacrificale Thätigkeit übe, und daß es folglich auch ein sacrificium coeleste gebe. Nichtsdestoweniger läßt sich ein solches sacrificium nachweisen und vertheidigen, nicht zwar vom Begriffe der Entsagung und Destruction aus, auch nicht von dem Typus der hohepriesterlichen Blutsprengung aus, sondern unter Berücksichtigung des von uns aufgestellten weiteren Begriffes der sacrificalen Immutation, sowie vom Typus des Altarbrandes aus, wie sogleich gezeigt wird, nämlich als eine neue Form der Bethätigung der Opferliebe und der consecratorischen Macht Christi an seinem Leibe durch vollkommene Verklärung und Vergeistigung desselben. In dieser Fassung, in welcher das betr. sacrificium spezifisch als Wirkung der himmlischen Priestergewalt Christi erscheint, findet dann die Perennirung des Kreuzesopfers im himmlischen Opfer ihren rechten Platz und eine vollere Beleuchtung, während die in der anderen Fassung entstehenden Schwierigkeiten und Verwickelungen beseitigt werden. Insbesondere findet hier seine reine und volle Wahrheit das, was Thalhofer von der dem himmlischen Zustande Christi entsprechenden Gestalt der entsagenden Liebe und dem Durchglühen aller Glieder des Leibes Christi mit dieser Liebe sagt.

IV. Außer und neben der der alttestamentlichen Blut- 1499
sprengung analogen Funktion Christi, welche formell die Verewigung und Zuwendung der sühneverdienstlichen Kraft des Kreuzesopfers bezweckt: kann man aber auch im Anschluß an die Lehre mancher hh. VV. und verschiedene Andeutungen der kirchlichen Liturgie und der hl. Schrift selbst eine weitere Vollendung des Kreuzesopfers annehmen, welche, der Hineinlegung des Opferfleisches in den Altarbrand entsprechend, in einer zweiten, höheren Immutation der Opfergabe besteht, und wodurch das Kreuzesopfer, nicht zwar in seiner sühneverdienstlichen Kraft, wohl aber in seiner latreutisch-eucharistischen Tendenz ergänzt, und zugleich die vollendete Form der dauernden Erhaltung seiner Kraft und Wirksamkeit geschaffen wird. Allerdings ist der Altarbrand bereits im Kreuzesopfer selbst in geistiger Weise repräsentirt, inwiefern hier eben durch ihn die Opfergabe innerlich geheiligt, die Seele derselben auch in sich opfermäßig gestaltet und der lebendige Leib in Liebesschmerzen verzehrt wurde. Aber das hindert nicht, daß der Altarbrand auch insofern, als er mit oder vielmehr im Gefolge der Blutsprengung an die Opferschlachtung sich anschließt, bei Christus seinen Antitypus habe; im Gegentheil ist dieß a priori zu präsumiren, so daß es selbst in Ermangelung positiver Anhaltspunkte bloß des Nachweises bedürfte, daß sich bei Christus ein passendes Gegenbild vorfinde.

Ein solches Gegenbild bietet sich nun von selbst dar in der von Christus 1500
durch die Kraft „des ewigen Geistes" oder „durch die Herrlichkeit des Vaters" (Röm. 6, 4, welche dem von der sinnlichen „Herrlichkeit Gottes" ausgegangenen heiligen Altarfeuer [s. o. n. 1439] entspricht) vollzogenen verklärenden Wiederbelebung seines geschlachteten Leibes, welche am Ostertage in der Auferstehung begann, in der Himmelfahrt sich vollendete und in dem ewigen glorreichen Leben seines Leibes als einer beständig brennenden

Opferflamme sich fortsetzt. Denn dieses verklärte Leben des Leibes Christi ist nicht etwa bloß Frucht und Lohn der Lebenspreisgabe am Kreuze; als ein Leben in Gott und für Gott (vgl. Röm. 6, 10) ist es zugleich die realste Bethätigung und Verwirklichung des Strebens der religiösen caritas nach vollkommenster und allseitigster ewiger Verherrlichung Gottes durch Assimilation des menschlichen Wesens und Lebens mit dem göttlichen, worin der ganze Mensch, durch göttliches Feuer von allem Irdischen, Ungöttlichen, Selbstischen in seinem Wesen gereinigt und geläutert und durchaus vergeistigt und vergöttlicht, zum lebendigen Bilde der ihn beseelenden caritas wird. Demgemäß ist die verklärende Wiederbelebung Christi durch seine göttliche Macht als ein durch seine priesterliche Vollmacht bewirktes Anzünden seines Opfers auf dem Altare (Hiq'tir, adolere), mithin als ein priesterliches immutatives Darbringen eines Opfers in der Gestalt des Brandopfers zu betrachten. Wenn aber schon beim natürlichen Brandopfer die Opferung reell und förmlich so lange dauert, als das Opfer auf dem Altare brennt, dann dauert die Opferung hier um so mehr fort, weil das verklärte Leben des Leibes der stete Reflex der caritas und stete Wirkung der priesterlichen Macht seiner Seele ist.

1501 Hier haben wir demnach eine von der Opferschlachtung verschiedene zweite Opferhandlung, welche ersterer gegenüber selbständiger ist als die Blutsprengung, aber immerhin mit der Opferschlachtung in organischer Verbindung steht und als Vollendung derselben anzusehen ist. Insbesondere verwirklicht sie in Christus selbst den ewigen Opferzustand, zu welchem sein blutiges Opfer den Durchgangspunkt bildet, und das Vorbild desjenigen Zustandes der Heiligkeit und Vereinigung mit Gott und mithin des gottesdienstlichen Lebens, zu welcher die Menschen vermittelst des blutigen Opfers Christi geführt werden sollen. Durch sie empfängt ferner das blutige Opfer als solches seine ewige lebendige Vergegenwärtigung, so zwar, daß bei Christus auch die Blutsprengung sachlich in dem Altarbrande aufgeht, weil durch diesen sein Blut in und mit seinem Leibe belebt und verklärt wird. Und wie bei den alten Opfern das Verzehren derselben durch das vom Himmel fallende Feuer als das deutlichste Unterpfand der göttlichen Ratification des Opfers galt, so gilt dieß auch in weit höherer Weise von dem geistigen Feuer, welches die Verklärung des Leibes Christi bewirkt.

1502 Wie die typische Vorbildung des Verklärungsopfers spezifisch im Altarbrande, im Gegensatz zur Schlachtung, und hier wieder speziell in demjenigen Altarbrande liegt, der dem Brandopfer im Gegensatz zum Sündopfer eigen ist: so prägt sie sich in den Brandopfern auch dort aus, wo diese als materiell selbständige Opfer neben dem Sündopfer auftreten. Vor Allem erscheint die Bedeutung des Verklärungsopfers und seine Beziehung zum Kreuzesopfer in denjenigen Brandopfern ausgeprägt, welche jedem Sündopfer folgen mußten, und hier wieder ganz speziell in dem Brandopfer des Widders, welches der Hohepriester am Versöhnungstage nach dem Sündopfer des Ziegenbockes, und zwar nicht wie dieses im einfachen Leinenkleide, sondern in seinen goldenen Prachtgewändern darbrachte. Im Sinne der VV. gehört ferner hierhin das am Ostersonntage, also am Auferstehungstage, in Verbindung mit dem Holokaust eines Lammes dargebrachte unblutige

Opfer der Erstlingsgarbe. Wie diese Garbe die Widmung der ganzen Ernte repräsentirt habe, so repräsentire, sagen sie, das von ihr vorgebildete Verklärungsopfer Christi als im Namen der gesammten Menschheit dargebotene und von Gott acceptirte Erstlingsgabe die ganze Menschheit in ihrer Bestimmung, in und mit Christus ein universales ewiges Brandopfer für Gott zu werden. In seiner perennirenden Gestalt und ewigen Bedeutung aber ist das Verklärungsopfer vorgebildet durch den immerwährenden Opferbrand des täglichen Brandopfers des Lammes, durch das mit demselben verbundene unblutige Brandopfer des Hohepriesters und das beiden zugleich entsprechende Licht- und Rauchopfer im Heiligen, wie es denn auch, auf Erden begonnen, im Heiligthum des Himmels sich fortsetzt und insofern im Gegensatz zum Kreuzesopfer spezifisch Opfer des Himmels ist.

Daß im Hebräerbrief dieser ganze Kreis von Thatsachen und Ideen 1503
ignorirt wird, hat seinen Grund in dem speziellen Zwecke des Apostels (s. o. § 271). Dafür tritt er desto deutlicher hervor in der Lehre der Apokalypse vom Lamme Gottes. Die harmonische Ergänzung einer Darstellung durch die andere aber zeigt sich besonders darin, daß, wie nach Paulus die höchste Vollendung des hohepriesterlichen Typus in dem Sitzen des vollkommenen Priesters auf dem Throne Gottes besteht, so nach Johannes die höchste Vollendung der Opfertypen in dem Stehen des nach seiner blutigen Opferung verklärten Opferlammes auf dem Throne Gottes stattfindet.

Daß diese himmlische Opferung Christi nicht wie das Kreuzesopfer sühne- 1504
verdienstlichen Charakter hat, liegt auf der Hand. Ebensowenig aber beschränkt sie sich, wie die der Blutsprengung analoge Interpellation Christi, auf Vermittlung der Zuwendung der Früchte des Kreuzesopfers. Sie braucht daher auch nicht, wie diese, mit dem Ende der Welt aufzuhören; sie ist vielmehr in ihrer spezifisch latreutisch-eucharistischen Tendenz schlechthin ewig.

In seinen Hauptmomenten ist Obiges namentlich ausdrückliche Lehre des hl. Augu- 1505
stinus, der von ihr aus besonders das Moment des an das Erstlingsopfer Christi sich anschließenden universalen Brandopfers ausführt. Contra Faustum l. 22 c. 17: Eadem substantia corporis in coelestem mutabitur qualitatem, *quod ignis in sacrificio significabat* velut absorbens mortem in victoriam. — In psalm. 65: Introibo domum tuam in holocaustis. Quid est holocaustum? *Totum incensum, sed igne divino.* Holocaustum enim dicitur sacrificium, cum totum accenditur. Aliae sunt partes sacrificiorum, aliud holocaustum; quando totum ardet et totum consumitur igne divino, holocaustum dicitur, quando pars, sacrificium. Omne quidem holocaustum sacrificium, sed non omne sacrificium holocaustum. Holocausta enim promittit, corpus Christi loquitur, unitas Christi loquitur: Introibo domum tuam in holocaustis. Totum meum consumat ignis tuus, nihil mei remaneat mihi, totum sit tibi. Hoc autem erit in resurrectione mortuorum, quando et corruptibile hoc induetur incorruptione et mortale hoc induetur immortalitate; tunc fiet quod scriptum est: absorpta est mors in victoriam. Victoria quasi ignis divinus est; cum absorbet et mortem nostram, holocaustum est. — Aehnlich *Greg. M.* in Ezech. hom. 22: Sancta Ecclesia duas habet vitas, unam, quam temporaliter ducit, aliam, quam in aeternum recipit. Atque in utraque vita offert sacrificium, hîc videlicet sacrificium compunctionis, et illic sacrificium laudis. De hoc sacrificio dicitur: sacrificium Deo spiritus contribulatus. De illo autem scriptum est: tunc acceptabis sacrificium justitiae, oblationes et holocausta; de quo rursus ait: ut cantet tibi gloria mea et non com-

pungar. In utroque autem sacrificio *carnes offeruntur*, quia hîc oblatio carnis est maceratio corporis, ibi oblatio carnis est in laude Dei gloria resurrectionis. Tunc quippe illic quasi in holocaustum offeretur caro, quando in aeterna incorruptione permutata nil contradictionis, nil mortalitatis habuerit, quia tota simul amoris ejus ignibus accensa in laude sine fine permanebit. — Hienach begreift sich, wie *Greg.* (in I. Reg. c. 1) von Christus geradezu sagen konnte: Tunc *immolavit solemnem hostiam*, cum se aeterno Patri *per glorificatae carnis materiam* in coelo exhibuit. Desgl. l. 1. Moral. c. 9: Cunctis diebus Job sacrificium offerre non cessat, quia *sine intermissione pro nobis holocaustum* Redemptor *immolat*, qui sine cessatione Patri pro nobis incarnationem suam demonstrat; ipsa quippe ejus incarnatio nostrae emundationis oblatio est. Wenn Greg. hier die Incarnation, d. h. die durch dieselbe angenommene Menschheit, schlechthin als Holokaust bezeichnet, dann ist damit nur die Materie, nicht die Form des Holokaustes bezeichnet; diese ergibt sich vielmehr aus den anderen Aeußerungen, so jedoch, daß in der exhibitio der *glorificata* caro alle vorher an und in derselben stattgefundenen Opferfunktionen eingeschlossen sind. — Der Typus des Erstlingsopfers am Ostersonntag wird bes. von den griech. VV. mit Vorliebe betont, z. B. *Epiph.*, *Chrysost.*, *Cyrill. Al.* (bei *Thomassin* l. 10 cap. 13). Wenn dabei Christus nicht als θυσία, sondern bloß als δῶρον und προσφορά bezeichnet wird: so geschieht das keineswegs, um eine sacrificale Oblation auszuschließen, da ja aus der Erstlingsgarbe ein eigentliches Opfer bereitet wurde, sondern weil dieß eben die spezifischen Namen für die unblutigen Opfer sind.

1506 Die kirchliche Liturgie bekundet diese Anschauung namentlich in der Behandlung der mit Weihrauchkörnern geschmückten Osterkerze, welche den auferstandenen Christus versinnbildet, aber gerade unter diesem Gesichtspunkte als sacrificales Sinnbild charakterisirt wird. So heißt es im Encomium des Cereus Pasch.: In hujus igitur noctis gratia suscipe, sancte Pater, *incensi hujus sacrificium* vespertinum, quod tibi in hac cerei oblatione solemni per ministrorum manus de operibus apum sacrosancta reddit ecclesia . . . Oramus ergo te, Domine, ut cereus iste, in honorem tui nominis consecratus, ad noctis hujus caliginem destruendam indeficiens perseveret *et in odorem suavitatis acceptus* supernis luminaribus misceatur. Hierin liegt zugleich eine Bestätigung der typischen Beziehung des Licht- und Rauchopfers im mosaischen Heiligthum. Auf die der Osterkerze entsprechende Typik des siebenarmigen Leuchters weist auch die Apokalypse hin, wenn sie das Lamm als die Leuchte des himmlischen Jerusalems bezeichnet (21, 22); und wenn sie überdieß dem auf dem Throne des Himmels stehenden Lamme „sieben Hörner und sieben Augen" zuschreibt, „welche die sieben Geister Gottes sind" (Apok. 5, 7). Von den Zierrathen des Leuchters sind speziell bedeutungsvoll die Mandelblüthenkelche, da die Mandelblume als die zuerst blühende und Frucht tragende Pflanze vorzüglich zu Christus als dem Erstgeborenen unter den Todten paßt. — Wenn so der durch den Gnadenthron über der Bundeslade vorgebildete himmlische Thron Gottes als Träger des Opferlammes auch Altar in der höchsten Potenz ist und als solcher speziell den Altar des Lichtopfers sammt diesem selbst mit in sich aufnimmt: dann ist er selbstverständlich auch Altar des himmlischen Rauchopfers, in welchem Christus selbst zugleich Altar und Opfer und Opferer ist. Wenn die Apokalypse auch im Himmel noch einen Rauchopferaltar vor dem Throne Gottes und des Lammes kennt und als dessen Opfer die orationes sanctorum bezeichnet, ist dieß ganz consequent, weil die Opfer der Heiligen als solche nicht, wie das Opfer Christi, auf dem himmlischen Altare auch insofern sind, als derselbe zugleich Thron ist, resp. auf den Thron nur insofern getragen werden, als sie in Wünschen und Bitten bestehen, welche auf dem Throne entgegengenommen werden. Wie übrigens das verklärte Leben des Leibes Christi Vorbild des heiligen Lebens der Glieder seines mystischen Leibes, und seine Himmelfahrt Vorbild des nach dem Himmel strebenden und mit dem Himmel in Verbindung stehenden Leben der Gerechten auf Erden ist: so schließt die typische Beziehung des Licht- und Rauchopfers auf Christus selbst die Beziehung auf das geistige Opfer des heiligen Lebens der Kirche auf Erden nicht nur nicht aus, sondern geradezu ein und wird hinwiederum durch dieselbe bestätigt und beleuchtet.

1507 V. Nach katholischer Lehre übt ferner Christus im Himmel resp. vom Himmel aus sein melchisedechisches Priesterthum insbesondere dadurch aus,

daß er durch seine priesterlichen Organe auf Erden im Schooße seiner Kirche fortwährend wahrhaft consecratorische und sacrificale Akte setzt, wodurch er sich selbst zum Opfer der Kirche macht und die Kirche in das Opfer seiner selbst einschließt. Diese Opferhandlung ist zu gleicher Zeit einerseits die sichtbare symbolisch-reale Vergegenwärtigung des im himmlischen Opfer fortlebenden Kreuzesopfers in der irdischen Kirche zur Application der ihm einwohnenden sühneverdienstlichen Kraft — und andererseits die vollendete Bethätigung des Strebens der Kirche, das Opfer Christi als das Opfer ihres Hauptes und Erstlings auch ihrerseits darzubringen und in Gemeinschaft mit demselben und kraft desselben ebenfalls ein vollkommenes latreutisch-eucharistisches Opfer zu werden. Sie bildet mithin nach beiden Seiten hin, ähnlich wie das himmlische Verklärungsopfer, mit dem sie auch bezüglich der Form seiner Verwirklichung, nämlich der verklärenden und belebenden Umgestaltung eines irdischen Elementes durch das Feuer des hl. Geistes, verwandt ist, eine Vollendung des Kreuzesopfers in Hinsicht auf die Verwirklichung seiner Zwecke. Die ihr eigenthümliche Art der Vollendung des Kreuzesopfers aber, d. h. die Herstellung der vollendeten Theilnahme der Menschen an dem Kreuzesopfer selbst und seinen Früchten, zeigt sich besonders darin, daß im eucharistischen Opfer, wie beim mosaischen Friedopfer, auch eine Opfermahlzeit stattfindet und zwar nach innerem Wesen und äußerer Form in der Gestalt, wie sie durch die vollkommensten Opferspeisen des mosaischen Rituals, das Passahlamm einer- und die Schaubrode andererseits, vorgebildet war.

Obgleich aber Christus das eucharistische Opfer auf Erden und durch 1508
menschliche Organe darbringt: so handelt er doch hierin formell in seiner Eigenschaft als himmlischer Priester, was in der liturgischen Sprache besonders dadurch ausgedrückt wird, daß die irdischen Opfergaben der Kirche von Christus durch seinen vom Himmel herabgesandten Geist in seine himmlische Opfergabe umgewandelt und in dieser auf den himmlischen Altar vor das Angesicht Gottes hinaufgetragen werden. Dieser Gedanke ist vorzüglich in den Oblationsepiklesen der Liturgien nach wie vor der Wandlung — beiderseits jedoch in verschiedener Anwendung — ausgesprochen, indem hier die Kirche, in eigenem Namen handelnd, in ähnlicher Weise sich an den himmlischen Priester und Bundesengel wendet, um durch ihn ihr Opfer auf dem himmlischen Altare vollenden zu lassen, wie im mosaischen Opfer der Laie sich an den Priester wandte, damit derselbe seine Gabe auf den irdischen Altar lege und durch das Altarfeuer zu Gott in den Himmel emporsende.

Das Nähere über das eucharistische Opfer in sich selbst folgt später, und dabei auch 1509
der Nachweis, daß der zuletzt angedeutete Gedanke mit zum vollen Sinne der Oration Supplices des römischen Canons gehört, die ohne denselben in dem Concerte sämmtlicher Liturgien eine Ausnahme bilden und, statt die schönste Fassung des Oblationsgedankens zu sein, was sie in Wahrheit ist, gegenüber den anderen Fassungen sich sehr dürftig ausnehmen würde. Die Kraft und Schönheit jener Oration besteht nämlich darin, daß dabei nicht bloß, wie gewöhnlich erklärt wird, das apokalyptische Bild von der Hintragung der Gebete der Heiligen auf den vor dem Throne Gottes stehenden Rauchopferaltar durch den Engel des Gebetes zu Grunde gelegt, vielmehr dieses Bild verbunden und verflochten ist mit dem Typus der Hintragung der Gaben des Volkes Gottes auf den Altar und vermittelst des Altarfeuers zum Himmel durch den mosaischen Priester als Engel

des Opfers und des Bundes, welcher in dieser Beziehung den Sohn Gottes als den wahren Bundesengel vertrat.

1510 VI. Die letzte Vollendung des Kreuzesopfers durch die Funktionen des himmlischen Priesterthums Christi, welche der hl. Thomas schlechthin als solche bezeichnet, besteht darin, daß diejenigen, für welche es dargebracht worden, der Wirkungen desselben in der Zeit und in der Ewigkeit vollkommen theilhaft werden. Aber auch diese Vollendung ist nicht bloß einfach als Mittheilung der durch das Kreuzesofer erworbenen Segnungen und Gnaden aufzufassen, vielmehr als eine Integration oder Completirung des Kreuzesopfers, resp. des himmlischen und des eucharistischen Opfers, in seiner Eigenschaft als sacrificium. Denn die durch das Opfer Christi erworbenen Gnaden zielen als heiligende Gnaden wesentlich dahin, die Geheiligten zu heiligen Dienern Gottes (Hebr. 9, 14) und mithin zu Priestern Gottes des Vaters (Apok. 1, 6) zu machen, die mit demselben Oele des hl. Geistes geweiht sind, sowie nach Leib und Seele zu heiligen, geistlichen Opfern für Gott, die durch dasselbe Feuer des heiligen Geistes geheiligt sind (Röm. 15, 16; I Petr. 2, 9). Demnach gilt dem Apostel (Röm. 15, 16) die Mittheilung jener Gnaden so sehr als sacrificales, d. h. consecratorisches Handeln (ἱερουργεῖν), daß er auch die derselben dienende evangelische Predigt als solches betrachtet. Dieses sacrificale Handeln aber gipfelt dann naturgemäß darin, daß die durch Christus priesterlich zu heiligen Opfern Geweihten auch durch ihn als seine Opfer vor Gott geführt und dargebracht werden (I Petr. 2, 18). In diesem Sinne betrachten die VV. das ganze aus der Erlösungsgnade entspringende Leben der Erlösten auf Erden und im Himmel als ein durch Christus priesterlich hergestelltes Opfer seines mystischen Leibes, welches an das Opfer seines wahren Leibes sich anschließe, mit diesem zu einem universalen Brandopfer vereinigt und von Christus in der Zeit und in der Ewigkeit seinem himmlischen Vater dargestellt und aufgeopfert werde.

1511 Vgl. *August.* oben n. 1483 und an vielen Stellen seines Comm. in Psalm. Insbes. s. a. Civ. Dei l. 10 c. 6 im Anschluß an die oben n. 1421 angeführte Stelle: Profecto efficitur, ut tota redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per Sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi; hanc enim obtulit, in hac oblatus est, quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est. Cum itaque nos hortatus esset Apostolus (Rom. 12, 1 sqq.) ut exhibeamus corpora nostra hostiam vivam, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium nostrum, et non conformemur huic saeculo, sed reformemur in novitate mentis nostrae ad probandum quae sit voluntas Dei.... quod totum sacrificium nos sumus: . . . sicut enim, inquit, in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eosdem actus habent, ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra. Hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo, quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re quam offert ipsa offeratur.

1512 Zum vollen Umfang des sacerdotium gehört auch die machtvolle Austheilung der durch das Opfer erworbenen überatürlichen Güter an die Menschen. Indeß hierüber ist schon oben § 252 das Wesentliche gesagt, und das Uebrige wird beim königlichen Amte zur Sprache kom-

men, da das Königthum Christi eben als ein priesterliches Königthum vor Allem die Verwaltung und Ausspendung der übernatürlichen Güter in sich begreift.

§ 273. Das hierarchische Königsamt Christi und seine Funktionen.

Literatur. *Suarez,* de inc. I. disp. 47; *Knoll,* theol. dogm. vol. 3 § 390 sqq.

I. Daß Christus überhaupt König und zwar König nicht bloß eines 1513
einzelnen Volkes, sondern der ganzen Menschheit sein solle, verkünden alle Prophezien, und er selbst legt sich diesen Titel bei. Ebenso redet die ganze heilige Schrift davon, daß er König im erhabensten und vollkommensten Sinne des Wortes sei, sowohl in Bezug auf die Gemeinschaft der Würde und Macht mit Gott selbst, als in Bezug auf den Beruf und den Willen, Gerechtigkeit und Friede, Heil und Seligkeit seinen Untergebenen zu vermitteln.

Diese ideale Vollkommenheit besitzt das Königthum Christi eben dadurch, 1514
daß es von jedem irdischen Königthum spezifisch verschieden, d. h. seiner Art nach ein hierarchisches und zwar geistliches und himmlisches Königthum ist in seinem Ursprunge wie in seinem Zwecke, in seinen Mitteln wie in seinen Wirkungen, ja auch in seinen Unterthanen; denn die Menschen fallen eben insofern unter die Regierung dieses Königthums, als sie in Wirklichkeit oder dem Berufe nach durch die Gnade Christi geheiligt und zu dem geistlichen und himmlischen Leben der Kinder Gottes wiedergeboren sind.

Der hierarchische Charakter des Königthums Christi wird von Zacha- 1515
rias (oben n. 70 und n. 1390) dadurch bezeichnet, daß dieser König Gott einen Tempel bauen solle; und als Erbauer dieses Tempels hat sich denn auch Christus erklärt, indem er verkündete, daß er auf Petrus seine Kirche bauen werde. Der himmlische Charakter dieses Königthums bekundet sich darin, daß Christus das von ihm verkündete, begründete und beherrschte Reich als Himmelreich und die seinem Statthalter zu übertragende Gewalt als Schlüssel des Himmelreichs bezeichnet. Darin endlich, daß jener Tempel nach der Lehre der Apostel aus lebendigen, vom hl. Geiste geheiligten Steinen besteht, und das Himmelreich Gottes in den Menschen an erster Stelle in ihrem Innern und erst an zweiter Stelle auch außer ihnen sein soll, bekundet sich der geistliche Charakter des Königthums Christi. Nach allen drei Richtungen hin tritt die Erhabenheit des Königthums Christi darin hervor, daß der erste und feierlichste Akt Christi nach seiner Erhöhung in der Sendung des hl. Geistes bestand, durch welchen er fortan alle weiteren Akte seines Königthums ausübt.

Sowohl die Propheten wie Christus selbst und die Apostel bezeichnen 1516
das königliche Amt Christi vorzüglich als Hirtenamt, unter welchem Namen im Alterthume alle wahren Könige im Gegensatze zu den Tyrannen bezeichnet wurden, und unter welchem auch Christus seinen Statthalter mit seiner Gewalt investirte. Der Unterschied der beiden Namen ist nur der, daß im ersteren mehr die Herrlichkeit, Weisheit und Macht, im letzteren die Liebe, Güte und Sanftmuth des Regierenden hervortritt.

Ueber die Typen des königlichen Amtes Christi: Moses — Josua einerseits und David — Salomon andererseits s. oben n. 79 u. 82.

1517 II. Die Funktionen des königlichen Amtes Christi bezielen die Gründung, Ausgestaltung und Vollendung des Reiches Gottes unter den Menschen. Im Gegensatz zu irdischen Königen übt Christus dieselben nicht bloß in sichtbarer Weise aus, sei es unmittelbar durch sich selbst oder durch Beamte, sondern auch in unsichtbarer Weise durch direkten Einfluß auf das Innere der Menschen, so zwar, daß die unsichtbare Wirksamkeit ebenso wohl selbständig auftreten als die sichtbare begleiten kann. Die ordentliche Wirksamkeit des Königthums Christi im Innern der Menschen ist aber, weil sein Reich hier auf Erden ein sichtbares und organisch-gegliedertes sein soll, an sichtbare Organe geknüpft, und ebenso vollzieht er persönlich in sichtbarer Weise sowohl die grundlegenden Akte der constitutiven Gesetzgebung wie den vollendenden und abschließenden Akt des allgemeinen Gerichtes.

1518 Im Einzelnen erscheinen als Funktionen des königlichen Amtes Christi im Anschluß an die fundamentale Funktion der Austheilung der von ihm verdienten Heilsgnaden: die Gesetzgebung, worin er die Erwerbung, Benützung und Verwerthung seiner Gnaden durch die eigene Thätigkeit der Menschheit regelt; insbesondere die organische oder constitutive Gesetzgebung, wodurch er das Reich Gottes auf Erden als eine Anstalt gründet, in welcher seine eigene Heilsthätigkeit fortgesetzt, und sowohl die Frucht derselben durch äußere Gnadenmittel zugewandt als die eigene Thätigkeit der Menschen geregelt werden soll; sodann die fortdauernde Ausgestaltung, Regierung und Verwaltung des Reiches Gottes auf Erden vermittelst der unter dem steten Beistande und Schutze des unsichtbaren Christus stehenden sichtbaren Organe desselben; endlich die richterliche Funktion, durch welche den Menschen je nach ihrem Verhalten gegenüber der Gnade und dem Gesetze Christi die ewige Frucht der Erlösung oder die verdiente Strafe zugetheilt wird.

1519 Die nähere Bestimmung dieser Funktionen Christi und ihrer Wirkungen, soweit sie nicht schon im I. Buche anticipirt ist, bildet den Gegenstand der noch übrigen Theile der Dogmatik. Die Gesetzgebung kann jedoch dabei nur in ihren allgemeinen Grundzügen und einzelnen ihrer hervorragendsten Vorschriften in Betracht kommen.

1520 Vieles Schöne über das königliche Amt Christi s. bei Knoll a. a. O. Beim Lombarden l. 3 dist. 23 sqq. und nach ihm bei *Alex. Hal.* (p. 3 q. 26 sqq.) wird an die Christologie unmittelbar die Lehre vom Gesetze und resp. auch der Gnade Christi angeschlossen und dann zu den Gnadenmitteln übergegangen. Bei *Thom.* ist die Lehre vom Gesetze ebenso wie die ganze Lehre von der Gnade Christi der Christologie vorausgeschickt. Speziell über das Gesetz Christi im Gegensatz zum Naturgesetz und zum mosaischen Gesetz s. *Al. Hal.* l. c. q. 56; *Thom.* l. 2 q. 106; *Suarez* de legibus lib. 10.

Fünftes Hauptstück.

Die jungfräuliche Mutter des Erlösers und ihr Verhältniß zum Werke der Erlösung (Mariologie).

§ 274. Vorbemerkungen. Die theologischen Quellen der Mariologie.

Literatur. *Suarez* de inc. t. II. in prooem. disp. 1; *Theophil. Reynaud,* Diptycha Mariana prooem.; *Malou,* Immac. conc., bes. chap. 8—9.

Soweit die Lehre von der jungfräulichen Mutter des Erlösers mit dem 1521
Ursprunge Christi und seinem Verhältniß zu dem Menschengeschlechte zusammenhängt, ist dieselbe bereits früher besprochen, und ebenso ist auch die eigenthümliche Relation erklärt und bestimmt worden, in welcher Maria zu ihrem göttlichen Sohne und in ihm zu Gott steht. Es erübrigt aber noch, die Mutter des Erlösers in ihren persönlichen Attributen und ihren persönlichen Antheil an dem Werke des Erlösers direkt in's Auge zu fassen, um dadurch der Christologie und Soteriologie ihren allseitigen Abschluß zu geben und zur Lehre von der Gnade Christi und ihrer Vermittlung durch die Kirche überzuleiten.

Im System des katholischen Dogma's erscheint nämlich die Mutter 1522
Christi einerseits neben Christus als dem neuen Adam nicht bloß als die lebendige „Erde", woraus derselbe gebildet worden, sondern, wie schon das Protoevangelium zu verstehen gibt, als die neue „Eva", d. h. als eine Person, welche, mit Christus in innigster und lebendigster Gemeinschaft verbunden, in ihm, durch ihn und mit ihm ebenso über der ganzen Welt steht, wie Eva mit Adam über der irdischen Welt, welche mit Christus den Grundstein, die Wurzel und Krone der übernatürlichen Ordnung bildet und durch ihre Thätigkeit an seinem Erlösungswerke den innigsten Antheil hat. Andererseits ist die Mutter des Erlösers in ihrer persönlichen Ausstattung, in ihrem übernatürlichen Leben und ihrer Thätigkeit die erste und vollkommenste Frucht der Erlösung, wodurch sowohl die den übrigen Erlösten zu vermittelnde Erlösungsgnade in Bezug auf Wesen, Wirkungen und Empfangsbedingungen, wie auch die Kirche als mittlerisches Prinzip der Zuwendung der Erlösungsgnade in Bezug auf ihre Würde, Kraft und Wirksamkeit vorgebildet wird. M. E. W. Maria, geistliche Mutter der einzelnen Erlösten und der Kirche selbst, ist ebenso Vorbild der göttlichen Kindschaft der ersteren, wie der himmlichen Mutterschaft der letzteren.

Aus diesen Gründen nimmt Maria eine ebenso wesentliche und univer- 1523
sale, als erhabene und ausgezeichnete Stellung im göttlichen Weltplane (negotium omnium saeculorum) und im kirchlichen Dogma und Leben ein, und die Lehre von ihr bildet daher einen organischen Bestandtheil der Dogmatik, als welcher sie schon beim hl. Thomas in der Summa (3 p. q. 27 ff.) erscheint. Unter den beiden letzten Gesichtspunkten aber hat die Mariologie eine besondere Bedeutung erlangt gegenüber der alt- und neuprotestantischen Bekämpfung der katholischen Lehre von Gnade und Kirche, mit welcher stets die Bekämpfung der betr. Privilegien Mariens Hand in Hand ging. So hat

noch jüngst die neueste Häresie instinktmäßig zugleich mit der Unfehlbarkeit des Oberhauptes der Kirche die unbefleckte Empfängniß Mariens angegriffen, und es ist durchaus zutreffend, wenn ein protestantischer Gelehrter meinte, die Katholiken verherrlichten und vertheidigten in Maria ihre mystische Auffassung von der Kirche als der Mutter und Mittlerin der Gnade.

1524 Ueber die Stellung Mariens im göttlichen Weltplan vgl. *Bernard.* serm. 2 de Pentec. n. 4: Christus ergo substantialiter jam tum operabatur salutem in medio terrae, in utero videlicet Virginis Mariae, quae mirabili proprietate terrae medium appellatur. Ad illam enim sicut ad medium, sicut ad arcam Dei, sicut ad rerum causam, sicut ad negotium saeculorum respiciunt et qui in coelo habitant et qui in inferno, et qui nos praecesserunt et qui sumus et qui sequentur, et nati natorum et qui nascentur ab eis: illi, qui sunt in coelo, ut resarciantur, et qui in inferno, ut eripiantur; qui praecesserunt ut prophetae fideles inveniantur, qui sequuntur ut glorificentur. Eo beatam te dicent omnes generationes, Genitrix Dei, Domina mundi, Regina coeli . . . quae omnibus generationibus vitam et gloriam genuisti. In te enim Angeli laetitiam, justi gratiam, peccatores veniam inveniunt in aeternum; merito in te respiciunt oculi omnis creaturae, quia in te et per te et de te benigna manus Omnipotentis, quidquid creaverat, recreavit.

1525 Die hervorragende Stellung Mariens im kirchlichen Dogma gegenüber sämmtlichen Häresien ist der Hauptgedanke des alten, mindestens bis in's achte Jahrh. zurückreichenden Spruches: cunctas haereses sola interemisti in universo mundo, oder sola contrivit universam haereticam pravitatem. Die Fassung desselben schließt sich an das Protoevangelium an, indem die Häresien als Same resp. als Häupter der Schlange gedacht werden. Aehnliche Ausdrücke finden sich aber auch schon bei den älteren VV. (z. B. sceptrum rectae fidei bei *Cyr. Alex.* in einer zu Ephesus gehaltenen Rede opp. t. 5 p. 2 pag. 355), namentlich mit Rücksicht darauf, daß die sämmtlichen alten Häresien ihre Spitze gegen die Christologie kehrten, und daß hier die richtig definirte Stellung Mariens das Dogma nach allen Seiten in's hellste Licht stellt. (Vgl. oben n. 735; über die Bedeutung des Spruches überhaupt eingehend *B. P. Canisius* de Deip. Virg. l. 5 c. 9.) Das gilt dann ebenso von den neueren Häresien, soweit sie mit den alten die Gottheit Christi und überhaupt das Uebernatürliche im Christenthum läugnen, aber auch von den spezifisch protestantischen Häresien über Gnade und Kirche. Der Protestantismus, soweit er an die Gottheit Christi noch glaubt, betrachtet Maria bloß wie die Erde, woraus der erste Adam genommen war, nicht als eine im innigsten geistigen Wechselverkehr mit Christus stehende Person, und dieß entspricht dann vortrefflich der reformatorischen Lehre von der menschlichen Natur überhaupt als einem „Lehmklotz", der durch die Gnade nicht gründlich umgewandelt werden und beim Empfange derselben nicht mitwirken könne, während nach katholischer Auffassung Maria die lebendige passive und aktive Empfänglichkeit für die regenerirende Gnade repräsentirt. Die einzelnen hier einschlagenden Momente werden wir später berühren (vgl. unsere Per. Bl. 1870, letztes Heft). Die Bedeutung der Mariologie für die Lehre von der Kirche aber ist bereits von den VV. so anerkannt, daß sie die letztere mit Vorliebe in die der ersten entlehnten Formen kleiden.

1526 Was den Namen Maria betrifft, so kann es nach der ganzen Analogie der Offenbarung keinem Zweifel unterliegen, daß derselbe ebenso, wie die Namen des Erlösers, kraft göttlicher Eingebung einen der Würde und Stellung seiner Trägerin entsprechenden Sinn haben muß, zumal da die VV. auch den traditionellen Namen der Eltern Mariens (Joakim = praeparatio Domini, Anna = gratia) eine solche Bedeutung beilegen. Welches aber dieser Sinn nach der Etymologie des Wortes sei, ist nicht ausgemacht. Von den Alten wurde das hebr. Mirjam betrachtet als Compositum aus zwei Hauptwörtern Jam (Meer) und Mar (von Marar tropfen = Tropfen, oder Marah, bitter sein; die Bedeutung beider Wurzeln spielt in Mor, Myrrhe, die ein bitteres tröpfelndes Harz ist). Daher deutete man amarum mare, myrrha maris, stilla maris (aus letzterem hat man später in dem richtigen Gefühle, daß stilla hier nicht viel sage, stella maris gemacht). Alle jene Deutungen sind philologisch schwach begründet und theologisch schlecht zu verwerthen. Die Etymologen sind einstimmig darin, daß der Name nur Ein Stammwort habe. Legt man

die Wurzel Marah zu Grunde, kommt man entweder auf Bitterkeit zurück (Grimm, Kindh. Jesu, Anhang, der diesen Sinn sehr geistreich, aber wohl allzu künstlich verwerthet) oder (wofern die Wurzel, wie Fürst meint, auch den Sinn von pinguem esse hat) auf pinguedo, was allerdings nach unserer modernen Redeweise keinen eleganten Sinn gibt, aber nach orientalischer Weise gedacht immerhin vortrefflich zur Charakteristik derjenigen dienen würde, die als Sitz des Gesalbten per exc. die pinguedo gratiae in eminenter Weise repräsentirt. Andere recurriren auf die Wurzel Rum, hoch sein, und deuten daher die Hohe, die Herrin, und treffen so mit derjenigen Deutung zusammen, welche die syrischen VV. geben. Die sinnvollste und reichste Erklärung dürfte aber die schon von *Hieron.* angedeutete sein: *illuminatio* resp. illuminatio eorum (von Jarah = jacere, effundere guttas et radios, daher irrigare, illuminare); denn dadurch wird in der prägnantesten Weise die ganze eigenthümliche Stellung und Wirksamkeit Mariens charakterisirt, namentlich ihre jungfräuliche Mutterschaft, kraft welcher sie nach dem Ausdrucke der Kirche als makelloser Spiegel das in sie eingegossene und sie zuerst durchstrahlende ewige Licht der Welt ausgießt, und so als Mutter des geistlichen himmlischen Lebens die Mittlerin des Lichtes der Gnade für die Menschheit ist. So subsumirt sich allerdings unter den Namen Maria auch die Bedeutung von stella maris; aber sein voller Inhalt spiegelt sich erst in der aurora des hohen Liedes und dem sonnumkleideten Weibe der Apokalypse. So ist ferner der Name einerseits den Namen des Erlösers „Jesus" und „Christus" innerlich analog und verwandt; andererseits charakterisirt er seine Trägerin treffend als den Antitypus Eva's, indem er die neue Eva förmlich als Mutter des himmlischen geistlichen Lebens der Menschen der ersten Eva als der Mutter eines bloß natürlichen Lebens resp. der Sünde gegenüberstellt, und eben damit stellt er sie auch zugleich dar als Prototypus der erlösten Menschen und der Kirche. Demnach würde der Name „Mariologie" ebenso wie „Christologie" nicht bloß den materialen, sondern den formalen Gegenstand, d. h. den ganzen Inhalt dieses Theiles der Theologie anzeigen.

I. Die dogmatische Lehre über die Mutter des Erlösers, soweit sie 1527
in den kirchlichen Definitionen ausgesprochen ist, läßt sich als Erklärung und Ausführung der Worte des apostolischen Symbolums (in der altrömischen Form) natus de Spiritu sancto et Maria Virgine betrachten. Sie zielt namentlich dahin, daß Maria einerseits als wahre Mutter Christi wahrhaft Mutter Gottes ist und andererseits nicht bloß in dieser Mutterschaft selbst, sondern wegen dieser Mutterschaft überhaupt und schlechthin eine dem hl. Geiste vermählte Jungfrau ist, die in jeder Beziehung nach Geist und Leib im engeren und im weiteren Sinne stets unbefleckt und unversehrt geblieben, und so kann man auch füglich die Definition der unbefleckten Empfängniß als abschließende Erklärung ihrer absoluten Jungfräulichkeit betrachten.

II. Die hl. Schrift des N. Test. redet außer bei der Jugendgeschichte 1528
Christi nicht viel von der hl. Jungfrau. Christum selbst so wenig als die Apostel sehen wir ausdrücklich auf ihre erhabene und einflußreiche Stellung hinweisen; im Gegentheil scheinen, oberflächlich betrachtet, einzelne Aeußerungen Christi die Hoheit Mariens in Schatten zu stellen. Indeß diese „Verborgenheit" Mariens in den Büchern des N. Test. hat ihre anderweitigen guten Gründe; sie hat durchaus nichts damit zu thun, daß Christus und die Apostel die einzige Würde Mariens nicht anerkannt hätten, und die anscheinend zurücksetzenden Aeußerungen zielen nur dahin, eine allzu menschliche Auffassung der Mutterschaft Mariens auszuschließen. Dagegen enthalten die Lobpreisungen Mariens durch den Mund des Engels bei der Ankündigung, und durch den Mund Elisabeths bei der ersten Anerkennung ihrer göttlichen Mutterschaft, in nuce Alles, was man zu ihrer Verherrlichung sagen kann;

und das Bild, welches Johannes am Anfange des zweiten Theiles der Apokalypse von ihr entwirft, indem er von ihr die Züge des Bildes der Kirche entlehnt, ist so erhaben, daß keine menschliche Phantasie je ein erhabeneres erfunden hat. Ueberdieß tritt Maria auch in den historischen Berichten des N. Test. in bedeutungsvoller Weise oft genug hervor in solchen Momenten, in welchen sie ihre erhabene Stellung bekunden konnte und sollte: so namentlich bei der Opferung Jesu im Tempel und bei dem ersten Wunder Jesu, welches auf ihre Bitten stattfand; ferner bei dem Erlösungstode Jesu und bei den Gebetsversammlungen der Jünger vor und bei der Herabkunft des hl. Geistes.

1529 Ueber „die Verborgenheit Mariens" in den Evangelien s. *B. Canisius,* de B. Virg. l. 4 c. 24; Nicolas, sel. Jungfrau Bd. II. Cap. 1; Spencer Northcote, Maria in den Evangelien. Mainz 1869. — Daß Christus und die Apostel nicht eigens die Herrlichkeit Mariens hervorheben und feiern, ist überreich damit erklärt, daß Anfangs die ganze Aufmerksamkeit der Gläubigen auf Christus selbst gelenkt, oder vielmehr zuerst seine göttliche Herrlichkeit und mithin seine persönliche Erhabenheit über seine Mutter festgestellt werden mußte, ehe von der eben hieraus auf die Mutter redundirenden Herrlichkeit die Rede sein konnte. Ueberdieß liegt es auf der Hand, daß zu Lebzeiten Mariens ihre Demuth geschont, geehrt und bewährt werden mußte. — Die anscheinend zurücksetzenden Aeußerungen Christi erklären Einige zum Theil damit, daß dieselben positiv dazu hätten dienen sollen, Maria im Hinblicke auf ihre Größe vor der Gefahr des Stolzes zu bewahren, so bes. Nicolas II. Cap. 2 nach Cardinal Maury; doch ist dieß wohl mehr geistreich als tief und korrekt gedacht (von Maury auch geradezu als geniale oratorische Conception hingestellt). Hier wie im ersten Falle handelte es sich nur um eine Uebung und Bethätigung der Demuth, welche Maria um so mehr zustand, als auch Christus selbst die Demuth in der umfassendsten Weise üben wollte. Ganz besonders aber wollte Christus in seinem Verhalten gegen Maria nicht um ihretwillen, sondern um der übrigen Menschen willen zeigen, daß er zu ihr nicht in demselben Verhältnisse stehe, wie ein bloßer Mensch zu seiner Mutter steht, und indem er dadurch seine eigene göttliche Würde geltend macht, weist er zugleich auf die wahre Gestalt und Bedeutung der Mutterschaft Mariens als einer göttlichen Mutterschaft hin. — Es ist eine Absurdität, darin, daß der Heiland Maria mehrere Male, zu Kana und am Kreuze, nicht als Mutter, sondern als Weib oder besser als Frau (denn das griech. γυνή beschränkt sich nicht auf den ersten Sinn, ebensowenig wie der entsprechende hebr. und syr.-chald. Name, der im Protoevangelium sogar emphatisch auf Maria angewandt wird) anredet, etwas Verächtliches oder eine Verläugnung der mütterlichen Würde zu finden, zumal Christus am Kreuze eben in jener Anrede seine Sohnesliebe gegen Maria bekundete. Der Ausdruck weist nur darauf hin, daß Christus seine Mutter hier nicht, wie zu Nazareth, als das ihrer mütterlichen Sorge und Autorität unterstellte Kind, sondern in der Geltendmachung seiner göttlichen Würde und Mission anredete. Die hebraistische Ausdrucksweise: quid mihi et tibi mulier besagt bloß — und zwar nicht für Maria selbst, sondern für die Umstehenden —, daß Christus in Bezug auf seine Mission dem Gesetze des kindlichen Gehorsams entrückt sei, genauer daß er die Bitte Mariens nicht als von ihr abhängiger Menschensohn, sondern als erhabener Gottessohn erhören werde; denn die Erhörung schließen die Worte nicht nur nicht aus, sondern ein, wie sowohl der Erfolg als die Weisung Mariens an den Kellermeister zeigt. (Vgl. bes. Grimm, Oeffentl. Leben Jesu I. Cap. 2 und Dietlein a. a. O. § 3.) — Wenn Christus (Luk. 8, 19 ff., Mark. 3, 31 ff., Matth. 12, 46 ff.), während der Ausübung seines Predigtamtes zu seinen Verwandten gerufen, sagte: „Meine Mutter und meine Brüder sind die, welche den Willen meines Vaters thun, der im Himmel ist"; und wenn er ferner bei der Seligpreisung des Leibes und der Brüste seiner Mutter durch das Weib aus dem Volke (Luk. 11, 27) darauf hinwies, daß überhaupt Alle, welche das Wort Gottes hörten und befolgten, selig seien: dann wollte er an beiden Stellen nichts weniger als seine Mutter in Schatten stellen. Bei beiden Gelegenheiten wollte er vielmehr einer allzu menschlichen und fleischlichen Auffassung des Verhältnisses seiner Mutter zu ihm, welche

mit einem dürftigen oder gar falschen Begriffe von seiner höheren göttlichen Natur zusammenhing, entgegentreten und mit dem Hinweis auf den wahren Charakter jenes Verhältnisses eine praktische Lehre für die Zuhörer verbinden. Im ersten Falle war offenbar der höhere Charakter Christi als Sohn des himmlischen Vaters von den Anwesenden verkannt; eben dieser Charakter aber bringt es mit sich, daß Maria nicht, wie andere Mütter ex voluntate viri, sondern nur durch Gehorsam gegen den Willen des himmlischen Vaters Mutter Christi werden konnte, und daß ihr ganzes mütterliches Verhalten zu Christus die Signatur vollkommenster Hingabe an den himmlischen Vater trug. Im zweiten Falle war in der Lobpreisung Mariens zwar die Gottheit Christi nicht ausgeschlossen, aber es war doch auch nicht ausdrücklich hervorgehoben, daß ihre Mutterschaft von jeder natürlichen Mutterschaft sich noch durch etwas Anderes unterscheide als dadurch, daß ein wunderthätiger Mensch der Terminus derselben sei. Darum gibt Christus zu verstehen, bei Maria werde die Hoheit ihrer Mutterschaft dadurch begründet, daß sie nicht einen bloßen Menschen, sondern das wesenhafte Wort Gottes selbst empfangen und getragen und dasselbe nicht bloß mit im Leibe, sondern im Geiste und in geistiger Liebe oder vielmehr gerade vermittelst ihres Geistes und ihrer geistigen Liebe auch im Leibe aufgenommen und gehegt habe. Vgl. über diese sämmtlichen Stellen *B. Canisius* l. 4 c. 18—23; Spencer Cap. 8—11.

Mit Recht hat man oft — so selbst Luther in seinem Commentar zum Magnificat 1530
vom J. 1518 — bemerkt, daß im Grunde die Evangelien Maria genug erheben, wenn sie dieselbe so oft (achtmal) Mutter Jesu nennen; denn im Hinblick darauf verstehen sich die Lobsprüche des Engels und Elisabeths von selbst. — In dem Gruße des Engels: Ave gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus werden die übernatürlichen Vorzüge angegeben, welche Maria kraft ihrer Bestimmung zur Mutter Jesu bereits verliehen waren und in der Empfängniß Christi vollendet und besiegelt werden sollten, nämlich eine ganz ausgezeichnete Begnadigung, kraft deren sie in besonderer Gemeinschaft mit Gott stehe und vor allen Frauen von Gott gesegnet sei. Weil der Engel das erste Prädikat nicht als Apposition zum Namen Maria, den er erst später ausspricht, sondern als appellativen Personalnamen gebraucht, und im Gruße Elisabeths der Preis der Segnung Mariens mit dem der Segnung ihrer Leibesfrucht in engste Verbindung gebracht wird: so hat man mit vollem Recht von jeher schon aus rein exegetischen Gründen die Begnadigung Mariens als eine in ihrer Art ebenso einzige und unvergleichliche betrachtet, wie die Heiligung Christi, und jener die vollkommenste Aehnlichkeit mit der letzteren zugeschrieben. Sehr läppisch war die schon von Erasmus vorgebrachte und dann von den Protestanten stets ausgebeutete Cavillation, daß im griech. Texte nichts von der Gnadenfülle gesagt und überhaupt nicht von einer Erfüllung mit Gnade die Rede sei, sondern bloß von einer gewissen vagen Begünstigung resp. Holdseligkeit. Denn das griech. κεχαριτωμένη bezeichnet nach Analogie von Eph. 1, 6 in der That eine Begnadigte im theol. Sinne, d. h. mit Gnade Ausgestattete und durch Gnade gottwohlgefällig Gemachte, und die Gnadenfülle ist eben nur ein treffender Ausdruck für den hier offenbar intendirten ausgezeichneten und einzigen Reichthum von Gnade. Auch wird die hier gemeinte absolut einzige Segnung Mariens vor den übrigen Frauen dadurch nicht verdunkelt, daß es auch von Judith heißt (Judith 13, 23): Benedicta es tu, filia, a Domino Deo prae omnibus mulieribus super terram, weil Zweck und Grund der Segnung beiderseits unendlich verschieden ist und überdieß gerade Judith nur ein Typus Mariens war. Die drei Prädikate kann man füglich näher dahin fixiren, daß Maria im ersten als Tochter des ewigen Vaters, im zweiten als Braut des Logos, im dritten als Heiligthum und Organ der Segenskraft des hl. Geistes, resp. als Gott ähnlich und durch ihn geschmückt, mit Gott verbunden und durch ihn beschützt, von Gott erfüllt und durch ihn bereichert bezeichnet werde. — Die Worte invenisti gratiam apud Deum weisen darauf hin, daß die angegebenen Vorzüge Mariens mit der göttlichen Mutterschaft als einer höchsten und einzigen ihr erwiesenen Gnadengabe in Verbindung stehen, und daß der zur Rettung der Welt bestimmte Sohn Marien zunächst und in einziger Weise zu ihrer Verherrlichung und Beseligung geschenkt werde. Wie daher die drei Lobsprüche des Grußes zu dieser Gnadengabe in Verhältniß gesetzt werden: so gibt auch umgekehrt diese Gnadengabe jenen Lobsprüchen ihre Vollendung, indem sie die höchste Begnadigung, Gottesgemeinschaft und Segnung constituirt.

1531 Das „große Zeichen am Himmel", Apok. 12, 1 ff., das mit der Sonne bekleidete Weib mit dem Monde unter den Füßen und einer Krone von zwölf Sternen auf dem Haupte, bezieht sich zwar direkt auf die Kirche, aber so, daß die Züge des Bildes von Maria entlehnt und Maria selbst nicht bloß irgendwie als Vorbild, genauer Urbild der Kirche, sondern als ein mit der Kirche organisch verbundenes, wurzelhaft dieselbe in sich befassendes und repräsentirendes, sowie in derselben und durch dieselbe wirkendes Urbild gedacht wird. Denn 1) das Weib gebiert einen Sohn, der kein anderer ist als Christus, „qui recturus erat omnes gestes in virga ferrea", was nur von Maria gelten kann; 2) neben dem Weibe erscheint der Drache (die Schlange), welcher sie nebst ihrem Sohne verfolgt, ohne ihnen etwas anhaben zu können, eine offenbare Anspielung auf das Bild des Protoevangeliums; 3) sodann ist es gar nicht Stil der hl. Schrift, Abstrakta anders zu personificiren als durch wirkliche Personen, welche als Typen behandelt werden (vgl. Newman, Die hl. Maria S. 67 ff.); 4) die typisch-organische Wechselbeziehung zwischen Maria und der Kirche ist im Allgemeinen und speziell auch bezüglich dieser Stelle constante und allgemeine Tradition der Kirche. Demgemäß ist die in diesem großen Wunderzeichen ausgesprochene himmlische Herrlichkeit des Weibes zuerst und vorzüglich auf Maria zu beziehen, welche von Isaias als göttliches „Wunderzeichen" vorausgesagt worden. Bei ihr legen sich auch ganz von selbst die einzelnen Züge des Bildes nahe, die ohne den Gedanken an sie kaum eine Grundlage hätten. Der Hauptzug ist die Bekleidung des Weibes mit der Sonne, wodurch dasselbe seine Stellung in der Sonne, also in der Mitte des Himmels, erhält, und eben deßhalb den Mond unter seinen Füßen, die zwölf Sterne des Zodiakus aber über sich als Krone seines Hauptes trägt. Bei Maria finden diese unermeßlich großartigen Züge ihre Erfüllung darin, daß sie in der Empfängniß des Logos mit der Sonne der Gottheit investirt worden, daß sie in Folge dessen, über die Niedrigkeit und Wandelbarkeit der sublunarischen Welt erhoben, auch deren Schönheit übertrifft, und daß endlich alle himmlischen Wesen und Kräfte, vornehmlich die Engel, aber auch alle Menschen, welche Träger himmlischen Lichtes und himmlischer Kraft sind (wobei zunächst an die zwölf Apostel zu denken ist) sich um sie gruppiren, wie die Apostel bei der Erflehung und dem Empfange des hl. Geistes auch äußerlich um sie gruppirt waren. Die dem Weibe zugeschriebenen Geburtswehen aber treffen Maria selbst nur insofern, als sie durch ihr Mitleiden mitgewirkt hat zu der zweiten Geburt Christi durch seinen Tod in der Auferstehung und zugleich zu seiner dritten Geburt in den Gläubigen.

1532 III. Obgleich das alte Testament noch seltener als das neue ausdrücklich von Maria redet, so ist dieselbe doch nicht nur ausdrücklich als die jungfräuliche Mutter des Emmanuel vorhergesagt, sondern schon im Protoevangelium der Genesis in der Weise als Mutter des Erlösers eingeführt, daß sie in ihm und mit ihm das Unterpfand und das Organ der Erlösung sein sollte. Zwar wird der Inhalt des Protoevangeliums in Bezug auf Christus, und damit auch in Bezug auf Maria, durch die späteren Prophezeihungen näher bestimmt; aber bezüglich der Gemeinschaft Mariens mit Christus und ihrer Stellung zum Erlösungswerke behält das Protoevangelium den Vorrang, und es verbreitet überhaupt über die späteren Prophezien so viel Licht, daß es mit Recht in Verbindung mit Is. 7, 14 als locus classicus für die Mariologie verwandt wird.

1533 Die konkrete, nicht bloß dogmatisch, sondern auch exegetisch durchaus feststehende Beziehung der mulier des Protoevangeliums auf Maria wurde oben n. 51 nachgewiesen, und es ist uns schwer begreiflich, wie kathol. TT. zuweilen die strenge wissenschaftliche Verwendbarkeit desselben für die Vorzüge Mariens haben bezweifeln können. Eher ließe sich exegetisch anfechten die von der großen Mehrzahl der VV., insbes. auch von *Hieron.*, vertretene Ansicht, daß in der Stelle Is. 11, 1 orietur *virga* de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet die virga auf Maria, nicht wie flos auf Christus, zu beziehen sei (s. oben n. 62 Anm.) — obgleich der in diesem Bilde gefundene Gedanke, daß Maria mit Christus Ein Ganzes bildet, welches als Ein göttliches Werk und Eine himmlische Pflanzung

Unterpfand und Prinzip des Heiles in der Welt sein soll, im Hinblick auf das Protoevangelium durchaus schriftgemäß ist. Bei Jerem. 31, 22: creavit Dominus novum super terram: mulier circumdabit virum wird überhaupt die direkte messianische Beziehung auch von kathol. TT. bestritten, bes. darum, weil nach dem Hebr. hier nicht von Mutter und Kind die Rede sei. Indeß der hier gebrauchte hebr. Name für Weib: N'kebah (caverna, cella) weist auf das Gegentheil hin, und die offenbare Analogie mit Js. 7, 14, sowie die apokalyptische Antithese von dem signum magnum *in coelo*, der mulier amicta sole, bestätigt noch mehr die marianische Beziehung der hier vorgeführten neuen Schöpfung auf Erden. Wenn der vom Weibe Umgebene als Mann, nicht als Kind bezeichnet wird, so schließt das so wenig das circumdare *in utero* aus, daß vielmehr eben hierin das „Neue" besteht, worauf der Prophet hinweist. Der Name „Mann" charakterisirt nämlich das vom Mutterschooße umschlossene Wesen als eine Person, welche dem Geiste nach keiner Entwicklung unterworfen ist, sondern schon die vollkommene Reife des Mannes besitzt, welche überhaupt zum Weibe nicht in der Abhängigkeit des Kindes steht, sondern zu diesem sich verhält wie der Bräutigam zur Braut, so zwar, daß eben diese Person selbst auch das Weib zu ihrer Mutter macht. So ist die mulier circumdans virum nach Form und Inhalt ganz parallel mit der virgo gestans Emmanuelem. — Ganz unbestritten ist die marianische Beziehung von Michäas 5, 3: tempus, in quo parturiens (hebr. pariens) pariet.

Außer den direkten und förmlichen Prophezeiungen hat man in der Kirche 1534
zur Illustration und zum Theil auch zum Beweise mariologischer Lehren eine Menge anderer alttestamentlicher Stellen verwendet. Oft hat man diese Stellen ohne Unterschied als eigentliche und selbständige Beweise geltend gemacht, namentlich in der Frage über die unbefleckte Empfängniß, und dadurch auch die wirkliche Beweiskraft derselben in Schatten gestellt. Andererseits aber hat man namentlich in neuerer Zeit diesen Stellen jede innere Beweiskraft bestritten, indem man ihre Uebertragung auf Maria als bloße Accommodation ansah, und hat demgemäß dieser Uebertragung, wo sie bei den VV. und TT. sowie in der Liturgie stattfindet, bloß den Werth zugeschrieben, den sie als Zeugniß von der Ueberzeugung des Accommodirenden habe. Auf beiden Seiten ging man zu weit; die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte, d. h.: die wichtigeren einschlägigen Stellen sind theils in einem unmittelbaren, theils in einem mittelbaren, geistigen oder virtuellen Sinne nach der Intention des hl. Geistes auf Maria als den unmittelbaren Gegenstand, oder als das Gegenbild resp. Abbild des unmittelbaren Gegenstandes zu beziehen. In dieser Weise erscheint Maria namentlich in den Psalmen als das Heiligthum, im Hohenliede als die Braut, in den Weisheitsbüchern als die erstgeborene Tochter Gottes und als himmlische Königin und Mutter der Welt vorgezeichnet. Im Anschluß an das oben § 17 über die theologische Verwendung der hl. Schrift Gesagte läßt sich im Einzelnen Folgendes aufstellen.

Dem Literalsinn am nächsten kommt die Beziehung der Braut des Hohenliedes auf 1535
Maria, ja diese ist theilweise förmlich im Literalsinne einbegriffen. Bezüglich der formellen Beweiskraft wäre daher das Hohelied zuerst zu behandeln. Bezüglich der Association der Ideen, sowie der Zeitfolge der Texte, überhaupt nach genetischer Ordnung ergibt sich naturgemäßer die Reihenfolge, welche wir eben angegeben haben. Denn die Idee der lebendigen Wohnstätte des Gesalbten Gottes und Gottes selbst knüpft einerseits unmittelbar an den prophetischen Begriff der virgo gestans Emmanuelem und der mulier circumdans virum an und leitet andererseits zum Begriff der sponsa Christi und der filia Dei über. Wie indeß in den Psalmen (Ps. 44) zugleich die Idee der Braut Gottes vertreten ist, so auch die Idee der Wohnstätte im Hohenlied Cap. 4, wo die Braut mit einem Garten verglichen wird, und Prov. 9, 1.

1536 1. Aus den Psalmen werden von Alters her mariologisch verwerthet diejenigen Stellen, welche die Herrlichkeit und Heiligkeit der auserwählten und bevorzugten Wohnstätte Gottes feiern. Unmittelbar wird unter dieser Wohnstätte auf der Erde die Stadt Jerusalem, resp. der Berg Sion, worauf ihre Königsburg stand, und der in derselben befindliche Tempel, speziell die Bundeslade, über der Erde die Sonne resp. der Himmel verstanden. Aber eben diese rein materiellen und todten Wohnstätten sind anerkannte Typen der geistigen und lebendigen Wohnstätten Gottes, der Kirche des N. B., ganz speziell aber Mariens, welche die Wohnstätte Gottes per exc. ist. Darum zielen jene Stellen im typischen Sinne auf Maria, und selbst davon abgesehen gilt alles, was von der Herrlichkeit und Heiligkeit der übrigen Wohnstätten Gottes gesagt wird, mit innerer Nothwendigkeit a fortiori und in höherer Weise von Maria; wir haben daher hier zugleich einen *sensus typicus* und *virtualis*.

1537 Der wichtigste und ganz hierhin gehörige Psalm ist Ps. 86: Fundamenta ejus in montibus sanctis; diligit Dominus portas Sion super omnia tabernacula Jacob. Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei . . . Numquid (= nonne) Sion dicit: homo et homo natus est in ea; fundavit tabernaculum suum Altissimus. Ergänzend gehören hierher Ps. 45, 5—6: Fluminis impetus laetificat civitatem Dei; sanctificavit tabernaculum suum Altissimus. Deus in medio ejus, non commovebitur; adjuvabit eam Deus mane diluculo. Ferner 131, 13 f.: Elegit Dominus Sion, elegit eam in habitationem sibi und 67, 16—17: *Mons Dei,* mons pinguis, mons coagulatus, mons, in quo beneplacitum est Deo habitare in eo; etenim Dominus habitabit in finem. Ebenso verwenden die VV. aus dem zweifellos typisch auf Christus und die Kirche gehenden Psalm 18 die Worte: In *sole* posuit tabernaculum suum, et ipse tanquam sponsus praecedens de thalamo suo (hebr. *soli* posuit — Deus — tabernaculum sc. in coelis, et ipse — sol — u. s. w., wo dann die Sonne selbst der Typus Christi ist); durch die Verbindung des tabernaculum mit dem thalamus, *ex* quo procedit sponsus erhält die Stelle eine spezielle typische Beziehung auf Maria und nach dem Hebr. noch mehr, weil dort auch deutlicher die Analogie mit der mulier amicta sole hervortritt.

1538 2. Wie das Hohelied im allegorischen Literalsinn die Vermählung Christi mit der Menschheit resp. mit der Kirche in ihrer Gesammtheit und in den einzelnen Seelen schildert: so ist ohne allen Zweifel in der hier auftretenden Braut speziell Maria mitverstanden. Und zwar ist sie in allen Ausdrücken, welche die Herrlichkeit der Braut und die Innigkeit ihrer Vereinigung mit dem königlichen Bräutigam ausdrücken, sogar an erster Stelle zu verstehen, weil in Maria die Vermählung der Menschheit resp. der Kirche mit Christus zuerst und zunächst, in der realsten und idealsten Weise vollzogen worden ist, und in ihr in höchst bedeutungsvoller Weise der vom Namen des Bräutigams (Salomo) abgeleitete Name der Braut: Sulamith, d. h. Friedensfürstin oder Friedebringerin sich erfüllt. Mit vollstem Rechte werden daher bes. die Schilderungen der Braut 1, 8—16; 2, 2. 10; 3, 6; im ganzen Cap. 4; 6, 3—9 auf Maria bezogen, ja die beiden ersten Stellen und 6, 9 lassen sich sogar füglich unmittelbar auf Maria allein beziehen. — In derselben Weise bezieht sich auf Maria die zweite Hälfte von Ps. 44, der als „canticum pro dilecto“ das Hohelied in nuce darstellt.

1539 Ueber die Einzelerklärung des Hohenliedes gehen die Ansichten bekanntlich in's Unendliche auseinander, und es kann nicht anders sein, so lange man nicht den Plan auf-

findet, der ohne Zweifel dem Ganzen zu Grunde liegen muß. In einigen allerdings nicht unwichtigen Punkten modificirt, scheint der von B. Schäfer entworfene Plan allen Anforderungen zu genügen, weil er einerseits der Idee des Hohenliedes vollkommen entspricht und andererseits sich nicht nur im Einzelnen leicht durchführen läßt, sondern auch auf manche Einzelheiten das hellste Licht wirft. Der Plan, wie wir ihn denken, geht dahin, daß die Vermählung Christi mit der menschlichen Natur nach genetischer Reihenfolge in vier Hauptheilen durch alle Stadien hindurchgeführt wird. In 1, 1—3 ist das Thema des Ganzen enthalten. I. Theil. Cap. 1, 4 bis Ende: Verlangen der Braut nach dem Bräutigam und erstes Begegnen und Verkehren. a) Verlangen und Sehnen der vorchristlichen Menschheit, also der zu erlösenden menschlichen Natur, insbes. des Volkes Israel nach Christus (1, 4—7); b) erstes Erscheinen des Bräutigams, Christus als Kind im Schooße und auf den Armen der Mutter, wobei die Braut ganz speziell in Maria repräsentirt ist und darum schon in vollkommenster Vereinigung mit dem Bräutigam auftritt (1, 8—2, 7); c) das öffentliche Auftreten Christi in seinem evangelischen Lehramte, worin er die Braut zur Hochzeit einladet (2, 8—17). — II. Theil. Cap. 3 u. 4 incl. 5, 1: Feierliche Vermählung Christi mit der Kirche, in welcher die Braut als Abbild des Bräutigams aus ihm hervorgeht. a) Verschwinden des Bräutigams — Christus in seinem Tode, und Wiedererscheinen — Christus in der Auferstehung (3, 1—5); b) Hervorgehen der Braut aus dem Opfer Christi als virgula fumi und Einführung in ihre königliche Herrlichkeit — Brautzug (3, 6—11); c) Schilderung der Herrlichkeit und Fruchtbarkeit der Kirche durch den Bräutigam (4, 1—5, 1). — III. Theil: Vermählung Christi mit den einzelnen Seelen. a) Wechselseitiges Suchen und Finden — Lob des Bräutigams durch die Braut (5, 2—6, 2); b) Schilderung der Gesammtheit der vermählten Seelen in ihrer Einheit und Abstufung, wobei Eine als die höchste Braut mit himmlischen Farben beschrieben wird — offenbar Maria (6, 3—9). — IV. Theil: Prüfung und Bewährung der vermählten Braut — zunächst der einzelnen Seelen, in gewissem Sinne auch der Kirche — und Besiegelung des Bundes (6, 10 — 8, 7). a) Versuchung der Braut durch einen feindlichen Buhlen (6, 10 — 7, 9); b) Abweisung des Versuchers, erneuter hingebender seliger Anschluß an den Bräutigam (7, 9 — 8, 4); c) Bestätigung ewiger und unwandelbarer Liebe von Seiten des Bräutigams unter Hinweis auf das Opfer, womit er die Braut sich erwirkt (8, 5—7). — Die noch folgenden Verse 8, 9—14 sind die dunkelsten im ganzen Liede; sie sind jedoch wahrscheinlich auf das Weltende zu beziehen: nämlich als Fürbitte der Kirche für die Synagoge, Ausweis der von ihr im Weinberge Christi erzielten Früchte und Auffahrt in den Himmel. — Im Einzelnen nach allen Seiten hin das Zutreffende und Bedeutungsvolle dieses Planes darzulegen, ist hier nicht der Ort. Ein Hauptmoment desselben ist, daß in Cap. 3, 6 die Kirche in der Gestalt der virgula fumi als Frucht des Opfers Christi aus Christus geboren (nach Schäfer wäre die Rauchsäule das Opfer selbst) und in Folge dessen nicht als ein erst später gereinigtes und verklärtes Wesen, sondern als die in ihrem Ursprunge und kraft ihres Ursprunges aus der Seite Christi reine, herrliche und himmlisch fruchtbare Mutter des Lebens erscheint, wie sie in der Sprache der VV. und der Definition des Conc. Vienn. (oben n. 1206) als aus dem Wasser und Blute der Seite Christi entsprungen dargestellt wird; und dasselbe Bild stellt dann die Kirche auch so recht als Frucht, Bild und Organ der Ausgießung der Salbe Christi, des hl. Geistes, dar.

Den obigen Plan vorausgesetzt, erhalten die wichtigsten der gewöhnlich für 1540
die Mariologie verwandten Stellen einen ganz bestimmten, auch wissenschaftlich geltend zu machenden Werth. Die Schilderung der Braut in Cap. 4 mit den wichtigen Worten (V. 7) *tota pulchra es et macula non est in te*, welche an die vom Libanon gerufene Braut gerichtet werden, sowie mit den herrlichen Bildern von dem verschlossenen Garten mit seinem paradiesischen Pflanzenwuchs und von der versiegelten Quelle mit ihren lebendigen Wassern, geht zwar direkt auf die Kirche, aber eben darum auch auf Maria als den Typus und die Wurzel der Kirche. Dagegen ist Maria unmittelbar vorgeführt in dem Zwiegespräch 1, 8 — 2, 7, und ist mithin die Stelle (2, 2) *Sicut lilium inter spinas*, sic amica mea inter filias streng persönlich auf sie zu beziehen. Ebenso ist in Cap. 6 bei der Schilderung der Gesammtheit der vermählten Seelen die über

alle hervorragende und von allen anderen bewunderte „Eine Taube“ direkt und persönlich auf Maria zu beziehen. Dieß ergibt sich auch daraus, daß die himmlischen und zugleich ihrer Natur nach auf ein Einzelwesen passenden Bilder, mit welchen diese Taube V. 9 gezeichnet wird, im Wesentlichen dieselben sind, wie die Apok. 12, 1 ff. verwandten Bilder, während die Gesammtheit der übrigen Seelen in V. 3 zwar mit parallelen, aber nur irdischen und zugleich förmlich ein Collektivum darstellenden Bildern (nach dem Hebr. schön wie Thirza — ein liebliches Dorf — prächtig wie Jerusalem, furchtbar wie eine Fahnenreihe) gezeichnet wird. In V. 9 ist die aurora consurgens der Grundzug und gleichsam das Bild des Wesens Mariens; die übrigen Bilder, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata (hebr. Fahnenreihe — dem Sinne nach im Anschluß an die übrigen Bilder und nach Analogie von Apok. 12, 1 das Heer des Himmels, die Sterne, welche das Weib umgeben) schließen sich daran an als Bilder der Attribute Mariens. Während diese Bilder hier in aufsteigender Reihenfolge nebeneinander gestellt sind, hat Johannes dieselben zu einem großartigen Gesammtbilde miteinander verwoben. — Vgl. B. Schäfer, Das Hohelied. Münster 1876; direkt für die mariologische Beziehung *Malou,* Immac. Conc. I. S. 294 ff.; *Passaglia,* De immac. conc. sect. 4 c. 1, wo die einschlägigen Aeußerungen der VV. vollständig aufgeführt sind.

1541 III. Endlich werden auf Maria in der kirchlichen Liturgie aus den Weisheitsbüchern diejenigen Stellen (Prov. 8, Sir. 24, Weish. 7; s. dieselben oben B. II n. 800 ff.) angewandt, welche den Ursprung und die Stellung, die Herrlichkeit und Wirksamkeit der persönlichen Weisheit schildern, inwiefern dieselben die Weisheit darstellen als den Anfang aller Wege Gottes und die Erstgeborene der gesammten Schöpfung Gottes, die kraft ihres ersten und höchsten Ursprungs aus Gott dessen vollkommenstes Bild und Gleichniß, Genossin und Gehülfin, also in eminenter Weise Tochter Gottes (d. h. Kind und Braut zugleich und das eine in der Form des anderen), und als solche der Welt gegenüber Königin aller Dinge und Mutter des Lebens und des Lichtes ist. Die Anwendung dieser Stellen auf Maria ist ein formelles Zeugniß dafür, daß die Kirche Maria als ein Abbild (oder Ektypus) der persönlichen Weisheit betrachtet, welches vermöge durchaus einziger Gemeinschaft mit dem Urbilde diesem so ähnlich ist, daß alle hier geschilderten Vorzüge des Urbildes in proportionaler Weise auch ihm zukommen; und so kann man mindestens auf Grund der Autorität der Kirche das aus der Accommodation unserer Stellen resultirende Bild der Vorzüge Mariens als berechtigt ansehen. Wie aber die Kirche nicht etwa bloß durch einen Vergleich der einzelnen Züge unserer Schilderung mit den anderweitig constatirten einzelnen Vorzügen Mariens deren thatsächliche Congruenz ermittelt, sondern ohne Zweifel aus der engen Verbindung Mariens mit der Person der Weisheit geschlossen hat, daß die Zeichnung proportional auch auf Maria passen müsse: so darf man auch mit Fug annehmen, daß die Beziehung der Stellen auf Maria als sensus consequens in der Intention des hl. Geistes gelegen habe. Jene Verbindung Mariens mit der Person der Weisheit besteht darin, daß Maria als aurora lucis sapientiae und mulier amicta sole gegenüber der Sapientia *incarnata* in ganz einziger Weise deren Sitz, Gefäß und Wohnstätte und zugleich deren Braut ist, und in dieser Eigenschaft mit derselben auf ähnliche Weise Ein Ganzes bildet wie Eva mit Adam. Wie nun Eva und Adam unter dem Gesichtspunkte des natürlichen Bildes und Gleichnisses Gottes gegenüber der sichtbaren Welt so zusammengehören, daß die Schilderung der Vorzüge des Mannes unter diesem Gesichts-

punkte naturgemäß das Weib in proportionaler Weise mitumfaßt, inwiefern dieses mit dem Manne und nächst dem Manne als dessen „Gleichniß" ebenfalls Gleichniß Gottes ist: so gilt das auch von dem Bilde und Gleichnisse Gottes in der Sapientia incarnata mit Bezug auf Maria. Und so wird ja in der That im Hohenliede, worin der Bräutigam unter dem Namen „Oleum effusum" (1, 2) auch formell nichts Anderes ist als die Sapientia incarnata, d. h. incarnatione effusa, die Braut geradezu als vollkommenstes Gleichniß des Bräutigams geschildert, großentheils sogar mit denselben Farben (öl- und duftreicher Garten und lebenspendender Wasserstrom), in welchen auch die Weisheit dargestellt wird (vgl. Hohel. 4, 10 ff. mit Sir. 24, 17 ff.).

Eine Schwierigkeit liegt nur darin, daß in unseren Stellen die Weis- 1542
heit nicht bloß als Sapientia incarnata, sondern vorherrschend in ihrem Sein und Wirken vor der Incarnation resp. in ihrem überweltlichen Ursprunge und Wesen geschildert wird. Aber daraus folgt nur, daß nicht die ganze Schilderung in allen ihren Theilen in gleicher Weise auf Maria sich anwenden läßt, und daß es bezüglich der erwähnten Züge der Schilderung für diese Anwendung noch einer weiteren Vermittlung und Normirung bedarf. Eine solche Vermittlung und Normirung ist aber dadurch gegeben, daß die der Sapientia an sich zukommenden Vorzüge proportional auch der Sapientia incarnata als solcher zukommen und in derselben sich reflektiren, und daß überdieß die Schilderung jener Vorzüge in den Weisheitsbüchern in einer Weise durchgeführt ist, welche die Uebertragung derselben auf die Sapientia incarnata als solche und weiterhin auf Maria ebenso nahe legen als möglich machen. Diese Schilderung ist nämlich so gehalten, daß sie die Weisheit bereits vor der Incarnation nicht formell in ihrem immergöttlichen, ewigen, gottgleichen Sein außer und über aller Beziehung zur Welt, sondern formell als eine von Gott nach außen ausgegangene, in aktueller Beziehung zur Welt stehende, außer und neben resp. auch unter Gott innerhalb der Welt existirende und wirkende Person darstellt, also in einer ähnlichen Stellung, wie die ist, welche die Weisheit als Sapientia incarnata einnimmt und welche proportionell auch einer geschaffenen Person zukommen kann. Und hier wieder faßt die Schilderung die Weisheit spezifisch in der Gestalt einer aus Gott hervorgegangenen weiblichen Person, d. h. einer solchen Person, welche kraft ihres Ausganges aus Gott und ihrer Verwandtschaft mit Gott ihm in ähnlicher Weise zur Seite steht, wie die Tochter dem Vater, und der Welt gegenüber einen ähnlichen Einfluß übt, wie die Mutter im Hause des Vaters — resp. als ein aus Gott hervorgegangenes ihm ähnliches Prinzip, welches Sitz, Gefäß und Organ Gottes ist für seine vollendende, belebende und erleuchtende Einwirkung auf die Welt. Dazu kommt im Wortsinne unserer Stellen (bes. Sir. 24 und Weish. 7), daß hier die Weisheit nicht ausschließlich die Sapientia genita in der Person des Logos vorstellt, sondern auch die Sapientia spirata in der Person des hl. Geistes unter dem gemeinschaftlichen Gesichtspunkte der Sapientia procedens et effusa ex Deo in creaturam (sc. ad vivificandam et illuminandam creaturam) umfaßt. Aus dieser Zusammenfassung ergibt sich einerseits, daß die Sapientia genita hier insbesondere auch darum unter dem Typus eines weiblichen Prinzips erscheint, weil dieselbe in die zunächst auf den hl. Geist (die Ruach oder Ne-

schamah Gottes) passenden Farben gekleidet wird. Andererseits ergibt sich daraus, daß auch die Beziehung der Stellen auf die Sapientia incarnata als solche naturgemäß sich nicht auf die Person Christi beschränkt, sondern zugleich auf eine weitere Person hinzielt, welche zu jener eine analoge Stellung einnimmt, wie der hl. Geist zur Person des Logos in der Gottheit.

1543 Wenn nun der Apostel Col. 1, 17 ff. die Schilderung unserer Stellen von den Vorzügen, welche der Weisheit vor der Incarnation zukommen, namentlich die Prädikate des Bildes Gottes und der Erstgeborenen der Schöpfung, durch welche, in welcher und auf welche Alles gemacht ist, erhalten und vollendet wird, als Prototyp der Herrlichkeit der Sapientia incarnata hinstellt; und wenn schon Sir. 24, 3 ff. das Wohnen und Wirken der Weisheit in der ersten Vollendung der sichtbaren Schöpfung in Gestalt eines die Erde bedeckenden befruchtenden Nebels und einer himmlischen Lichtquelle mit ihrem Wohnen und Wirken unter den Menschen in Gestalt eines duftreichen Gartens und einer segensreichen Wasserquelle in Parallele stellt: dann zeigt uns die hl. Schrift selbst den Weg, auf welchem man dazu gelangt, mit Recht und in rechter Weise den ganzen Inhalt unserer Stellen auf Maria zu übertragen. Sie zeigt uns das Recht, inwiefern die Herrlichkeit der persönlichen Weisheit wie an ihrer eigenen Menschheit, die durch hypostatische Union als sedes et sponsa mit ihr verbunden ist, so auch an der mütterlichen sedes et sponsa Sapientiae sich offenbaren muß. Sie zeigt uns die rechte Weise, indem sie uns lehrt, daß die Herrlichkeit der Weisheit zunächst der menschlichen Seele derselben insofern zukomme, als deren Ursprung aus Gott mit dem Heraustreten der Weisheit aus Gott in seiner Verwirklichung wie im ewigen Rathschlusse Gottes unauflöslich verbunden ist, als ferner jene Seele nach Würde und Rang und besonders in der Eigenschaft des Endziels der Anfang aller Wege Gottes ist, und als endlich das gestaltende, belebende und erleuchtende Wirken der Weisheit in der natürlichen Schöpfung sich in dem analogen Wirken der Seele Christi in der Ordnung der Gnade reflektirt.

1544 Endlich liegt aber auch der ganzen Schilderung der Weisheit in Sir. 24 ein historisches Anschauungsbild zu Grunde, welches ebenso als Symbol auf das in sich selbst unsichtbare Wohnen und Wirken der Weisheit in der Welt bei der Vollendung der Schöpfung zurückweist, als typisch auf das spätere sichtbare, leibhaftige Erscheinen der Weisheit in der Welt als Sapientia incarnata hinüberweist, nämlich das Bild der „Lichtwolke", der Schechinah oder Chabod Jehovah, in Verbindung mit dem Symbole der vom Himmel herabsteigenden Taube. Dieses Anschauungsbild aber, welches in der „caro" der Sapientia incarnata seine ganze plastische und lebendige Erfüllung findet, aber auch seinerseits deren übernatürliches, geistiges und himmlisches Wesen als Tochter Gottes und Mutter der Welt in wunderbarer Weise charakterisirt, umfaßt in seiner symbolisch-typischen Bedeutung von selbst und in der ungezwungensten Weise auch die leibliche Mutter der Sapientia incarnata, und zwar um so mehr, als gerade sie im Hohenliede mit den Namen der Morgenröthe und der Taube vorzüglich ausgezeichnet wird und sogar ihr Eigenname darauf hinweist.

1545 Vgl. hiezu Buch II. § 110, bes. n. 802 ff. Die Anwendung dieser Stellen auf Maria ist sehr alt und reicht über das Mittelalter in die patristische Zeit hinein, ist jedoch

unseres Wissens textuell nur in lateinischen Liturgien, bes. der römischen und der mozarabischen, üblich (vgl. *Pass.* sect. 4), während die griechischen Liturgien die Idee dieser Anwendung um so nachdrücklicher durch den sehr häufigen Gebrauch des Namens ἡ θεόπαις, das Gotteskind, vertreten, welcher dort ebenso typisch ist, wie der Name θεοτόκος. Bei den älteren VV. findet sich die Anwendung der Texte kaum irgendwo, wohl aber finden sich mehrfache Deutungen der betr. Stellen, welche deren Anwendbarkeit auf Maria in der oben dargelegten Weise begünstigen. Dahin gehört vor Allem die bekannte, von den Arianern mißdeutete Anschauung der vornicänischen VV., wonach das Hervorgehen, Geboren- und „Geschaffenwerden" der Weisheit aus Gott nicht abstrakt auf deren substanziellen Ursprung und ihr Sein in sich selbst resp. in Gott, sondern concret auf ein Hervortreten der Weisheit nach außen und ein Sein derselben neben, außer und in gewissem Sinne auch unter Gott inmitten der durch sie zu vollendenden Schöpfung Gottes bezogen, und so die Stellung der Weisheit von Anfang an als eine Mittelstellung zwischen Gott und der Schöpfung gefaßt wird. Wie nach dieser Anschauung die ewige Weisheit schon vom Beginne der Schöpfung an, namentlich aber als der zwischen Gott und der Welt vermittelnde Maleach Jehovah (s. B. II. n. 794 ff) und als die Sir. 24 im Volke Israel liturgisch fungirende Weisheit in einer Stellung auftrat, welche der Stellung der Sapientia incarnata ähnlich ist, dieselbe präformirte und einleitete und in derselben ihren vollendetsten Ausdruck erlangt (u. A. von *Hippol.* co. Noet. als die des παῖς τοῦ θεοῦ bezeichnet): so haben umgekehrt die nachnicänischen VV. gegenüber den Arianern namentlich das „Geschaffenwerden" der Weisheit direkt auf den hierin ausgesprochenen Ursprung der Sapientia incarnata als solcher bezogen und die Vorzeitlichkeit dieses Ursprunges durch die Ewigkeit des ihn begründenden und ihn mit dem Ausgange der ewigen Weisheit nach Außen verbindenden göttlichen Rathschlusses erklärt. (Vgl. über diese Anschauungen der VV. bes. *Athan.* or. 3 co. Arian., *Corn. a Lap.* zu Prov. 8, 23, *Thomassin* de Trin. c. 23.) Ueberdieß haben bekanntlich mehrere vornicänische VV. unter der Weisheit hier nicht den Logos, sondern den hl. Geist verstanden; da nun manche nachnicänische VV. den Ursprung und die Stellung Eva's spezifisch als Ektypus des hl. Geistes betrachten (Bd. III. n. 374): so gilt dieß a fortiori von der himmlischen Eva, auf welche *Joan. Dam.* die Anwendung ausdrücklich macht. Dazu kommt, daß bei den VV. aller Zeiten das Symbol der Sapientia, die „Lichtwolke", als ständiges symbolisches oder vielmehr typisches Bild Mariens gilt.

Um im Sinne dieser Lehren der VV. die Anwendbarkeit unserer Stellen auf Maria 1546
näher zu beleuchten und zugleich das früher B. II. n. 799 ff. über den Sinn dieser Stellen Gesagte zu ergänzen, gehen wir etwas näher auf die wunderbar schöne und sinnreiche Bedeutung dieser Stellen ein. — Wenn hier die Weisheit unter den Namen Logos und Sohn Gottes geschildert würde, und demgemäß in ihrer Gleichheit mit dem Vater und in scharfem Unterschiede vom hl. Geiste als dessen Prinzip, sowie formell in ihrer ewigen Existenz bei und in dem Vater, mithin auch in derselben Form, wie der Vater, nach außen wirkend, d. h. schlechthin als erstes Prinzip die Dinge von sich ausgehen lassend oder durch ihren Machtspruch dieselben aus dem Nichts in's Dasein rufend: dann würde die Anwendung auf Maria entweder gar nicht oder doch nur in sehr künstlicher Weise möglich sein. Diese Vorstellung von der zweiten Person der Gottheit ist in unseren Stellen selbstverständlich nicht, wie die Arianer wollten, geläugnet, im Gegentheil ist sie darin evident eingeschlossen. Aber man würde das ganze Colorit der Stellen verwischen, wenn man diese Vorstellung als den formellen Sinn derselben ausgeben wollte. Der formelle Sinn ist vielmehr eben der, welchen die vornicänischen VV. den Stellen zugeschrieben haben, was wir nach eingehenderem Studium jetzt bestimmter anerkennen müssen als früher.

So wird zunächst Prov. 8 der Ursprung der Weisheit nicht formell als ein innerer 1547
Ursprung aus und in der Substanz Gottes von Ewigkeit her im gänzlichen Gegensatz zum Ursprunge der in der Zeit aus Nichts in's Dasein gerufenen außergöttlichen Wesen dargestellt, vielmehr mit dem letzteren unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte eines Ausganges aus der Kraft Gottes nach außen zusammengefaßt und von dem Ursprunge der übrigen Wesen dadurch unterschieden, daß er unter den Ausgängen aus Gott (denn die viae Domini sind eben das, was die VV. πρόοδοι, die TT. processiones ex Deo nennen) der schlechthin erste (tempore, dignitate, et causa) ist und alle

übrigen Ausgänge bedingt und vermittelt. Das Hervorbringen der Weisheit ist daher als ein Hervorbringen, näher als ein Hinaussetzen aus dem Geiste des Hervorbringenden, nach Außen gedacht und wird in diesem Sinne durch die hier, wie sonst im A. Test. oft, als formell gleichbedeutend gebrauchten Ausdrücke creare = procreare, condere = fundare resp. constituere, und parere charakterisirt, so daß dem principium viarum Dei in Sir. 24 der Ausdruck πρωτοτόκος πάσης κτίσεως, d. h. Erstgeborene unter allem, was von Gott nach Außen hervorgebracht worden, entspricht. Es muß nämlich wohl beachtet werden, daß hier die Weisheit selbst es ist, die zu den Menschen von sich redet, um denselben die Stellung zu erklären, welche sie ihnen gegenüber aktuell einnimmt, nicht um abstrakt ihre Wesenheit darzustellen; darum will sie auch nicht aus ihrer Wesenheit ihre Stellung als eine berechtigte nachweisen, sondern führt ihr Dasein in dieser Stellung auf eine entsprechende göttliche Aktion zurück, welche in concreto und per modum unius zugleich den Ursprung und die aktuelle Stellung ihrer Person begründet, wie auch bei einem Menschen das Geborenwerden in concreto das nach Außen Hervortreten und das von Innen dem Wesen nach Gezeugtwerden umfaßt[1]. Demgemäß entspricht die Stellung der Weisheit der des λόγος προφορικός im Gegensatz zu der des λόγος ἐνδιάθετος, inwiefern jener aus Gott nach außen geboren worden, genauer der Stellung einer von Gott aus sich herausgesetzten ihm ähnlichen Gehülfin (eines adjutorium simile sibi; Gen. 2, 18), die kraft ihres eigenthümlichen Ausganges aus Gott dazu befähigt und berufen ist, die Einwirkung des Schöpfers auf die Gestaltung und Ordnung der Welt zu vermitteln, resp. durch die ihr vom Schöpfer mitgetheilte Kraft den Dingen diejenige Vollkommenheit des Seins und des Lebens zu spenden, welche dieselben vermöge des schöpferischen Rathschlusses erhalten sollen. Es ist also eine Mittelstellung zwischen Gott und der Creatur, worin die Weisheit nicht bloß irgendwie außer Gott seiend und wirkend erscheint (wie unter dem Namen des nach Außen gesandten Sohnes Gottes), sondern speziell in der Weise, welche dem Sein und Wirken der Mutter entspricht, inwiefern nämlich die Mutter in der Erfüllung ihrer spezifischen Aufgabe, der Ordnung des Hauswesens, der Pflege und Leitung der Hausgenossen und insbesondere der Hegung der Kinder, als Hauptglied des Hauses auftritt und insbesondere mit und unter den Kindern Kind wird. In solcher Stellung aber muß die Weisheit auch hinsichtlich ihres Ursprunges nicht als Sohn, sondern als Kind, genauer als Tochter Gottes gedacht werden. In dieser Eigenschaft wird sie in der That in unserer Stelle sehr schön geschildert, so zwar, daß ihr liebreiches Wohnen und Verkehren unter den Menschen als Fortsetzung und Krönung derjenigen Wirksamkeit erscheint, in welcher sie ursprünglich mit Gott den κόσμος gebaut hat und denselben fortwährend vor Gott spielend, d. h. leicht und lieblich, leitet und regiert.

1548 Tiefer und reicher wird dann diese Gedankenreihe ausgeführt Sir. 24. Hier wird der Ursprung der Weisheit als ein Hervorgehen nach Außen aus dem Munde Gottes bezeichnet, aber nicht in der Form des Wortes, sondern in der Form der Spiration oder Aushauchung, resp. der Exhalation oder Ausströmung des Odems Gottes nach Außen. Hier nimmt daher das Hervorgehen nach Außen den Charakter des ἐκπορεύεσθαι, näher der Einhauchung und Eingießung in ein äußeres Subjekt an; dem Inhalte nach aber ist dasselbe gemäß der Darstellung des ganzen Capitels und mit Rücksicht auf Weish. 7, 25 zugleich als Ausströmung von „vapor" und Duft, von Wasser und Oel, sowie von Glanz und Licht zu denken. Unmittelbar und zunächst ist dabei an die Ausströmung des vapor virtutis und des splendor lucis aeternae (Weish. a. a. O.) gedacht, weil sofort die Weisheit mit Anspielung auf Gen. 1, 3 und 2, 6 als nichtversiegende Lichtquelle vom Himmel und als die Erde bedeckender und befruchtender Nebel in der sichtbaren Schöpfung wirksam auftritt. In dieser Doppelgestalt war sodann auch die Weisheit dargestellt in der leuchtenden Wolke, in welcher als „ihrem Zelte" (V. 12) sie als Maleach Jehovah auf Erden im Volke Israel sich festsetzte, um, wie sie von Anfang an in der Welt gewohnt und gewirkt, so fortan für immer hier zu wohnen und zu wirken — priesterlich in „der heiligen Wohnung" und königlich auf dem

---

[1] Streng genommen steht gar nichts im Wege, im Gegentheil ist es ganz sinngemäß, daß hier die Weisheit selbst auch creatura = κτίσις, Schöpfung genannt wird. Wir sind zwar gewöhnt, creatura im Sinne von res creata = κτίσμα zu verstehen. Aber das ist nicht der ursprüngliche und formelle Sinn des Wortes. Vgl. oben n. 840.

Berge Sion (V. 14 f.). Zwar ist an dieser Stelle die Schechinah nicht ausdrücklich erwähnt, aber der Zusammenhang ermöglicht und erfordert die Anspielung auf dieselbe. Insbesondere leitet dann auch dieses Bild zu dem Inhalte der folgenden Verse über und bestimmt deren Sinn dahin, daß die Weisheit vermittelst ihrer Einpflanzung oder Hineingründung (analog der Einpflanzung der Seele in den Leib gedacht) in das Volk Gottes sich selbst in oder auf der Erde zu einer duftigen paradiesischen Pflanzung und zu einer Quelle lichter Wasser gestaltet habe, wie sie bei der Schöpfung, über der Erde schwebend, als „nebula irrigans universam faciem terrae" die Erde mit Pflanzen befruchtet und als Odem Gottes das Sonnenlicht über die Erde ausgegossen hatte. So erscheint unter diesem Bilde die Weisheit sehr sinnig als ein kraft seines Ausganges aus Gott ihm von Natur verwandtes und ähnliches geistiges Wesen, welches zugleich Bild und Gleichniß, Wohnung und Organ Gottes ist für die Befruchtung, Belebung und Erleuchtung der Welt, und letzterer gegenüber als ein von Gott und aus Gott über sie ausgegossenes himmlisches Prinzip des Lebens und des Lichtes auftritt. So wird die Stellung der Weisheit zu Gott als Tochter und zur Welt als Mutter in schönster Weise beleuchtet, besonders wenn man in Erwägung zieht, daß dem Bilde der Lichtwolke, mit Rücksicht auf Gen. 1, 2, wo „die Ruach Elohim" als Prinzip des Lichtes und des Lebens über den Wassern „brütend ruhte", und auf die Harmonie der beiden neutestamentlichen Offenbarungen der Trinität am Jordan und auf dem Tabor, auch das Bild der aus Gott hervorgehenden und zwischen Gott und der Erde schwebenden lichten Taube entspricht. Beide sinnliche Bilder zusammen genommen reflektiren dann ihrerseits wieder die metaphysische Analogie der hier geschilderten Mittelstellung der Weisheit zwischen Gott als ihrem Prinzip und der Welt als dem Substrate ihrer Wirksamkeit, nämlich der Stellung der Seele (Nephesch), genauer der Geistseele (Neschamah) im Menschen, welche in ihrer Funktion als Lebensprinzip des Leibes gegenüber dem Geiste (d. h. der geistigen Wesenheit ihrer selbst an sich), als eine aus ihm entspringende Kraft oder ein von ihm aus über den Leib sich verbreitender Odem, dessen Tochter, gegenüber dem Leibe aber als immanentes Prinzip seiner Gestaltung und seines Lebens dessen Mutter ist[1]. In der That ist ja auch die Geistseele im Menschen, auf welche in dieser Eigenschaft das Bild der Lichtwolke vorzüglich paßt (denn die nicht geistigen Lebensprinzipien entsprechen bloß der Wolke), in ganz besonderer Weise Wirkung und Reflex der wirksamen Einwohnung der „Weisheit" Gottes in der Welt, so daß sie im Gegensatze zu allen übrigen geschöpflichen Lebensprinzipien ganz speziell durch Einhauchung des Odems Gottes zu Stande kommt, selbst in ihrer Weise Odem Gottes ist und darauf hin als Tochter Gottes gegenüber der sichtbaren Welt deren geborene Königin ist. — Es liegt auf der Hand, daß diese in Sir. 24 und Weish. 7 gegebene Schilderung der Form nach ebenso vorwiegend auf den hl. Geist paßt, resp. dessen Eigenthümlichkeiten reflektirt, wie Prov. 8 auf den Logos. Gleichwohl ist der Logos von dieser Schilderung keineswegs ausgeschlossen, im Gegentheil das direkte Subjekt derselben, so jedoch, daß er sowohl bez. seines inneren Ursprunges aus und in Gott durch rein geistige Emanation, wie bez. seiner Ausgießung nach Außen, welche durch den hl. Geist vermittelt (Sir. 1, 9 f.: creavit illam in Spiritu Sancto . . . et effudit illam super omnia opera sua), in welcher dieser mit ausgegossen wird, und worin er selbst mit diesem als eine von Gott ausströmende Kraft des Lebens und des Lichtes erscheint, in der Gestalt des hl. Geistes auftritt. Demnach geht auch das Sir. 24 von der Weisheit Gesagte, in seiner virtuellen resp. typischen Anwendung auf die Sapientia incarnata als solche, zwar direkt auf Christus, aber indirekt und mittelbar zugleich auf Maria als die lebendige Sedes und Sponsa Sapientiae.

Während die Lichtwolke als Symbol der persönlichen Weisheit in sich selbst nur 1549
Bild der Herrlichkeit und Kraft des in sich einfachen Wesens der Weisheit ist und so auch dort, wo sie als die Bundeslade überschattend und auf der Erde Wurzel fassend vorgeführt

---

[1] Der Mißbrauch, resp. das Mißverständniß dieser durchaus dem Geiste der hl. Schrift entsprechenden Analogie in der Lehre der heidnischen Philosophen von der Weltseele ist kein Grund, ihre tiefe Wahrheit zu läugnen oder zu ignoriren. Selbst in der verzerrten Gestalt, wie die Weltseele bei den Pythagoräern und Platonikern auftritt, spiegelt sie noch die erhabene Lehre der heiligen Philosophie von der Weisheit in sich wieder und bildet das Beste, Schönste und Fruchtbarste, was die genannten beiden Schulen geboten haben.

wird, nur Typus der mit der Menschheit sich vereinigenden Gottheit ist (s. oben n. 139 und n. 1463): so steht doch nichts im Wege, im Gegentheil ist es ganz naturgemäß und allgemein anerkannt, daß die Lichtwolke als zusammengesetztes Wesen, resp. als Sitz, Kleid und Organ der Weisheit, Typus des zusammengesetzten Wesens der Sapientia incarnata, resp. der caro selbst ist. In beiden Fällen repräsentirt die Wolke die Menschheit oder die „caro", das der Wolke einwohnende Licht aber die Gottheit oder den „spiritus", und demgemäß die Lichtwolke das Compositum Christi, inwiefern er Gottmensch oder σὰρξ θεωθεῖσα ist. Inwiefern jedoch die Wolke in ihrem ätherischen Charakter dem Lichte selbst verwandt und die unmittelbare Trägerin des Lichtes ist, repräsentirt sie, namentlich als Odem Gottes gedacht, zunächst die Seele der caro Christi, besonders als durch denselben Akt aus Gott hervorgegangen, durch welchen das göttliche Licht in sie ausgegossen worden. Aber selbst dann, wenn die Wolke, als aus materiellen irdischen Stoffen gebildet, direkt zum Typus der caro Christi nach ihrer materiellen Seite genommen wird: charakterisirt dieser Typus die caro Christi nicht als eine gewöhnliche caro, sondern als eine durch himmlische Kraft gebildete, in ihrem Ursprunge über den natürlichen irdischen Zustand erhobene und vergeistigte und mit dem göttlichen „Geiste" geeinigte caro. Denn die Wolke ist eben ein Gebilde, welches durch die Kraft des Lichtes selbst aus dem Wasser gestaltet, in Luftgestalt über die Erde erhoben und in seinem Entstehen selbst zur Trägerin des Lichtes gemacht wird. Auf diese Weise stellt der Typus der Lichtwolke alles das dar, was oben § 241 b über die andere symbolische Bezeichnung des Menschen Christus in seiner Eigenschaft als Kind Gottes, nämlich „Agnus Dei", gesagt wurde. Alles dieses aber findet, wie später im Einzelnen gezeigt wird, proportionell auch auf Maria als Sedes Sapientiae Anwendung, wie denn auch die VV. und die orientalischen Liturgien die Analogie ihrer Gotteskindschaft mit der Gotteskindschaft Christi oft dadurch ausdrücken, daß sie Maria die Agna Dei nennen. In der Regel indeß wird Maria zur Charakteristik ihrer Gotteskindschaft mit dem der Lichtwolke enger verwandten Symbole der vom Himmel herabsteigenden Taube bezeichnet, wodurch ein doppelter Vortheil erzielt wird. Einerseits nämlich wird dadurch die Gotteskindschaft Mariens von der des Lammes Gottes so geschieden, daß sie zwar in ihrer Art ebenso einzig erscheint wie die letztere, aber doch wesentlich davon verschieden ist und namentlich nicht eine Zeugung aus Gott im strengen Sinne dieses Wortes einschließt. Andererseits aber wird dadurch die Mutterschaft Mariens als eine solche charakterisirt, welche das vollkommenste Abbild und Organ der mütterlichen Funktion der göttlichen Weisheit und speziell des hl. Geistes ist.

1550 4. Endlich werden aus dem A. Test. eine große Anzahl von Typen zur Illustration unserer Lehre verwandt. Dieselben sind fast sämmtlich schon seit dem vierten Jahrh. bei den hh. VV. fixirt und von da an allgemein und beharrlich in Gebrauch geblieben. Zunächst haben diese Typen im Allgemeinen den Werth heiliger Sinnbilder und als solche die Bedeutung eines Zeugnisses für die Anschauung derjenigen, welche ihnen die Beziehung auf Maria beilegen. Die wichtigsten indeß lassen sich unter Voraussetzung des allgemeinen vorbereitenden Charakters der alttestamentlichen göttlichen Anstalten und Offenbarungen auch mehr oder minder deutlich als eigentliche Typen, d. h. vom hl. Geiste selbst intendirte Vorbilder, betrachten und sind als solche erkennbar theils aus ihrem nahen Zusammenhange mit den Prophezeihungen, theils aus ihrer offenbaren Aehnlichkeit mit dem Antitypus. Die sichersten unter diesen Gesichtspunkten und zugleich die bedeutungsvollsten sind Eva und das Paradies, die Arche Noe's und die Taube mit dem Oelzweige, der brennende Dornbusch und das Vließ Gedeons, die Bundeslade und der Thron Salomons, endlich Esther und Judith.

1551 Eine Auswahl der Typen s. in der Bulle Ineffabilis. Die meisten sind zusammengestellt von *Joh. Dam.* oder vielmehr *Theodor Studita* or. 2 de nat. Virg. Das pa=

tristische Material zu den Typen s. bei *Passaglia* l. c. sect. 3. — Die Typik Eva's ergibt sich aus dem Protoevangelium, vgl. mit Röm. 5, 13, wo Adam als Typus Christi eingeführt wird, und ist schon von *Justin.*, *Iren.* und *Tertull.* an theologisch geltend gemacht (s. unten § 283). Wie Adam (oben n. 76), ist auch Eva typisch theils als positives oder gerades Bild in ihrer Einheit und Gemeinschaft mit Adam und ihren eigenthümlichen Vorzügen sowohl vor dem Falle (in ihrer übernatürlichen Reinheit und Jungfräulichkeit) als nach dem Falle (in ihrer Stellung als mater viventium oder als Vermittlerin des natürlichen Lebens für die ganze Menschheit), theils als negatives oder umgekehrtes Bild in ihrem Falle und den verderblichen Wirkungen desselben. Mit Rücksicht darauf, daß der neue Adam „als Same des Weibes" aus dem Weibe gebildet werden, im Weibe wohnen und aus ihr geboren werden sollte, ergänzen die VV. den Typus Eva's durch das Bild der noch nicht entweihten und verfluchten Erde, woraus der erste Adam von Gott selbst gebildet worden, und des von Gott selbst gepflanzten Paradieses, welches dem ersten Adam von Gott als Wohnstätte angewiesen worden (*Pass.* l. c. sect. 3 c. 3 a. 1). Und wiederum, weil der neue Adam selbst im Gegensatz zum ersten durch den Baum des Lebens, resp. durch die Frucht desselben, vorgebildet wurde: hat Maria ihren Typus in dem nach Gen. 2, 5 damals noch nicht durch Regen und menschliche Arbeit (resp. natürlichen Samen), sondern bloß durch den aus den Urwassern gebildeten Nebel befruchteten Acker des Paradieses, in welchen Christus als Lebensbaum von Gott gepflanzt worden, oder auch in diesem Baume selbst, inwiefern sie Christum als die lebenspendende Frucht tragen sollte. Der Gebrauch des Bildes von der frisch geschaffenen, allein der Hand und dem Odem Gottes unterworfenen Erde, woraus Adam resp. der Lebensbaum gebildet worden, ist in der Tradition ebenso alt wie die Typik Eva's; es findet sich abgesehen von der epist. presb. Achajae bei *Iren.* 3, 21 und *Tert.* de carne Christi c. 17 und später sehr oft (*Pass.* l. c. art. 2, v. Lehner S. 31 ff.). Wie endlich Christus als himmlisches Prinzip des himmlischen Lebens der Menschheit in der ersten Schöpfung durch die Sonne als Lichtquelle vorgebildet wurde: so Maria durch das der Offenbarung der Sonne vorausgegangene morgenröthliche Licht, resp. durch den Mond als die zweite von der Sonne ihr Licht empfangende Himmelsleuchte, oder endlich durch den Himmel als den Sitz der Sonne (*Pass.* l. c. a. 4). — Als Gegenbild der sündigen Eva, nämlich als Werkzeug des erlösenden Sieges über die Feinde Gottes, wird Maria deutlich vorgebildet durch die alttestamentlichen Frauen, welche zu verschiedenen Zeiten hervorragenden Antheil an der Befreiung Israels hatten, insbes. durch Esther und Judith. Denn wenn alle Siege über die zeitlichen Feinde des Volkes Gottes die geistigen Siege Christi vorbildeten, und an den letzteren Maria ihren hervorragenden Antheil hat: so müssen diese eigens hervorgehobenen sieghaften Retterinnen des Volkes Gottes eine ganz besondere Beziehung auf Maria haben, welche als Genossin Christi in Kampf und Sieg vorausgesagt war; und in der That finden sich in beiden Bildern, die sich wechselseitig ergänzen, die reichsten und sinnigsten Anspielungen auf die Vorzüge Mariens. — Dieser Stellung Mariens entsprechend ergibt sich auch naturgemäß der Typus der Arche Noe's, inwiefern diese, über die Wogen der Sündfluth erhoben, die in sie aufgenommenen Menschen rettete resp. aus ihrem Schooße den Samen der neuen Bevölkerung der Erde hervorgehen ließ. Desgleichen der Typus der Taube mit dem Oelzweige, welche den aus der Sündfluth übrig gebliebenen Menschen die Befreiung der Erde vom Fluche der Sünde und den erneuerten Segen derselben ankündigte; sehr sinnig erscheint hier der Weibessame des Protoevangeliums repräsentirt in dem „filius olei" als dem Symbole des Sprossen Gottes, der durch das jungfräuliche Weib der Welt geschenkt werden soll.

Die Arche Noe's leitet über zur Typik der Bundeslade, welche evident ebenso 1552
ein Vorbild Mariens wie der Menschheit Christi ist, in Bezug sowohl auf ihre ganz einzige Verbindung mit Gott als auf die daraus hervorgehende mittlerische Stellung zwischen Gott und den Menschen, und welche deßhalb ebenso für Maria den Typus Eva's, wie für Christus den Typus Adams ergänzt und fortbildet. Jene Verbindung mit Gott sehen die VV. vorgebildet in dem Charakter der Bundeslade als heiliger Altar und Thron Gottes, in der Investirung derselben mit der Herrlichkeit des Herrn, in dem Einschlusse der Gesetztafeln und des Manna's als der Repräsentanten der göttlichen Wahrheit und Gnade, sowie der Ruthe Aarons als des Symbols des Priestertbums; ebenso deuten sie die ihrer

hohen Würde entsprechende Construction der Bundeslade aus unverweslichem, von Innen und von Außen mit Gold überzogenem Holze auf die gänzliche Unversehrtheit und die Gnadenfülle Mariens. Sehr oft fassen sie auch direkt den Deckel der Bundeslade, den Gnadenthron (Kapporeth, propitiatorium) als Typus Mariens auf, obgleich derselbe mehr Typus Christi ist. Um so mehr passen aber auf Maria das Bild der in der Bundeslade enthaltenen, das Manna bergenden goldenen Urne und des die Bundeslade selbst einschließenden Allerheiligsten der Stiftshütte, resp. das Bild der Stiftshütte selbst in ihrer Eigenschaft als „heilige Wohnung“ oder „königlicher Palast Gottes“, als „Zelt des Zeugnisses“ und „Ort der Zusammenkunft mit Gott“; ferner die Bilder der im Tempel, bes. im Heiligen, befindlichen kostbaren heiligen Geräthe oder Gefäße, insbesondere des goldenen Rauchopferaltars resp. des goldenen Rauchfasses, des siebenarmigen Leuchters und des Schaubrodtisches, wo dann Christus als der wesenhaft vom Feuer, Lichte und Leben der Gottheit erfüllte Inhalt des Gefäßes, resp. als der von demselben getragene Gegenstand gedacht wird, namentlich als das geistige Rauchopfer resp. „die glühende Kohle“, als die Lampe des ewigen Lichtes und das Brod des ewigen Lebens (s. *Pass.* l. c., bes. cap. 2 art. 2). Hierhin gehört auch die in der Tempelvision Ezechiels (43—44) beschriebene *porta orientalis*, durch welche die Herrlichkeit des Herrn in den Tempel einzog und welche deßhalb für jeden Menschen geschlossen bleiben sollte. — In Verbindung mit der Bundeslade und dem Bundeszelte als dem Orte der Zusammenkunft ergibt sich von selbst die Typik früherer Zeichen oder Mittel der Herabkunft Gottes zu den Menschen, insbes. der Himmelsleiter Jakobs (Gen. 28), sowie der Worte: Quam terribilis est locus iste; vere non est hic aliud nisi domus Dei et porta coeli; der „heiligen Erde“, auf welcher Gott dem Moses im brennenden Dornbusche erschien, sowie dieses Busches selbst (Exod. 3, 2); endlich der heiligen Berge, sowohl der Berge des Südens, Sinai, Seir und Pharan, auf denen Gott sich dem ganzen Volke offenbarte (Deuteron. 33, 2 und Habakuk 3, 3), als „des Berges des Herrn“ in Jerusalem, nämlich Sions — etymol. von צָחָה, canduit, sole collustratus fuit, exsiccatus est — also = sonniger Berg, der zugleich Typus des Himmels als des Thrones Gottes ist (für diese Typik spricht bes. Ps. 2, 2 vgl. mit Ps. 67; s. *Greg. M.* in I Reg. 1 n. 5). — Verwandt mit den Typen des Heiligthums sind die der königlichen Herrlichkeit Davids und Salomons, welche theilweise sogar, wie der Berg Sion und die Stadt Jerusalem, mit den ersteren zusammenfallen. Besonders gehört hierhin der ganz aus Elfenbein und Gold bestehende Thron Salomons (3 Kön. 10, 18 ff.). Kraft auffallender Aehnlichkeit rechtfertigen sich die vielgebrauchten Wundertypen der Blüthen und Früchte tragenden Ruthe Arons (Num. 17), des vom himmlischen Thau benetzten Vließes des Gedeon und der kleinen Wolke, die Elias aus dem Meere aufsteigen sah und aus welcher sich der ersehnte Regen entwickelte (3 Kön. 18, 44). Bei manchen anderen Bildern, die vielfach gebraucht werden, liegt der eigentlich typische Charakter ferner. Dahin gehören die steinernen Tafeln des Gesetzes, das versiegelte Buch bei Isaias, die Sonnenuhr des Ezechias, die leichte Wolke, auf welcher Gott nach Aegypten zog (Isaias 19, 1) u. s. w. Der letztgenannte Typus, der sehr häufig angewandt wird, erhält übrigens einen festeren Charakter dadurch, daß die Wolke, namentlich die leuchtende Wolke, überhaupt eines der naturgemäßesten und in mannigfacher Form wiederkehrenden Bilder ist; dahin gehört die Morgenröthe, die leuchtende Wolke oder „die Herrlichkeit Gottes“, in welcher der Engel Israel aus Aegypten durch die Wüste führte und die später die Bundeslade bedeckte (vielleicht spielt Isaias a. a. O. hierauf an), die regenspendende Wolke des Elias. Vgl. Maracci, Polyanth. s. v. nubecula und nubes.

1553 IV. An die Schriftlehre über die Vorzüge und die Stellung Mariens schließt sich die kirchliche Ueberlieferung in der Weise an, daß Alles, was in letzterer dogmatischer Natur und von prinzipieller Bedeutung ist oder zur eigentlichen Lehrtradition gehört, als nähere Erklärung und Bestimmung der ersteren angesehen werden kann, d. h.: alles dieses läßt sich entweder exegetisch oder durch theologische Consequenz aus der Schriftlehre entwickeln, namentlich mit Hülfe der Idee der ewigen und vollkommensten Jungfräulichkeit Mariens, welche die Kirche stets mit dem

Ausdruck des apostolischen Symbolums natus ex Maria Virgine verbunden hat. Insbesondere stehen in einer solchen Beziehung zur Schriftlehre auch drei wichtige thatsächliche Momente im Leben Mariens — die Unbeflecktheit ihrer Empfängniß, die stete Freiheit von aller persönlichen Sünde und die Freiheit von der Verwesung resp. die Aufnahme ihres Leibes in den Himmel — von welchen die hl. Schrift ausdrücklich nichts sagt und welche eben darum in späterer Zeit mehr oder weniger Gegenstand der Controverse geworden sind. Denn es sind dieß keine nackten Thatsachen, welche, wie analoge Vorgänge im Leben anderer Heiligen es sein würden, nur durch einen bestimmten thatsächlichen Bericht erkannt werden könnten, sondern Thatsachen von hoher prinzipieller Bedeutung, die darum auch in der symbol- und schriftmäßigen Idee von der Würde, Stellung und Ausstattung Mariens eingeschlossen sind; bei den beiden erstgenannten Thatsachen ist dieß jetzt anerkannt, bei der letztgenannten wird es jedoch noch vielfach übersehen. Was außer diesen drei Punkten etwa noch neben der hl. Schrift über die näheren Umstände des Vorlebens Mariens oder ihres Ablebens berichtet wird, gehört auch nicht zur kirchlichen Lehrtradition und ist überhaupt zum großen Theil sehr problematischer Natur. Gegenüber den ausführlicheren Berichten dieser Art, die mit dem Anspruch auftraten, eine historische Ergänzung der Evangelien in Bezug auf Maria zu bieten, hat der apostolische Stuhl sich von Anfang an abwehrend verhalten, während allerdings manche griechische VV. und seit dem M.-A. auch manche lateinische TT. einen größeren Theil des Inhaltes dieser Berichte als historisch berechtigt gelten ließen.

Was oben über die Lehrtradition gesagt wurde, wird bei der Darstellung der einzelnen 1554
Lehrpunkte nachgewiesen werden. — Die ausführlichen Berichte über das Vorleben Mariens, welche unter den Namen verschiedener Apostel verbreitet waren, so wie das dem Melito von Sardes zugeschriebene Buch über das Ableben Mariens (de transitu Mariae Virginis) wurden theils schon von Papst Innocenz I., und sämmtlich von Gelasius I. nicht bloß als unzuverlässig, sondern als verwerflich erklärt. *Innoc.* I. ep. ad Exsuper. nach Aufzählung der canonischen Bücher: Caetera autem, quae vel sub nomine Matthaei vel Jacobi minoris . . . scripta sunt vel sub nomine Thomae, non solum *repudianda,* sed etiam noveris esse *damnanda. Gelas.* decr. de canon. script.: Caetera, quae vel ab haereticis sive schismaticis conscripta sunt, nullatenus recipit catholica et apostolica ecclesia. E quibus pauca, quae ad memoriam venerunt et a catholicis vitanda sunt, credidimus esse subdenda; alsdann folgen u. A. die sämmtlichen „Evangelien" resp. Erzählungen über das Vorleben Mariens und das Buch de transitu. Nicht alle diese Apokryphen sind indeß gleich verwerflich, und ebenso ist nicht alles, was darin enthalten, ganz unglaublich. Das sogenannte Protoevangelium *Jacobi* (die nähere Bezeichnung dieses Jacobus als Apostolus oder frater Domini, die in vielen Handschriften fehlt, ist wohl spätere Zuthat), schon vor Origenes existirend und selbst von neuesten Kritikern bis in's erste Jahrhundert oder den Anfang des zweiten zurückdatirt, hatte in seiner ursprünglichen Gestalt im Grunde eine orthodoxe gegen Ebioniten und Doketen gerichtete Tendenz, und genoß in der griech. Kirche, wenigstens als achtbare Legende, zeitweise ein solches Ansehen, daß es selbst in den Kirchen vorgelesen wurde; es ist auch wohl anzunehmen, daß es nur legendarische Ausschmückung wirklicher geschichtlicher Daten ist, die der Verfasser aus guter Quelle schöpfen konnte. Aehnlich ist zu urtheilen über den Werth eines materiell mit dem Protoevang. Jac. verwandten, aber viel jüngeren (etwa aus dem fünften Jahrhundert stammenden) Liber de nativitate S. Mariae, welcher sich als von St. Hieronymus aus der hebr. Urschrift des Apostels Matthäus übersetzt ausgibt. Diese Schrift ist nämlich geradezu darauf angelegt, das von dem Manichäer Seleucus (resp. Leukus, der bei *Innoc.* und *Gel.* als ein Haupt-

fälscher namhaft gemacht wird) in häretischem Sinne verfaßte Evangelium *Matthaei* de ortu b. Mariae Virginis et infantia Salvatoris zu verdrängen und unschädlich zu machen (abgedr. in append. opp. S. Hieron.). Da dieselbe wegen ihrer ausgesprochenen anti-häretischen Tendenz nicht als durch Gelasius verurtheilt erscheinen mochte und überdieß durch den erschlichenen Namen des hl. Hieronymus empfohlen wurde: so ist sie im M.-A. namentlich durch die Aufnahme in das Speculum hist. des Vinc. Bellov. und in die Legenda aurea des Jacob. a Voragine viel in Gebrauch gekommen und hat so bei den Lateinern eine ähnliche Bedeutung erlangt, wie das Evang. Jac., mit dem sie inhaltlich verwandt und woraus sie wohl auch geschöpft ist, bei den Griechen. (Vgl. Freiburger K.-L. II. Aufl. I. 1070 ff.; Auszüge aus den betr. Apokryphen bei v. Lehner, Die Marienverehrung 2c. S. 222 ff.) Während aber bei den Griechen diese Legenden auch in der Liturgie reichere Verwendung finden, hat die lateinische Liturgie nur Eine Thatsache aus dem Vorleben Mariens aufgenommen, nämlich die Darstellung im Tempel, wobei aber auch weniger das äußere Faktum als der innere Gehalt desselben, die aus dem Evangelium und der Natur der Sache erschließbare frühzeitige gänzliche Widmung Mariens für Gott, Gegenstand der Feier ist; die Thatsache selbst hat übrigens in sich nichts Unglaubliches (s. Hergenröther, K.-G. III. 33), und es ist auch gar nicht nothwendig, daß die Ueberlieferung derselben einzig auf dem Protoev. Jac. beruhe. Ueber die Legende betr. des Ablebens Mariens, speziell über Pseudo-Melito, zu dessen Unschädlichmachung ebenfalls wieder dem hl. Hieronymus ein Buch untergeschoben wurde — dießmal aber keine neue Legende — s. unten § 281. — Bei dem Mangel an wirklichen historischen Quellen ist eine die vor- und nachevangelische Zeit umfassende Geschichte des Lebens Mariens, wie man sie in früheren Zeiten öfters versucht hat, eine verfehlte Aufgabe, und die größte und beste streng kritische Arbeit dieser Art, von *Trombelli* (Migne, Summa aurea t. I—II, das. auch die mit unkritisch aneinander gereihten „Quellentexten" belegte Historia Mariana des *Christoph. de Castro*), muß in den meisten Fällen ihre Resultate als bloße Conjekturalgeschichte bezeichnen. Jedenfalls sollte auch in den erbaulichen Schriften, wenn von einschlägigen „Ueberlieferungen" geredet wird, stets der legendarische Charakter derselben gekennzeichnet werden; der Ausdruck, „die Ueberlieferung sagt", sollte aber schon deßhalb vermieden werden, damit nicht die rein historische Ueberlieferung mit der doctrinellen verwechselt und so der Schein erweckt werde, als ob auch die doctrinelle Ueberlieferung, soweit dieselbe Thatsachen umfaßt, welche außer dem Rahmen der evangelischen Geschichte liegen, keine besseren Stützen habe als jene legendarischen Ueberlieferungen. Ebenso sollte man sich hüten, Dinge, die von vornherein als fabelhaft erscheinen müssen, unter Berufung auf irgend ein beliebiges, wirkliches oder fingirtes Zeugniß (z. B. eines Flavius Dexter, bei dem überdieß der ihm zugeschobene Bericht von der Einsetzung des Festes der Immac. Conc. durch die Apostel gar nicht einmal sich findet), als historisch wahrscheinlich hinzustellen.

1555 Was die Entwicklung der mariologischen Lehren in der Tradition angeht: so steht die Person Mariens als solche ganz naturgemäß während der ersten vier Jahrhunderte in der Lehre wie im Cultus der Kirche noch mehr im Hintergrund, obgleich es keineswegs an manchen bedeutsamen Hinweisen auf ihre erhabene Stellung, insbesondere auch auf ihren Antheil am Erlösungswerke fehlt. Eingehender kam die Person Mariens während dieser Zeit zunächst in Betracht, inwiefern in den damals geführten Controversen über die Elemente der Constitution Christi (s. oben n. 155) Maria als Jungfrau-Mutter nach der einen Seite auf die Gottheit, nach der anderen auf die wahre Menschheit Christi hinwies. Im vierten Jahrhundert findet gegenüber den Häretikern die allseitige und stete Jungfräulichkeit Mariens eine nachdrückliche Vertheidigung und Ausführung als ein durch die Gottheit ihres Sohnes geforderter Vorzug, und im Anschluß daran auch die allseitige Heiligkeit ihres inneren Lebens.

1556 Im fünften Jahrhundert endlich entfaltet sich in dem gegen Ne-

storius über die Form der Constitution Christi geführten Kampfe die ganze Hoheit der Gottesmutter. Nicht bloß wurde die göttliche Mutterschaft Mariens an erster Stelle als Criterium der hypostatischen Union in Christus betrachtet (Conc. Ephes. can. 1); man faßte auch mit Recht die Definition der hypostatischen Union der menschlichen Natur Christi mit dem Logos ebenso spezifisch als Verherrlichung der Person Mariens auf, wie die Definition der göttlichen Sohnschaft des Logos gegen die Arianer die Person Christi in ihrer vollen Herrlichkeit hingestellt hatte. Indem nämlich in der Definition der hypostatischen Union die Menschheit Christi als der eigenen Persönlichkeit entbehrend, die göttliche Person Christi aber als ihre ewige Herrlichkeit mittheilend resp. verhüllend, nicht dieselbe empfangend, hingestellt wurde: erschien als die durch dieses Dogma verherrlichte Person nicht Christus, sondern Maria. Es ist daher ebenso wahr als bedeutungsvoll, daß die drei ersten allgemeinen Concilien in naturgemäßer Reihenfolge die Ehre des Sohnes Gottes, des Geistes Gottes und der Mutter Gottes verherrlicht haben, d. h. die Ehre der zwei von Gott ausgehenden göttlichen Personen und derjenigen geschöpflichen Person, welche, als von Gott in seine innigste Gemeinschaft aufgenommen, im apostolischen Symbolum neben jenen beiden als dritte, in wunderbarem Bunde mit denselben vereinigt, auftritt.

Vom Ephesinum an erscheint denn auch Maria in Lehre und Cul- 1557
tus der Kirche im vollen Glanze der mulier amicta sole. Wie sie seitdem im Cultus durch eine Reihe eigener Feste geehrt wurde: so brachten diese Feste auch eine eingehende Besprechung ihrer Vorzüge mit sich, und bis in's zwölfte Jahrhundert hinein sind vorzüglich solche Festreden die Repräsentanten der traditionellen Entwicklung. Von da aber entfaltet sich zugleich neben einer Unzahl erbaulicher Schriften auch eine eingehendere wissenschaftliche, dogmatische und theologische Behandlung der Mariologie. Die letztere bewegte sich vorzüglich um die der Würde und Stellung der Mutter Gottes entsprechende „Heiligung der Person Mariens“ (*Thom.* 3 p. q. 27) und concentrirte sich hier auf die Frage, ob diese Heiligung bei Maria wie bei Christus mit dem ersten Augenblicke ihres Daseins zusammenfalle und daher sie von jeder Makel der Sünde bewahrt habe. Mit der Entscheidung dieser Frage durch den apostolischen Stuhl sind die Angelpunkte der Mariologie für immer unverrückbar festgestellt, und die betr. reichhaltige Bulle Pius' IX. (Ineffabilis Deus) legt in der Beleuchtung des einen Punktes die ganze kirchliche Anschauung von Maria in herrlichster Weise dar.

Die allerältesten bedeutsamen Hinweisungen auf die erhabene Stellung Mariens 1558
finden sich bei *Ign. Ant.* (ad Ephes.) und in der *ep. ad Diognet.*, wo Maria in den Vordergrund der christlichen Offenbarung und des christlichen Heilsglaubens gestellt wird. *Ign.* l. c. cap. 18—19: Deus noster Jesus Christus in utero gestatus est a Maria juxta dispositionem Dei, ex semine quidem Abraham, Spiritu autem Sancto; qui natus est et baptizatus est, ut passione aquam purificaret. Et principem hujus mundi latuit Mariae virginitas, et partus ejus, similiter et mors Domini, tria mysteria clamoris (sc. alte clamantia vel proclamanda) quae in silentio Dei patrata (wahrscheinlich = praeparata) sunt. — Schlußworte der Ep. ad Diogn. c. 12: Hujus (Verbi veri intus recepti) arborem ferens et fructum adipiscens semper metes, quae a Deo desiderantur: quae serpens non attingit et quibus fraus se non applicat; neque Eva tunc corrumpitur, sed Virgo [incorrupta] creditur, et salus apparet et Apostoli sapientia replentur, et Domini pascha advenit, et chori congregantur et

decenter ordinantur, et Verbum sanctos docens laetatur, per quod Pater glorificatur. — Die bereits hier aufgestellte bedeutungsvolle Antithese Mariens und Eva's findet sich fortan oft, schon vor dem Ephesinum, um so mehr später (s. unten § 283). — Während der ersten vier Jahrhunderte brachte die relative Dunkelheit, in welcher Maria erschien, es freilich auch mit sich, daß ihr Bild hie und da durch Mißverständniß einiger Schriftstellen positiv, selbst bei bedeutenden VV., entstellt wurde, namentlich hinsichtlich ihrer sittlichen Vollkommenheit (s. unten § 280); nach dem Ephesinum verschwindet jedoch jede Spur solcher Flecken.

1559 Die Marianische Gesammtliteratur ist zusammengestellt in *Maracci*, Bibliotheca Mariana. Romae 1648; *Roscovany*, B. V. M. in suo conc. immac. (Pest 1873 ff.) Band I. u. III., jedoch leider ohne alle kritische Sichtung der älteren Schriften. Von Maracci existirt auch ein lexikalisches Werk, Polyanthea Mariana, worin in reichster Fülle die Titel und Prädikate Mariens nebst den betr. Texten aus der patristischen und mittelalterlichen Zeit alphabetisch zusammengestellt sind, abgedr. in Bd. 9 und 10 der Summa aurea de laud. B. V. ed. *Migne*, einer Art marianischer Encyclopädie, welche in 13 Quartbänden die (nach dem freilich nicht immer glücklichen Urtheil des Herausgebers) besten marianischen Werke umfaßt. Eine trotz einiger theol. Versehen sehr schätzenswerthe dogmengeschichtliche Darstellung der vorephesinischen Mariologie ist das Werk: Die Marienverehrung der ersten Jahrhunderte von Dr. v. Lehner (Stuttg. 1881). Das meiste patristische Material (mit wenigen Ausnahmen auch kritisch gesichtet) findet sich gesammelt und verarbeitet in *Passaglia* de immac. Conc.

1560 Es ist zu bedauern, daß noch heute in fast allen mariologischen Schriften, selbst in solchen, die wissenschaftlichen Werth beanspruchen, im Anschluß an ältere Werke eine Menge von Texten aus der patristischen Zeit in ganz unkritischer Weise citirt werden; namentlich werden Schriften unter dem Namen älterer und hochangesehener VV. citirt, die zweifellos oder doch wahrscheinlich einer späteren Zeit und weniger gewichtigen Autoren angehören. Abgesehen von dem wissenschaftlichen Interesse, sollte ein solches Verfahren der Gegner wegen um so mehr vermieden werden, weil die echten Quellen schon ein sehr reiches und oft viel schöneres Material enthalten. Einige der betr. Schriftstücke sind freilich durch Alter und Inhalt so werthvoll, daß man sie nicht ganz umgehen kann, müssen dann aber auch in ihrem wirklichen Charakter kenntlich gemacht werden. Im Allgemeinen ist sicher oder doch wahrscheinlich ein späterer Ursprung anzunehmen bei allen Reden auf Spezialfeste der hl. Jungfrau, welche vor das fünfte Jahrhundert zurückdatirt werden, weil diese Feste selbst späteren Ursprungs sind. Das gilt unbedingt bezüglich der Feste der Geburt und der Himmelfahrt. Dagegen ist bezüglich der Feste der Verkündigung (oder „der Incarnation") und der Reinigung oder der Darstellung Jesu im Tempel (gewöhnlich ὑπαπάντη, occursus, nämlich mit Simeon und Anna, genannt) der Grund, daß diese Feste zu jener Zeit noch nicht anderweitig nachgewiesen werden können, für den späteren Ursprung der betr. Reden nicht durchschlagend, besonders wenn bloß die Ueberschrift, nicht auch der Text, auf das Spezialfest als solches hinweist. Denn wie manche Weihnachtsreden aus der damaligen Zeit förmliche Marienreden sind: so ist es wahrscheinlich, daß man während der Weihnachts- oder Epiphaniefeier an gewissen Tagen einzelne mit der Geburt und Erscheinung Christi zusammenhängende Geheimnisse, wie die genannten, welche die hl. Schrift selbst darstellt, besonders in Betracht zog und dabei der Mutter Christi einen ehrenvollen Platz anwies. So kann namentlich die herrliche Rede de hypapante noch immer von dem hl. Methodius des dritten Jahrhunderts sein, wofür sie sich selbst im Texte ausgibt. Sehr unsicher sind dagegen die Homilien von *Greg. Thaum.* de annunt., sowie die Homilien von *Greg. Nyss.*, *Amphiloch.*, *Euseb. Emis.* in annunt. und in occurs., *Athan.* de ss. Deipara, *Epiph.* de laudibus B. M. (wahrscheinlich ein jüngerer Epiph.). Zweifellos unecht und viel später, zum Theil reine Compilationen oder absichtlich unterschoben sind sämmtliche marianische Homilien u. d. Namen des hl. Chrysostomus, sowie die Reden und Briefe de nativ. et und de assumpt. B. V., die den hh. Hieron. und August. zugeschrieben werden. Sehr viel auf Maria Bezügliches findet sich dagegen in den echten Weihnachts- resp. Theophanie- oder Epiphaniereden, bes. von *Ephrem Syr.*, *Theodot. v. Ancyra* (im Conc. Eph. verlesen) und *August.* (s. v. Lehner a. a. O. S. 203 ff.); von den vielen Weihnachtsreden des Letzteren ist jedoch ebenfalls ein Theil unecht. Von den berühmten Homilien des hl. Proclus, der als Schüler und Freund

des hl. Chrysostomus diesen mitvertritt, gibt sich die erste (in Gegenwart des Nestorius vorgetragen) als gehalten an dem „jungfräulichen Feste" (wahrscheinlich der Verkündigung, die dann aber möglicher Weise innerhalb der Weihnachtszeit gefeiert wurde — in Spanien wenigstens wurde jenes Fest als Conceptio M. V. oder schlechthin als festum S. V., oder festum Dominicae Matris am 18. Dez. gefeiert). Unter den sechs Homilien, die Proclus zugeschrieben werden, dürfte jedoch ebenfalls wenigstens die sechste wegen ihrer theilweisen Geschmacklosigkeit unecht sein. Sehr viel Schönes haben bei anderen Gelegenheiten, bes. in Schriften über die Virginität, *August.*, *Hieron.* und *Ambros.*

Nach dem Ephesinum ist die Literatur viel reicher, und zwar längere Zeit hin- 1561
durch die griechische weit mehr als die lateinische, u. A. deßhalb, weil im Orient frühzeitiger die Zahl der Marienfeste vermehrt wurde (namentlich auch durch die Feste der Empfängniß und der praesentatio). Besonders ragen hervor die Reden von *Hesychius*, *Modestus* und *Sophron.* (alle von Jerusalem), *Andreas Cretensis*, *Joan. Damasc.* und *Germanus* von Constantinopel, *Theodor Studita.* Die lateinische Literatur fließt erst reicher mit dem elften Jahrhundert; namentlich sind die dem hl. *Hildephons.* zugeschriebenen marianischen Reden sämmtlich erst viel späteren Ursprungs; nur eines der beiden ihm zugeschriebenen Werke de perpet. virginit. B. Mariae, aber allerdings sehr bedeutend, ist echt [1]. Im elften Jahrhundert ragen als marianische Redner hervor *Fulbert.* von Chartres, der auch auf die marianische Legende eingeht, und *Petr. Damiani,* durch dogmatische Tiefe und Großartigkeit der Gedanken sehr bedeutend. Dann folgt *Anselm.* mit seinen Orationes ad B. V., von denen einzelne sich zu großartigen und tiefsinnigen Panegyriken gestalten. Von anderen ihm zugeschriebenen Schriften gehört das schöne Büchlein de ex-

[1] Dagegen läßt sich füglich als Inbegriff der abendländischen patristischen Tradition betrachten der große dem hl. Hieronymus unterschobene Brief ad Paulam et Eustochium (opp. Hier. append.; Migne t. 30; wir citiren ihn stets als epist. Cogitis me), der im M.-A. durch den Namen des hl. Hieronymus und durch die Aufnahme des größeren Theiles seines Inhaltes in das von Paul Warnefridi verfaßte Homiliarium Caroli Magni (Migne t. 95; in fest. assumpt. B. V. hom. 1 et 3; die letztere Homilie schließt im Texte unmittelbar an die erste an) einen großen Einfluß geübt hat. Denn die übertriebene Reserve, welche der Verf. hinsichtlich der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel beobachtet wissen will, und zu deren Gunsten er den Namen des hl. Hieronymus erschlichen hat, ist nur Folge seines Eifers für die Reinhaltung der kirchlichen Tradition von fremdartigen Elementen; und gerade dieser Eifer hat ihn auch angetrieben, in seiner Abhandlung die schönsten Blüthen der echten kirchlichen Tradition zusammenzustellen und zu einem prachtvollen Bilde der Herrlichkeit der Gottesmutter zu vereinigen. Die Kritik hat freilich schon seit dem 16. Jahrh. (s. bes. *Baron.* ad a. 48) erkannt, daß die Schrift nicht von Hieronymus sein kann; weil man aber dieselbe nicht eingehend prüfte und namentlich nicht beachtete, daß eine Unzahl von lateinischen Vätertexten (bes. von Ambr., Aug., Petr. Chrysol., Leo M.), aber fast keine griechischen, hier verarbeitet sind, hat man sowohl über den Verf. wie über sein Werk meist ganz falsch geurtheilt und darüber sozusagen eine neue falsche Legende in Umlauf gesetzt. Aus dem erwähnten Umstande geht nämlich hervor, daß der Verf. durchaus nicht ein Grieche (ein supponirter Sophronius), sondern nur ein Lateiner, und zwar ein hochgebildeter Theologe gewesen sein kann, dessen feiner Geschmack sich nicht minder in der geschickten Erklärung und Verbindung, als in der Auswahl der Texte bekundet. Wann derselbe gelebt hat, ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln, höchst wahrscheinlich erst in der zweiten Hälfte des 8. Jahrh., im Zeitalter des Pseudo-Isidor, mit dem er ebensowohl das Mittel wie den Zweck, d. h. die Geltendmachung der alten Tradition durch Verarbeitung alter Texte unter dem Aushängeschild einer alten anerkannten Autorität, gemein hat; denn für eine frühere Abfassung ist absolut kein Zeichen vorhanden, während die Polemik gegen den Nestorianismus stillschweigend gegen den Adoptianismus gerichtet erscheint. Am Ende ist Paul Warnefridi selbst der Verf. (zumal er den Text der dritten Homilie, nicht wie sonst, mit der Angabe des Verf. begleitet), vielleicht auch Alcuin, kaum Ambros. Authpertus. — Wohl derselben Zeit und vielleicht demselben Verf. gehört auch an die fast ebenso einflußreiche und ganz im selben Geiste gehaltene Homilie auf Mariä Himmelfahrt, welche, ohne jedoch selbst diesen Ursprung zu beanspruchen, im M.-A. dem hl. Augustinus zugeschrieben wurde (früher sermo 35 de sanctis, jetzt s. 208 in app. Migne 39; *S. Fulbert* ist sicher nicht der Verf., wahrscheinlicher *Ambr. Authpertus*), aus welcher in späteren Reden und in den schönen unter dem Namen des hl. Augustinus laufenden Gebeten viele Stellen verwerthet wurden.

cellentia B. V. seinem Schüler *Eadmer*, während das opusc. de conc. B. V. wohl ein Jahrhundert jünger ist. Den Gipfel erreichte die vorscholastische Mariologie in *Bernard. Clarav.*, bes. in dessen sermones super Missus est, sowie in oct. Assumpt. de duodecim stellis und in nativ. de aquaeductu — bei *Hurter* opusc. PP. tom. 12 — die für alle Zeiten klassisch sind, weil sie trotz der Lebendigkeit des Affektes und der Sprache stets präcis und gründlich durchgeführt sind. An ihn schließen sich an seine Schüler *B. Amadeus*, Bischof von Lausanne, *Guerricus*, *Arnold.* (Ernald.) *Carnotensis*, Abt von Bonneval, und der unbekannte Verfasser der herrlichen sermones super Salve Regina (die von Manchen mit Unrecht dem Bern. Tolet. zugeschrieben werden, der vor dem hl. Bernard lebte). Im Anfange der Scholastik lieferte *Albert. M.* in dem weitläufigen Werke: Orationes super Evang. Missus est eine sehr eingehende, durch Originalität, Tiefe und Reichthum der Gedanken ausgezeichnete wissenschaftliche Untersuchung der mariologischen Fragen bis in die kleinsten Details hinein; doch erlaubt er sich vielfach die Freiheiten einer rein erbaulichen Darstellung, stellt auch oft bloß das Pro und Contra zusammen und zieht viele Parerga hinein. Das ihm zuweilen ebenfalls zugeschriebene und in seinen Werken abgedruckte, gleichzeitige op. de laudibus B. M. *Richard. a S. Laurentio* trägt in systematischer Gruppirung alle erdenklichen Züge, Bilder und Symbole zusammen, um die Herrlichkeit Mariens zu schildern. *Thom.* hat die mariologischen Fragen eingehend in 3 dist. 3, 3 p. q. 27 ff. und in salut. Angel., *Bonav.* in 3 d. 3 und in seinem Speculum B. V. Wie letzteres, hatten jedoch die meisten Spezialschriften vorwiegend erbauliche Tendenz und oratorische Form; als solche ragen hervor der tract. de gratiis et virtutibus B. Virg. des Abtes *Engelbert. Admont.* (bei *Pez* Anecd. t. I.) und das Mariale des Erzbischofes *Ernestus Pragensis* (gedr. Prag 1651), beide 1300—1350; der tract. de B. Virgine in der Summa des hl. *Antonin.*, mehrere opuscula von *Dionys. Carth.*, das neben Rich. a S. Laur. später als Hauptfundgrube für Prediger und Asceten benützte umfangreiche Mariale des Franziskaners *Bernardinus de Bustis* (Ende des 15. Jahrh.), dem sich im 17. Jahrh. das noch umfangreichere Werk des Franziskaners *Joan. de Carthagena* und das kürzere des Kapuziners *d'Argentan* zugesellte. Als marianische Redner zeichnen im späteren M.-A. durch tiefe und großartige Anschauung sich aus die hh. *Bernardin. Senens.* und *Thomas Villan.* — Gegenüber dem Protestantismus lieferte B. *Petrus Canisius* eine klassische Vertheidigung der ganzen kathol. Lehre über Maria in den fünf Büchern De Maria Deipara Virgine (abgedr. in Summa aurea Bd. 8—9). *Medina* und *Suarez* brachten eine gediegene Ausführung zu 3 p. q. 27 ff., worauf dann *Rhodez* in seiner Summa ein reiches scholastisches System aufbaute; *Petav.* de inc. l. 14 c. 1—9 sammelte über die Hauptfragen das patristische Material. Das 17. Jahrh. brachte eine Unzahl mariologischer Werke (deren Verzeichniß umfaßt bei *Roscov. III.* allein für das 17. Jahrh. 500 SS.), großentheils in wissenschaftlicher Form, aber vielfach nicht ebenso mit wissenschaftlichem Ernst und Bedacht geschrieben, von denen die uns nicht zu Gesicht gekommenen Schriften von *Spinelli* (thronus Dei) und *Novatus* (de eminentia Deiparae) durch Gediegenheit hervorragen sollen. Dagegen repräsentirt die theologia Mariana des Jesuiten *Christoph. de Vega* so recht die in jener Zeit bei Vielen blühende excentrische Zopftheologie, die sich alle möglichen Willkürlichkeiten und Geschmacklosigkeiten erlaubt und mit neuen grotesken Gedanken kokettirt, weßhalb die neuen Auflagen dieses Werkes in unserem Jahrhundert ein großer Anachronismus sind. Gegen die Leichtfertigkeit und Neuheitshascherei dieser Richtung schrieb damals der gelehrte Jesuit *Theoph. Reynaud* (dessen Geschmack übrigens auch nicht vom Zopf frei ist) in seiner schneidigen Weise das tüchtige Werk Diptycha Mariana, so genannt, weil darin bezüglich der mariologischen Lehren farina und furfur von einander geschieden werden. Großartig, tiefsinnig und gediegen ist im 17. Jahrh. die Mariologie behandelt in einigen opuscula des Cardinals *Berulle* und in den marianischen Reden von *Bossuet*, die neben denen des hl. Bernard und des hl. Thomas von Villanova wohl das Bedeutendste in dieser Art sind. Die mit Vega ebenfalls in der Summa aurea abgedruckte theologia Mariana des deutschen Benediktiners *Sedlmaier* (18. Jahrh.) ist zwar speculativ ziemlich tüchtig, geht aber in kritischer Hinsicht in den Kinderschuhen. — Aus neuester Zeit sind als besonders werthvolle monographische Leistungen hervorzuheben *Passaglia*, de immac. conc. B. V., *Ventura*, la madre di Dio, *Borgianelli*, la maternità divina, *Ludovico del Castelplanio*, Maria nel consiglio dell' Eterno (sehr geistreich, von vier Bänden leider nur zwei vollendet), *Aug. Nicolas*, La

S. Vierge, *Haine*, de hyperdulia, Bischof Laurent, Mariol. Predigten, Morgott, Mariologie des hl. Thomas.

Eintheilung. Unter Voraussetzung des früher über den Begriff der göttlichen 1562
Mutterschaft und der mütterlichen Aktion Mariens Gesagten fassen wir die mariologischen Lehren in folgender Ordnung zusammen. 1) Maria die Jungfrau, näher die gottgeweihte Jungfrau, als das formale Subjekt der göttlichen Mutterschaft — die vollkommenste Jungfräulichkeit als Bedingung, Attribut und Folge der letzteren. — 2) Die göttliche Mutterschaft selbst als Personal- und Standescharakter Mariens und die darin gegebene Stellung der Person Mariens an der Seite Christi an der Spitze der übernatürlichen Weltordnung. — 3) Die diesem Personal- und Standescharakter entsprechende übernatürliche Ausstattung Mariens oder die einzige Gnadenfülle, worin Maria das vollkommenste Gleichniß Christi ist und als Erstling der Erlösten erscheint, und wodurch sie befähigt wird, beim Werke der Erlösung selbst in einziger Weise als ministra redemptoris mitzuwirken. Diese einzige Gnadenfülle markirt sich speziell in drei besonders wichtigen und dogmatisch resp. theologisch durchaus sicheren negativen Wirkungen, welche in Maria die Jungfräulichkeit im weitesten Sinne (als incorruptio mentis, animae et corporis), die Aehnlichkeit mit Christus und die Eigenschaft als Erstling der Erlösung allseitig und vollkommen offenbaren und zugleich Anfang, Verlauf und Ende ihres Lebens charakterisiren, nämlich a) ursprüngliche Freiheit von der Erbsünde, b) stetige Freiheit von allen materiellen und formellen Sünden, resp. von allen seelischen und sittlichen Unordnungen, c) Freiheit von der Verwesung des Leibes, resp. die beschleunigte Auferstehung. — 4) Den Schluß bildet die Maria vermöge ihrer Stellung und ihrer Gnadenfülle zukommende Mitwirkung im Werke der Erlösung und der Zuwendung seiner Früchte — und in Verbindung damit das Verhältniß Mariens zu den einzelnen Erlösten und zur Kirche als dem Organe der Vermittlung der Erlösungsgnade.

§ 275. Die gottgeweihte Jungfräulichkeit und die menschliche Ehe der Mutter Jesu im Verhältniß zu einander und zu ihrer göttlichen Mutterschaft.

Literatur. *Thom.* 3 p. q. 28—29; dazu bes. *Suarez* disp. 5—8; B. *Petr. Canis.* de Virg. Deip. l. 2; *Petav.* de inc. l. 14; *Trombelli* hist. har. diss. 9—10; Morgott, Mariol. § IV. 2. Speziell über die Ehe Mariens *Lomb.* 4 dist. 30; dazu *Thom.* und *Bonav.*

I. Im Gegensatz zu allen anderen Müttern, bei welchen die Mutter- 1563
schaft mit der Jungfräulichkeit unvereinbar ist, gehört es zum Begriffe desjenigen Weibes, welches Mutter des Erlösers ist, daß es ein gottgeweihtes, jungfräuliches Weib ist und bleibt, sowohl in dieser Mutterschaft selbst wie in ihrem ganzen Leben; ja, diese Frau muß nicht bloß eine Jungfrau, sondern wegen der einzigen Vollkommenheit ihrer Jungfräulichkeit und der dieselbe begründenden und vollendenden einzigen Gottgeweihtheit ihrer Person und ihres ganzen Wesens schlechthin „die Jungfrau" (ἡ παρθένος) genannt werden. In der That wird sie so bereits genannt in der Weissagung des Isaias über die Mutter des Emmanuel, und nicht minder im apostolischen Symbolum, woselbst die Jungfrau mit dem hl. Geiste als Ein Prinzip der menschlichen Geburt Christi zusammengestellt wird. In diesen beiden Typen wird zugleich die der Jungfräulichkeit Mariens zu Grunde liegende objektive und höchste Form der Gottgeweihtheit der Person und des ganzen Wesens Mariens dahin bestimmt, daß sie als Gottesträgerin und Organ des hl. Geistes im erhabensten Sinne des Wortes von Gott in Besitz genommen ist, und daß sie mithin als „auserwähltes geistliches Gefäß" und als angetraute geistliche Braut Gottes ihm allein ewig und ungetheilt angehörte.

1564 II. Die höchste Vollkommenheit der Eigenschaft der Jungfräulichkeit, wie sie in der christlichen Idee „der Jungfrau" enthalten ist, schließt selbstverständlich nicht eine bloß zeitliche, sondern eine ewige Dauer der Jungfräulichkeit ein, weil sonst Maria nicht schlechthin „Jungfrau", geschweige „die Jungfrau" genannt werden könnte (ἀειπάρθενος, virgo perpetua). Ihrem Inhalte nach aber umfaßt jene Vollkommenheit nicht bloß A. die leibliche Unversehrtheit und Reinheit (virginitas corporis oder carnis); sie muß auch B. die Tugend der Jungfräulichkeit oder die stete jungfräuliche Gesinnung (virginitas mentis), sowie C. die Jungfräulichkeit des Gemüthes, d. h. die Freiheit von allen fleischlichen Regungen und Empfindungen (virginitas sensus s. animae) umfassen, wie im Folgenden näher ausgeführt wird.

1565 Die stete leibliche Jungfräulichkeit Mariens ist von jeher nur von solchen Häretikern geläugnet worden, welche auch die Gottheit Christi läugneten (wie Ebioniten, Arianer und neuestens rationalistische Protestanten) oder doch auf sittlichem Gebiete eine große Frivolität zur Schau trugen (wie Helvidius und Jovinian). Von den Reformatoren ist die stete geistige Jungfräulichkeit, wenigstens was das Gelübde und theilweise auch die virginitas in partu betrifft, ohne gleichzeitige Läugnung der Gottheit Christi bestritten worden. Aber einerseits drückten sie die lebendige Wirksamkeit der Gottheit Christi auch für seine eigene Menschheit allzu sehr herab, und andererseits wollten sie in dem Gelübde Mariens das Ideal der gottgeweihten Jungfräulichkeit beseitigen.

1566 III. Was zunächst A. die leibliche Jungfräulichkeit der Mutter Jesu betrifft, so wird die allseitige Vollkommenheit derselben gewöhnlich in Hinsicht auf denjenigen Akt, worin sie äußerlich als Mutter Jesu sich darstellte, dahin bestimmt, daß Maria Jungfrau sei in der Geburt, vor der Geburt und nach der Geburt Christi. Durch diese Gruppirung wird sehr treffend angedeutet, daß, während bei anderen Müttern in der Geburt die Verletzung der leiblichen Unversehrtheit am deutlichsten hervortritt, bei Maria im Gegentheil ihre in der Geburt ihres Sohnes wunderbar erhaltene Unversehrtheit einerseits auch die Empfängniß dieses Sohnes als eine jungfräuliche voraussetze und reflektire und andererseits die stete Fortdauer ihrer Unversehrtheit, mit Ausschluß jeder anderen, namentlich jeder menschlichen Empfängniß, verbürge. — Ebenso kann man aber auch die allseitige leibliche Jungfräulichkeit Mariens in Hinsicht auf die sie zur Mutter Christi machende Empfängniß dahin bestimmen, daß ihre Jungfräulichkeit weder in, noch vor, noch nach der Empfängniß Christi verletzt worden sei. Hier wird dann angedeutet, daß der Grund ihrer Mutterschaft auch der Grund ihrer steten Jungfräulichkeit sei, wie im ersten Falle die äußere Erscheinung ihrer Mutterschaft als Zeichen und Unterpfand ihrer steten Jungfräulichkeit erscheint.

1567 Diese stete allseitige Jungfräulichkeit des Leibes Mariens ist de fide, besonders nach der Definition des Ausdrucks ἀεὶ παρθένος durch das *Conc.* V. can. 2 und *Lat.* sub Mart. I. can. 3. Die Jungfräulichkeit Mariens als Attribut der göttlichen Mutterschaft, d. h. in der Empfängniß und Geburt Christi, ist oben § 229 und § 231 besprochen. Hier fassen wir daher nur noch die Jungfräulichkeit nach der Geburt Christi in's Auge, da angesichts der klaren Angabe der hl. Schrift die Jungfräulichkeit vor der Empfängniß Christi niemals bestritten worden ist. In der hl. Schrift ist die fortdauernde ewige Jungfräulichkeit freilich nur durch verschiedene Umstände angedeutet, z. B. durch die Bekundung des Gelübdes der Jungfräulichkeit (s. u.), sowie dadurch, daß Maria stets mit Em-

phase die Mutter Jesu genannt wird, daß in Ermangelung anderer Söhne der sterbende Christus ihr in Johannes einen Adoptivsohn gab und dazu von allen Jüngern denjenigen auswählte, der selbst jungfräulich war. Desto bestimmter ist die Tradition, worin Maria stets schlechthin den Namen Jungfrau oder vielmehr die Jungfrau führt. Darauf berief sich insbesondere schon *Epiph.* haer. 78 gegen die Antidikomarianiten. Mit Rücksicht hierauf und auf den wesentlichen Zusammenhang der steten Jungfräulichkeit Mariens mit ihrer Würde und Stellung treten die VV. stets mit der größten Entrüstung gegen die Läugnung derselben auf und nennen dieselbe Wahnsinn (*Orig.* in Luc. hom. 7), Gottesraub (*Ambros.* de instit. virg. c. 5), scelus ac blasphemia, caecus furor (*Hier.* co. Helvid.). — Den inneren Grund der Nothwendigkeit der ewigen Jungfräulichkeit erläuterte man von jeher an dem von Ezechiel geschauten verschlossenen Thor des Tempels, in Bezug auf welches Gott zum Propheten sprach: Porta haec clausa erit; non aperietur, et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam, eritque clausa principi (Ezech. 44, 2). *Thom.* 3 p. q. 28 a. 3 bestimmt die Absurdität der gegentheiligen Annahme nach vier Richtungen hin, nämlich in Bezug auf sämmtliche Personen, welche hier als betheiligt in Betracht kommen. Diese Personen sind 1) Christus als der Sohn Mariens, der ebenso Ein- wie Erstgeborner sein mußte; 2) der hl. Geist als der göttliche Bräutigam Mariens, der sie als sein ausschließliches Heiligthum bewahren mußte; 3) Maria selbst, welche durch Preisgebung ihrer Jungfräulichkeit des größten Undankes sich schuldig gemacht hätte; endlich 4) Joseph als der menschliche Bräutigam Mariens, der durch Verletzung des Heiligthums des hl. Geistes die größte Vermessenheit begangen hätte.

Die von den Häretikern vorgebrachten exegetischen Schwierigkeiten sind kaum 1568
der Rede werth und schon von *Hier.* adv. Helvidium erschöpfend gelöst worden. Hauptsächlich sind es drei Ausdrucksweisen der hl. Schrift, welche darauf hinweisen sollen, daß Maria nach der Geburt Christi mit Joseph ehelichen Umgang gepflogen und Söhne von ihm empfangen habe. 1) Der Ausdruck Matth. 1, 25: et *non cognoscebat* eam, *donec* peperit filium suum primogenitum. Indeß ergibt sich die rein negative Tendenz des non — donec mit Evidenz daraus, daß unmittelbar vorher gesagt war: et accepit conjugem suam. Noch deutlicher ist diese Tendenz in der ebenfalls geltend gemachten vorhergehenden Stelle Matth. 1, 18: *priusquam convenirent,* inventa est in utero habens de Spiritu S., obgleich dieses convenire nicht einmal nothwendig dem „cognoscere", sondern eher dem „accipere", d. h. retinere oder domum ducere in der anderen Stelle entspricht. — 2) Der hier bei Matth., aber auch bei Lukas 2, 7 von Christus gebrauchte Ausdruck *primogenitus.* Derselbe schließt indeß an sich bloß vorausgehende Söhne aus und weist keineswegs auf nachfolgende Söhne hin, besonders im biblischen Sprachgebrauche, nach welchem „der Erstgeborene" (בְּכוֹר) eben in jenem negativen Sinne Träger besonderer Rechte und Verbindlichkeiten war, namentlich Gott geweiht werden mußte. — 3) Die Bezeichnung verschiedener Personen als Brüder Christi. Dieselbe fordert indeß namentlich nach hebr. Sprachgebrauche (אָח) keineswegs, die „Brüder" als Kinder derselben Eltern anzusehen, da sie auch im weiteren Sinne für Stammverwandte oder Verwandte überhaupt gebraucht wird (z. B. Genes. 13, 8, wo Abraham den Loth als seinen Bruder bezeichnet). In der That werden auch mehrere dieser Brüder, wie Jakobus und Jose (Matth. 27, 56) als Söhne einer anderen Maria, der Schwester der Mutter Jesu und Frau des Klopas (Joh. 19, 25) bezeichnet; Jakobus insbesondere, der vorzugsweise als Bruder des Herrn erscheint (Gal. 1, 19), wird bei der Aufzählung der Apostel regelmäßig als Sohn eines anderen Vaters, des Alphäus, charakterisirt. (Klopas bei Johannes, in der Vulgata fehlerhaft Kleophas, und der Alphäus bei den Synoptikern sind offenbar identisch, da die beiden Namen nur auf einer verschiedenen Aussprache des hebr. חַלְפַי beruhen; wenn (nach Hegesippus) Klopas ein Bruder des hl. Joseph war, lag eine doppelte Vetterschaft vor zwischen Jesus und Jakobus.) Es ist daher zur Lösung der Schwierigkeit gar nicht nöthig, mit einigen VV. im Anschluß an die Apokryphen anzunehmen, daß die „Brüder Jesu" Söhne Josephs aus einer früheren Ehe gewesen, was schon von *Orig.* (tom. 10 in Matth. n. 7), noch mehr aber von *Hieron.* in Matth. c. 12 u. ö. bekämpft wird.

IV. Die ewige Jungfräulichkeit Mariens bestand nicht bloß in körper- 1569
licher Unversehrtheit, sondern ist auch B) stets als Jungfräulichkeit der

Gesinnung, d. h. als beharrlicher Wille, zur Ehre Gottes die körperliche Unversehrtheit zu bewahren, verstanden worden. Für die Zeit nach der Empfängniß Christi ergibt sich die jungfräuliche Gesinnung als nothwendige Folge dieser Empfängniß, so zwar, daß die Abwesenheit derselben nicht nur ein Mangel an geistiger Vollkommenheit, sondern schwere Sünde gewesen wäre. Für die Zeit vor der Empfängniß Christi trifft letzteres nicht zu, da Maria ihren erhabenen Beruf (wenigstens explicite und distincte) nicht kannte. Wie dagegen hier a priori zu präsumiren ist, daß Gott sie durch Einflößung jungfräulicher Gesinnung auf ihren Beruf vorbereitet: so liefert auch die hl. Schrift selbst einen positiven Anhaltspunkt dafür, daß Maria jene Gesinnung wirklich und zwar in vollkommenster Weise gehabt hat. Die Antwort nämlich, welche sie dem Engel gab: Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne? läßt gar keinen anderen vernünftigen Sinn zu, als den, daß Maria sich sogar durch ein Gelübde zur Wahrung der Jungfräulichkeit verbunden hatte.

1570 Es kann nur in Frage gestellt werden, ob dieses Gelübde ein bedingtes oder unbedingtes gewesen, und wann es abgelegt worden, ob vor oder nach der Verehelichung und, wenn vor derselben, wie weit dasselbe zurückzudatiren sei. Im Hinblick aber auf die ideale Vollkommenheit der Liebe zur Jungfräulichkeit, welche, gemäß der Vorstellung der Kirche von Maria als dem Vorbilde aller Jungfrauen, auf Grund ihres Berufes zur Mutter Gottes oder vielmehr ihrer von Anfang an objektiv von Gott selbst vollzogenen Weihe zu seiner Braut vorauszusetzen ist, muß nothwendig angenommen werden: 1) daß das Gelübde ein schlechthin vollkommenes, und mithin auch insofern ein unbedingtes gewesen, als es mit keiner die sittliche Entschiedenheit des Willens beeinträchtigenden Bedingung behaftet war, und 2) daß dasselbe jedenfalls alsbald abgelegt worden sei, als in der Seele Mariens die Frage über den zukünftigen Lebensstand zum ersten Male auftauchte.

1571 Die Thatsache des Keuschheitsgelübdes ergibt sich aus Luk. 1, 34 mit solcher Evidenz, daß die protestantischen Bestreiter desselben zu den läppischsten und widerspruchsvollsten Ausflüchten ihre Zuflucht nehmen mußten (vgl. *Canis.* l. 2 cap. 14). Mit Berufung auf jene Stelle haben denn auch schon die älteren VV., wie *Greg. Nyss.* (sermo de nat. Dom.) und *August.* (de virginit. c. 4) das Gelübde behauptet. — Die innere Möglichkeit des Gelübdes kann nur derjenige beanstanden, welcher entweder die Jungfräulichkeit nicht als gelobbaren Gegenstand gelten lassen will, oder in rationalistischer Weise gänzlich davon absieht, daß Maria durch Leitung und Erleuchtung des hl. Geistes auf ihren hohen Beruf vorbereitet werden mußte. Uebrigens war selbst vor Christus, wie das Beispiel er Essener zeigt, die Idee freigewählter steter Jungfräulichkeit den Israeliten nicht fremd; es ist nur nicht nachweisbar und auch nicht zu präsumiren, daß Andere vor Maria nicht bloß den Vorsatz, sondern auch das förmliche Gelübde der Jungfräulichkeit gefaßt haben. Wenn auch einige VV. und TT. gemeint haben, im A. T. sei die Eingehung und Vollziehung der Ehe sogar allgemein geboten gewesen: so beruht dieß auf dem Mißverständnisse einiger Stellen, deren wahre Tendenz dahin geht, den Ehen der Israeliten Fruchtbarkeit zu verheißen, sowie auf der Verallgemeinerung einer in der Vulg. nicht existirenden Stelle Deuteron. 25: maledictus, qui non fecerit semen in Israel, die aber jedenfalls nicht auf die Pflicht zur Ehe überhaupt im Gegensatz zur Jungfräulichkeit, sondern zu einer bestimmten Ehe, der Leviratsehe nämlich, abzielte. Man muß nur zugeben, in den „Sitten der Israeliten“ sei die höhere Werthschätzung der Jungfräulichkeit im Allgemeinen nicht zum Ausdruck gelangt; und mit Rücksicht auf die göttliche Bestimmung, daß aus Israel der Messias hervorgehen sollte, habe das Streben nach Fort-

pflanzung des Volkes Gottes einen relativen Vorzug vor der Bewahrung der Virginität gehabt.

Was die Vollkommenheit des Gelübdes betrifft, so haben zwar einige TT., 1572
u. A. der hl. Thomas — im Anschluß an eine von *Gratian.* und *Lomb.* (l. 4 d. 30) angeführte, aber in den Schriften des Heiligen nicht auffindliche Aeußerung von *August.* — mit Rücksicht theils auf jene Anschauung des Volkes Israel, theils auf die spätere wirkliche Verehelichung Mariens, gelehrt, ihr Gelübde sei anfangs insofern bedingt gewesen, als Maria nicht die Sicherheit gehabt, die Wahrung ihrer Jungfräulichkeit werde unter allen Umständen für sie das Gott Wohlgefälligere sein, und als sie darum die Bedingung beigefügt habe: wofern es Gott nicht anders gefallen sollte. Indeß, selbst eine solche Unsicherheit angenommen, verliert dadurch das Gelübde nichts an seiner sittlichen Vollkommenheit, weil dadurch die Bereitwilligkeit zur Wahrung der Jungfräulichkeit nicht beeinträchtigt wird, und in der vorliegenden Form des bedingten Gelübdes die unbedingte und gänzliche Hingabe an Gott, welche die Seele des Gelübdes ist, eher noch glänzender hervortritt (vgl. *Thom.* in 4 dist. 30 q. 2 a. 1 sol. 1)[1]. Uebrigens ist aber auch kein zwingender Grund vorhanden, jene Unsicherheit anzunehmen; a priori ist vielmehr das Gegentheil zu präsumiren. Namentlich braucht man sie nicht deßhalb anzunehmen, weil Maria erst nach geschlossener Verlobung mit Joseph die volle Sicherheit habe erlangen können, daß die stete Haltung ihres Gelübdes Gott genehm sei; denn dieß konnte sie ebensogut vor der Verlobung durch göttliche Eingebung erkennen, wie sie durch dieselbe Eingebung oder auch durch vorherige Verständigung mit ihrem Bräutigam die Gewißheit erlangen konnte, daß sie in dieser Ehe ihre Jungfräulichkeit keiner Gefahr aussetze, sondern vielmehr einen Schutz derselben erlangen solle und werde. Es steht sogar nichts im Wege, ist vielmehr zu präsumiren, daß Maria nicht bloß überhaupt aus Liebe zur Jungfräulichkeit, sondern auch deßhalb, weil sie klar erkannte, Gott habe sie zu derselben berufen, das Gelübde abgelegt habe. Denn wenn schon sonst dieses Gelübde in der Regel mit dem Bewußtsein abgelegt wird, daß Gott nicht nur dasselbe wohlgefällig aufnehmen werde, sondern auch von dem Gelobenden dasselbe erwarte: dann ist das um so mehr bei Maria anzunehmen, welche Gott in der erhabensten Weise von Anfang an zu seiner Braut und Mutter bestimmt hatte. — Mit Rücksicht auf diesen Umstand läßt sich sogar sagen, das Gelübde Mariens habe in eminenter Weise den Charakter und die Kraft eines votum solemne gehabt, inwiefern es nämlich nicht nur eine einfach von Gott genehmigte subjektive Verlobung, sondern auch eine objektive Weihe, d. h. eine Besitzergreifung von Seiten Gottes, einschloß, und zwar eine solche, die nicht erst in Form der Acceptation hinzutrat, sondern vielmehr als eine durch das Gelübde Mariens ihrerseits zu acceptirende Zueignung demselben voraus ging. M. a. W. durch ihr Gelübde trat Maria, die schon vorher als von Gott sich selbst angetraut virgo sacra war, auch subjektiv und durch ihren eigenen Willen in das Verhältniß der Braut Gottes ein, wie Eva durch ihren Consens subjektiv die von Gott gegründete Ehe mit Adam abschloß. Ueber den Namen votum solemne mag man streiten, aber die Sache selbst ist klar genug. — Wie jedoch bei Maria auch die auf ihr Gelübde folgende Empfängniß Christi als Weihe ihrer selbst und ihrer Jungfräulichkeit angesehen werden muß und wird: so kann man diese Weihe ganz vorzüglich als eine solemnizatio voti ansehen. — Was den Zeitpunkt des Gelübdes betrifft, so ist derselbe in der oben angegebenen Weise möglichst früh anzusetzen, um so mehr, da auch von anderen Heiligen,

---

[1] Bekanntlich ist es ein Lieblingsthema marianischer Redner, in der Frage der Jungfrau an den Engel: „Wie soll das geschehen" rc. ausgesprochen zu finden, daß sie die Jungfräulichkeit selbst der göttlichen Mutterschaft vorgezogen haben würde. *S. Bernard.* (hom. 4 super „Missus est" n. 3) wenigstens hat den Sinn der Antwort ganz anders aufgefaßt, indem er den Nachdruck gerade auf die die Seele des Keuschheitsgelübdes bildende vollkommene Hingabe an Gott legt: Quasi dicat: Cum sciat Dominus meus, testis conscientiae meae, votum esse ancillae suae non cognoscere virum: qua lege, quo ordine placebit illi, ut fiat istud? Si oportuerit me frangere votum, ut pariam talem filium, et gaudeo de filio et doleo de proposito [necessitate votum frangendi]; fiat *tamen voluntas ejus.* Sin vero virgo concipiam, virgo et pariam, quod utique, si placuerit ei, impossibile non erit, tunc scio vere, quia respexit humilitatem ancillae suae. Diese Erklärung der Worte stimmt ganz mit dem, was oben n. 123 über die Stellung gesagt wurde, welche Maria zu den Worten des Engels eingenommen.

z. B. der hl. Magdalena de Pazzis, das Gelübde schon in früher Kindheit abgelegt wurde, und eine geschlechtliche körperliche oder geistige Reife dazu nicht nothwendig ist. Darauf weist auch das Fest der Darstellung Mariens im Tempel hin, dessen Grundgedanke eben die gänzliche Weihe Mariens für Gott ist. — Als ein besonderer Vorzug des Gelübdes bei Maria wird gemeiniglich auch betrachtet, daß es das erste gewesen, welches jemals abgelegt worden. Diese Annahme läßt sich nicht positiv und stringent beweisen, ist aber doch sehr wahrscheinlich. Denn nicht nur läßt sich ein früheres Gelübde nicht constatiren; nach den Anschauungen und Sitten der Israeliten, die allein hier in Frage kommen können, ist ein solches auch nicht zu präsumiren. Näheres über diesen Punkt bei *Suarez* und *Trombelli* ll. cc.

1573 V. Endlich muß gemäß der kirchlichen Idee von der allseitig vollkommenen Jungfräulichkeit Mariens angenommen werden, daß dazu auch C) die Jungfräulichkeit des Gemüthes, d. h. die Freiheit von allen keuschheitswidrigen Regungen und Empfindungen gehöre. Wie indeß die Jungfräulichkeit des Geistes sich unter die sittliche Vollkommenheit und Heiligkeit des Willens Mariens subsumirt: so fällt dieses Moment unter den allgemeineren Begriff der Freiheit von materiellen Sünden oder den Regungen der sinnlichen Begierlichkeit überhaupt, und wird unter diesem Gesichtspunkte später erklärt und nachgewiesen werden.

1574 VI. Schon allein wegen der Vereinigung der drei vorgeführten Momente allseitiger Jungfräulichkeit wird Maria nicht bloß Jungfrau schlechthin, sondern auch Jungfrau der Jungfrauen, d. h. Ideal der Jungfräulichkeit genannt. Diesen Namen verdient sie aber noch mehr aus einem doppelten Grunde. Zunächst stand bei ihr die Liebe zur Jungfräulichkeit in geradem Verhältnisse zu der eminenten Fülle der Gnade und Gottesliebe, wodurch sie über alle Heiligen hervorragt. Sodann besteht bei ihr die Jungfräulichkeit nicht bloß in thatsächlicher resp. bloß durch menschlichen Willen geschützter Unversehrtheit und Unbeflecktheit, sondern muß zugleich als vollkommenste Unversehrbarkeit und Unbefleckbarkeit betrachtet werden, inwiefern nämlich Gott selbst durch die Weihe Mariens zu seiner mütterlichen Braut sich dazu verband, jede Verletzung und Befleckung ihrer Reinheit zu verhüten und speziell die innere Verletzung der Jungfräulichkeit bei Maria in ähnlicher Weise unmöglich zu machen, wie die Sünde (s. u. § 280). Mindestens erhielt die Jungfräulichkeit Mariens diesen Charakter seit der Empfängniß Christi und mithin im Gefolge der physischen Vollendung ihrer Vermählung mit Gott. Aber er bestand auch schon vorher, so wahr, als Maria von Anfang an durch unbedingten Rathschluß Gottes bereits ihm angetraut oder wenigstens zu seiner Braut auserwählt und berufen war.

1575 VII. In scheinbarem Gegensatze zur vollkommensten Jungfräulichkeit Mariens als des Gott geweihten Weibes steht die Thatsache, daß sie nach den Evangelien das Weib Josephs war. Wie man daher auf Grund dieser Thatsache die Jungfräulichkeit Mariens bestritten hat: so könnte es umgekehrt scheinen, daß die Jungfräulichkeit Mariens und besonders ihr Charakter als virgo sacra nicht zulasse, das Verhältniß Mariens zu Joseph als eine wahre Ehe anzusehen. Indeß bei Lichte besehen steht der eheliche Charakter dieses Verhältnisses nicht nur nicht im Widerspruch mit dem Charakter „der Jungfrau", sondern im schönsten Einklange mit demselben, so zwar, daß hier allerdings eine ganz eigenthümliche Gestalt der Ehe vorliegt, diese

aber nicht als eine unvollkommene, sondern gerade als die idealste Gestalt der Ehe anzusehen ist.

Zunächst fordert der Ausdruck der hl. Schrift, wodurch Joseph als der 1576 „Mann Mariens“, Maria als das „Weib Josephs“ bezeichnet wird, durchaus, daß das Verhältniß Mariens zu Joseph thatsächlich eine wahre Ehe, und nicht etwa ein bloßes Freundschafts- oder Patronatsverhältniß, oder auch nur ein bloßes Verlöbniß gewesen sei. Wenn einige VV. dem Wortlaute nach das bestreiten und statt der Ehe ein bloßes Verlöbniß zu behaupten scheinen: so läßt sich doch leicht nachweisen, daß sie nur beabsichtigten, den durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch nahegelegten Gedanken einer in Wirklichkeit fleischlich vollzogenen Ehe, oder einer Ehe in der gewöhnlichen Form auszuschließen, welche allerdings mit dem Gelübde und dem gottgeweihten Stande der Jungfräulichkeit unvereinbar ist. In der That vermeidet auch die hl. Schrift selbst hier diejenige Bezeichnung der Ehe, resp. der Verehelichung, gegen welche die VV. zunächst angehen, nämlich γάμος = nuptiae, Vermählung, und beschränkt sich konstant auf den Ausdruck μνηστεύεσθαι = desponderi, gebraucht aber diesen nicht in dem laxeren Sinne des Verlobt-, sondern in dem strengeren Sinne des Angetrautwerdens, weil er sonst in keiner Weise dem Begriff des „Weibes Josephs“ entsprechen würde.

Die Möglichkeit einer wahren Ehe ist durch die Jungfräulichkeit 1577 Mariens nicht ausgeschlossen. Denn die Jungfräulichkeit des Leibes schließt nur die thatsächliche fleischliche Vollziehung der Ehe aus, welche die Ehe als bereits rechtsbeständig voraussetzt. Die Jungfräulichkeit der Gesinnung und des Gelübdes aber schließt zwar auch die Absicht aus, die Ehe in fleischlicher Weise zu vollziehen oder zu gebrauchen, aber darum nicht auch die Absicht, das jus mutuum in corpus proprium zu gewähren resp. zu gewinnen; vielmehr kann die letztere Absicht in rechtlich wirksamer Weise auch dort bestehen, wo der Wille der Brautleute ausschließlich auf die mit der wechselseitigen Angehörigkeit verbundenen anderweitigen Güter der Ehe gerichtet ist. Eher könnte man sagen, die Jungfräulichkeit des Standes, d. h. der Charakter Mariens als Gott geweihte Jungfrau, der in ihr nicht weniger vollkommen, sondern, namentlich nach der Empfängniß Christi, ohne Vergleich vollkommener ist als dort, wo er durch das votum solemne constituirt wird, schließe ebenso, wie das letztere, auch die rechtliche Möglichkeit einer rechtlich wirksamen Uebertragung des jus in corpus proprium aus, und hebe damit die der Ehe eigenthümliche Art der Verbindung auf. In der That dürfte sich von dem hier angegebenen Gesichtspunkte aus kaum bestreiten lassen, daß das jus mutuum in corpus alterius in derjenigen Form, wie es bei den gewöhnlichen Ehen begriffen wird, nämlich als jus *utendi* corpore alterius, hier ebensowenig als radikales wie als aktuelles und formelles Recht denkbar ist, und daß mithin auch das Eheband selbst in der Verbindung Mariens mit Joseph jedenfalls nicht ganz von gleicher Art ist, wie in den gewöhnlichen Ehen; und eben dieß scheint auch von den VV. angedeutet zu werden, wenn sie von γάμος oder nuptiae bei Maria nichts wissen wollen. Aber selbst dieses vorausgesetzt, bleibt bei Maria eine wirkliche Ehe, im Unterschied und Gegensatz zu jeder anderen Verbindung zweier Personen, noch

denkbar, und zwar nicht nur unter dem allgemeineren Begriffe der durch den Willen und die Macht des Schöpfers bewirkten gliedlichen Zusammengehörigkeit von Mann und Weib mit den wechselseitigen Rechten und Pflichten ungetheilter und unauflöslicher Lebensgemeinschaft, sondern auch unter dem spezielleren Begriffe des *jus in corpus alterius,* weil dieses Recht nicht schlechthin und in jeder Form ausgeschlossen wird. Denn dieses Recht läßt sich nicht bloß in der Form eines Verfügungsrechtes zur Erzeugung der Frucht, sondern auch als Genußrecht in Hinsicht auf das Miteigenthum an der durch Gott zu gewinnenden Frucht denken; und wenn in der natürlichen Ehe das letztere Recht durch das erstere bedingt wird und darin eingeschlossen ist, dann steht doch nichts im Wege, daß Gott in einer nur für einen ganz eigenartigen Zweck und mit seiner speziellen Vollmacht geschlossenen Ehe das letztere Recht unabhängig von dem ersteren verleihe.

1578 In der Form nun, in welcher bei Maria unbeschadet ihrer Jungfräulichkeit eine wirkliche Ehe möglich war, war eine solche auch nothwendig, und zwar gerade in der Weise nothwendig, daß derselbe Zweck, welcher die Jungfräulichkeit Mariens forderte, nämlich die würdige Begründung, Bethätigung und Bekundung ihrer göttlichen Mutterschaft, zugleich den ehelichen Stand der jungfräulichen Mutter forderte. Darum ist die Eingehung der Ehe bei Maria nicht minder auf spezielle göttliche Anordnung und Eingebung zurückzuführen als das Gelübde der Jungfräulichkeit; und so versteht es sich auch von selbst, daß Gott in der einen oder andern, resp. in einer mehr oder weniger wunderbaren Weise, auch die Sicherstellung der Jungfräulichkeit der Ehe bewirkte. Ebenso ergibt sich, daß die Ermächtigung Mariens zu Schließung einer solchen Ehe durchaus nicht denselben Charakter hat wie in anderen Fällen, wo eine gottgeweihte Jungfrau zur Eingehung einer Ehe ermächtigt wurde, d. h. es ist in keiner Weise eine Dispens von Pflichten für die Jungfrau noch eine Cession von Rechten auf Seiten Gottes; vielmehr zielt sie förmlich darauf ab, die Jungfrau in der Erfüllung ihres höheren Berufes zu unterstützen und die Rechte Gottes zu wahren, indem sie dem menschlichen Bräutigam nur solche Rechte überträgt, welche ihn zu den der Gottesbraut und ihrer göttlichen Frucht zu leistenden Diensten befähigen.

1579 Endlich ist aber auch klar, daß die enge Beziehung, in welcher die Ehe Mariens mit ihrem menschlichen Bräutigam zu ihrer jungfräulichen Mutterschaft steht, nicht als eine äußerliche und accidentelle, sondern als eine innere und organische zu betrachten ist, und daß daher diese Ehe vor jeder anderen nicht bloß irgendwie eine höhere Weihe und Würde, sondern auch eine ganz einzige Vollkommenheit der Ehe als solcher voraus hat, namentlich in Bezug auf die zwei wichtigsten bona matrimonii, das bonum prolis und das bonum sacramenti.

1580 Hinsichtlich des bonum prolis war diese Ehe nicht minder als jede andere durch Gott als ihren Urheber, und darum innerlich und wesentlich, zur Ermöglichung einer susceptio prolis bestimmt. Sie hat aber zunächst vor jeder anderen jungfräulichen Ehe den Vorzug, daß sie unbeschadet ihrer Jungfräulichkeit mit dem matrimonium consummatum den Segen der Frucht-

barkeit theilt, weil in ihr den Gatten auch wirklich eine Frucht geschenkt und zur Pflege anvertraut werden sollte; und wenn schon diese Frucht nicht durch fleischlichen Gebrauch der Ehe von beiden Gatten erzeugt wurde, so konnte und sollte sie doch nach der Intention des göttlichen Erzeugers vermöge der geistigen Einheit der Gatten nicht minder beiden Gatten angehören als sonst die natürliche Frucht der Ehe. Ueberdieß hat diese Ehe vor jeder anderen nicht jungfräulichen Ehe den Vorzug, daß ihre Frucht eine wesentliche und absolut heilige Frucht ist, und daß zugleich die Gatten durch ihre gemeinschaftliche jungfräuliche Hingabe an Gott zur Gewinnung dieser Frucht in höherer Weise mitwirkten, als es durch die fleischliche Verbindung bez. der natürlichen Frucht geschieht.

Das bonum sacramenti, welches bei der Ehe direkt die über alle 1581
sonstigen unter Menschen stattfindenden Verbindungen wesentlich erhabene Art des Bandes bestimmt, besteht darin, daß durch den Willen Gottes eine Person an eine andere so gekettet oder derselben angegliedert wird, daß sie mit derselben ein unauflösliches Ganze bildet und in derselben und durch dieselbe als durch ein Gott angehöriges Organ von Gott selbst für die gemeinschaftliche Leistung eines Dienstes in Besitz genommen wird. Die Vollkommenheit des Bandes ist demnach um so höher, je heiliger der Dienst Gottes ist, für welchen eine Person mit der anderen verbunden wird, und je erhabener die Angehörigkeit an Gott, kraft welcher und zu welcher eine Person die andere zu sich aufnimmt. Nun aber überragt die Verbindung Josephs mit Maria in beiden Beziehungen ohne allen Vergleich nicht bloß die natürlichen vor- und außerchristlichen Ehen, sondern auch die christlichen Ehen in dem Maße, als die Zeugung und Pflege Christi ein höherer Zweck ist gegenüber der Zeugung und Pflege von bloßen Menschen, die Glieder Christi werden sollen, und als Maria in höherer Weise ein Gott angehöriges Organ und Glied Christi ist gegenüber jedem Menschen, der durch die Taufe zum Organe Gottes und Glied Christi geweiht wird. Die hierin begründete höhere Heiligkeit des Bandes leidet dadurch nicht, daß man hier nicht, wie bei der Ehe zweier Christen, sagen kann, jeder Theil werde durch den anderen geheiligt d. h. geweiht; denn dieß kommt bloß daher, daß Maria ihre Weihe zur Gottesmutter nicht vermittelst der Ehe mit einem menschlichen Bräutigam empfangen konnte, daß vielmehr hier die Ehe ihre höhere Weihe der von diesem Bräutigam unabhängigen höchsten Weihe des Weibes entlehnen muß.

Für die Wahrheit der Ehe Mariens mit Joseph ist der öfter wiederholte Ausdruck 1582
ἀνὴρ αὐτῆς, γυνὴ αὐτοῦ, welch letzteren die Vulg. bald mit uxor bald mit conjux übersetzt, entscheidend, weil absolut unzweideutig und gar keinen anderen Sinn zulassend. Nach ihm muß dann der verbale Ausdruck μνηστευθεῖσα, desponsata (Matth. 1, 18; Luk. 1, 27; 2, 4) erklärt werden, mit dem Maria nach wie vor der Empfängniß Christi und nach wie vor der „acceptio“ durch Joseph bezeichnet wird. Obgleich das betr. Verbum an sich auch ein bloßes Verlobtwerden bezeichnen kann: so hat es diese Bedeutung doch auch sonst nicht ausschließlich, wird vielmehr ebenfalls im Sinne von Angetrautwerden gebraucht. Die korrekte Uebersetzung ist daher im Deutschen nicht „die Verlobte“, sondern „die Angetraute“; erstere Uebersetzung wäre nur dann berechtigt, wenn im Griech. die Ausdrücke ἐγγυᾶσθαι resp. νύμφη stünden; diese Ausdrücke werden jedoch in der hl. Schrift ebensowenig angewandt, wenn nicht ebenso absichtlich ausgeschlossen, wie die Ausdrücke γαμεῖσθαι und γαμετή. Wie nun der in Rede stehende Ausdruck seiner Natur nach die Tendenz hat, das eheliche Verhältniß formell nach seiner geistigen und ethischen Seite (als matrimonium

ratum) zu bezeichnen: so wird er auch von der hl. Schrift in Bezug auf Maria an allen drei Stellen in restriktivem Sinne (für matrimonium *pure* ratum) angewandt, um den Ausschluß fleischlicher Verbindung anzuzeigen, genauer um die Empfängniß und Schwangerschaft Mariens als eine übernatürliche gegenüber ihrer Verbindung mit Joseph in das rechte Licht zu stellen. — Dieß vorausgesetzt, können wir auch absolut keinen Grund finden, warum die Trauung Mariens mit Joseph nicht bereits vor der Empfängniß Christi stattgefunden haben sollte. Denn einfach μνηστευθεῖσα wird Maria nach wie vor, auch noch bei Gelegenheit der Reise nach Bethlehem genannt, wo die Vulg. desponsata uxor übersetzt, also zu einer Zeit, für welche alle, die überhaupt eine wahre Ehe Mariens annehmen, dieselbe als rechtlich perfekt ansehen. Ueberdieß wird in den Verhandlungen Josephs mit dem Engel über die „Uebernahme seines Weibes" nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern geradezu vorausgesetzt, daß Maria bereits damals „Josephs Weib", also ihm angetraut war; und doch ist die später erfolgte Uebernahme der einzige positive Anhalt, woraus man die Abschließung der Ehe nach der Empfängniß Christi herleiten könnte. Zur Erklärung des Schrifttextes braucht man daher nicht einmal darauf zu recurriren, daß bei den Juden keine so scharfe Abgrenzung zwischen Verlöbniß und Trauung bestanden habe, wie im Christenthum.

1583 Betreffs der Möglichkeit einer wahren Ehe nehmen diejenigen TT., welche die Bedingtheit des vorausgehenden Gelübdes Mariens betonen, auch an, daß Maria bei Eingehung der Ehe den bedingten Willen gehabt, für den Fall, daß Gott es so wolle, den Gebrauch der Ehe zu ermöglichen. Indeß ist auch dieser bedingte Wille zur Gültigkeit der Ehe nicht nöthig. — Was oben über die aus dem gottgeweihten Charakter Mariens sich ergebende Schwierigkeit und in deren Lösung über die zwei verschiedenen Gestalten, in welchen der Begriff der ehelichen Einheit verwirklicht werden kann, gesagt würde, finden wir nirgendwo ex professo berücksichtigt.

1584 Die Gründe, weßhalb die Ehe Mariens angemessen gewesen, hat *Thom.* 3 p. q. 29 a. 1 in reicher Zahl (im Ganzen 12) zusammengestellt, nach folgenden drei Categorien: in Bezug auf Christus, Maria und uns. Diese Gründe scheinen auch zum Theil, ebenso wie der Wortlaut des Evangeliums, zu fordern, daß die wirkliche Ehe, und nicht bloß das einfache Verlöbniß, bereits zur Zeit der Empfängniß Christi bestand. Ebenso scheinen jene Gründe, besonders die allseitige Sicherstellung der Ehre Mariens, zu fordern, daß auch das äußere Zusammenleben der Gatten bereits vor der Empfängniß eingetreten war. Jedenfalls läßt sich für das Gegentheil absolut kein innerer Grund anführen. Aber auch der einzige thatsächliche Grund, womit diese Meinung gestützt wird, nämlich die Aufforderung Josephs durch den Engel, „seine Gattin Maria zu sich zu nehmen" (παραλαβεῖν), nebst dem darauffolgenden Bericht über die Erfüllung dieser Aufforderung, ist nichts weniger als durchschlagend. Denn dieses „Zusichnehmen" steht der vorher erwähnten Absicht der „Entlassung" gegenüber; wie nun letzterer Ausdruck auf ein schon bestehendes Zusammenwohnen hinweist, so kann auch der erstere im Sinne des Aufgebens der Absicht der Entlassung, resp. des festen Entschlusses zum steten Zusammenleben verstanden werden.

1585 Bezüglich der Vollkommenheit der Ehe vgl. *Thom.* in 4 dist. 30 q. 3 a. 4 ad 4, wo er erklärt, wie hier die proles wahrhaft ein bonum matrimonii sei (q. 2 a. 2 ad 4): Proles non dicitur bonum matrimonii solum, in quantum *per* matrimonium *generatur*, sed in quantum *in* matrimonio *suscipitur et educatur* . . . Nec tamen de adulterio natus nec filius adoptivus, qui in matrimonio educatur, est bonum matrimonii, quia matrimonium non ordinatur ad educationem illorum, sicut hoc matrimonium *fuit ad hoc ordinatum specialiter*, quod proles illa susciperetur in eo et educaretur. Ueberhaupt wird selbst bei der gewöhnlichen Ehe die Beziehung derselben zur proles besser und idealer, als durch die gemeinschaftliche Zeugung, durch die *susceptio* prolis sc. per Deum (vgl. Genes. 4, 1) ausgedrückt, weil dadurch sowohl das Kind als Frucht göttlichen Segens, aus dem die Seele desselben hervorgeht, wie die zeugende Funktion der Eltern in ihrem dienenden Verhältnisse zur göttlichen Mitwirkung charakterisirt wird. Unter diesem Gesichtspunkte wird denn auch in der gewöhnlichen Ehe das Kind von Gott zunächst der Mutter und durch die Mutter dem Vater geschenkt und zugeeignet, und zwar nicht bloß vermöge des physischen Einflusses des Vaters auf die Zeugung des Kindes, sondern zugleich vermöge der gliedlichen Angehörigkeit der Mutter an den Vater,

resp. der Zusammengehörigkeit beider. Wie von diesem allgemeinen Gesichtspunkte aus die Vollkommenheit der Ehe als solcher bei Maria und Joseph leichter gewahrt wird: so ist auch umgekehrt die eigenthümliche Gestalt dieser Ehe ein lehrreiches Vorbild für die ideale Auffassung der Ehe überhaupt. Ebenso ergibt sich von hier aus eine tiefere Auffassung der Vaterschaft des hl. Joseph, welche durchaus mehr ist als eine bloß scheinbare, vormundschaftliche oder adoptive Vaterschaft, weil sie auf der ehelichen Gemeinschaft Josephs mit der leiblichen Mutter des Kindes beruht (vgl. *Suarez* l. c. disp. 8 sect. 1).

Daß auch Joseph, ebenso wie Maria, vor wie nach der Eheschließung stets 1586 jungfräulich gewesen, ist dogmatisch nicht festgestellt und läßt sich auch nicht in dieser Weise feststellen. Es ist aber durchaus zu präsumiren, theils aus dem hohen Berufe Josephs und der Analogie des jungfräulichen Jüngers, der eben als solcher allein in ein ähnlich vertrautes Verhältniß zu Christus und Maria aufgenommen wurde, theils daraus, daß die jungfräuliche Ehe Josephs mit Maria auch seinerseits ein Gelübde der Jungfräulichkeit bedingt, dieses aber auf eine sein ganzes Leben beherrschende jungfräuliche Gesinnung zurückweist. Wenn viele VV., und zwar meist griechische, aber auch einzelne Lateiner, die stete Jungfräulichkeit Josephs insofern nicht anerkannt haben, als sie ihm Söhne aus einer früheren Ehe zuschrieben: so thaten sie dieß hauptsächlich nur darum, weil sie durch diese Hypothese am leichtesten die „Brüder Jesu“ in der hl. Schrift erklären zu können glaubten. Einen thatsächlichen Anhalt hat diese Meinung nur in den Apokryphen, welche aber zum Theil zugleich auch die Ehe Josephs mit Maria, wodurch eben dessen Jungfräulichkeit gefordert wird, läugneten, und ihn bloß zum Beschützer Mariens bestellt sein ließen. Uebrigens ist schon *Hieron.* sehr energisch für die stete Jungfräulichkeit des hl. Joseph eingetreten. — Das Beste, was sich theologisch über Würde, Stellung und Eigenschaften des hl. Joseph mit mehr oder minder großer Zuverlässigkeit feststellen läßt, hat *Suarez* l. c. disp. 8, woran sich die besseren ascetischen Schriftsteller der neueren Zeit angeschlossen haben. Ernst zu tadeln ist dagegen der blinde Eifer einiger neuerer frommer Schriftsteller, welche sowohl die Aehnlichkeit des hl. Joseph mit Maria, wie die Autorität seiner Vaterschaft in Bezug auf Christus übertrieben. In ersterer Beziehung hat man sogar von der unbefleckten Empfängniß des hl. Joseph geträumt; und diese wird auch wenigstens implicite vorausgesetzt in den Andachten und Bildern, welche das Herz des hl. Joseph mit den Herzen Jesu und Mariens verbinden. Mit Recht werden daher solche Andachten und Bilder vom hl. Stuhle mißbilligt (Reskr. der S. Congr. Ind. 19. Febr. 1879; s. Köln. Pastoralbl. 1880. S. 128). Auf den zweiten Punkt findet a fortiori eine analoge Entscheidung in Betreff Mariens Anwendung, worüber unten n. 1623.

§ 276. Die Gnade der göttlichen Mutterschaft als übernatürlicher Personalcharakter Mariens.

Literatur wie oben § 240. Speciallit. im Texte.

I. Das mütterliche Verhältniß Mariens zum göttlichen Erlöser erscheint 1587 in der Sprache der Evangelien („Maria, mater Jesu“) und noch mehr in der Anschauung und Lehre der Kirche als ihr Personalcharakter (personatus) zunächst in dem allgemeinen Sinne, daß Maria dadurch von allen anderen Personen als eine Person von ganz hervorragendem Range oder Stande und ganz einziger Würde ausgezeichnet wird. Zugleich aber findet der Ausdruck nach der Natur der Sache und der Anschauung der Kirche auch in dem Sinne Anwendung, daß der Charakter der Mutter Jesu, im Vergleich mit allen anderen auszeichnenden Vorzügen Mariens selbst, den Haupt-, Grund- und Centralvorzug bildet, an welchen die übrigen Vorzüge als untergeordnete, abgeleitete Attribute, wie die Accidenzen eines Wesens an dessen Wesensform, sich anschließen, von welchem dieselben getragen und beseelt werden und mithin ihr eigenthümliches Gepräge erlangen. Wie nun alle der Mutter Jesu als

solcher eigenthümlichen Vorzüge übernatürlicher Art sind und darum ihr Prinzip in einem Gnadengeschenke Gottes haben: so gilt dieß insbesondere auch von der Mutterschaft selbst. Diese Mutterschaft ist folglich näher als ein übernatürlicher Personalcharakter zu bestimmen, zu welchem Maria über ihre Natur hinaus durch göttliche Gnade erhoben worden ist, und welcher mithin seinerseits in einem göttlichen Gnadengeschenke wurzelt und durch ein solches constituirt wird.

Um die ganze Erhabenheit und Bedeutung dieses übernatürlichen Personalcharakters zu verstehen, muß derselbe zunächst betrachtet werden in seiner Wesenheit, sowie in seinem Verhältnisse zu der Person Mariens als seinem Subjekte und zu Gott als seinem Prinzip.

1588 II. Constituirende Form des Personalcharakters der Mutter Jesu — die Gnade der göttlichen Mutterschaft. Obgleich die Eigenschaft der Mutter Jesu in concreto alle Beziehungen umfaßt, welche sich darauf gründen, daß der Sohn Mariens Jesus, d. h. der Erlöser der Welt ist: so ist sie doch an erster Stelle Personalcharakter Mariens insofern, als sie ein durchaus einziges Verhältniß der Person Mariens zu der einzig erhabenen Person ihres Sohnes einschließt, also inwiefern die Mutter Jesu Mutter nicht eines bloßen Menschen, sondern des Gottmenschen ist. In der That wird daher der Personalcharakter Mariens in der Regel dadurch bestimmt, daß sie Mutter Gottes, oder bes. für den gegenwärtigen Gesichtspunkt prägnanter Gottesmutter resp. Gottesgebärerin (θεοτόκος, Deipara) genannt wird[1]. Um aber diese göttliche Mutterschaft in der vollen Bedeutung des darin enthaltenen Personalcharakters aufzufassen, genügt es keineswegs, dieselbe ähnlich zu construiren, wie den Vorzug, der sonst einer Mutter durch ihr mütterliches Verhältniß zu einem ausgezeichneten menschlichen Sohne erwächst, d. h. als ein physiologisches Verhältniß der Wurzel zur Frucht, welches aus dem mütterlichen Einflusse auf den Ursprung und das Leben des Sohnes resultirt. Es genügt auch noch nicht, die göttliche Mutterschaft wie ein von Gott verliehenes Amt aufzufassen, dessen würdige Ausübung durch besondere Gnaden zu ermöglichen und zu belohnen war. Dasjenige Moment, welches in der göttlichen Mutterschaft recht eigentlich den Personalcharakter bildet und recht eigentlich die Gnade der göttlichen Mutterschaft darstellt, ist eine durch den Willen und die Macht Gottes bewirkte übernatürliche, geistige Vereinigung der Person Mariens mit der göttlichen Person ihres Sohnes, welche der mütterlichen Thätigkeit Mariens gegenüber der Menschheit ihres Sohnes zu Grunde liegt und ihre leibliche Verbindung mit demselben ergänzt und vollendet. Diese übernatürliche geistige Vereinigung mit der göttlichen Person läßt sich (vgl. oben n. 759 ff.) nicht einfacher, schärfer und naturgemäßer bezeichnen als mit dem Namen *matrimonium divinum* oder *connubium Verbi* im strengsten Sinne des Wortes, d. h. als ein Verhältniß, welches in Bezug auf Gott ebenso die denkbar höchste und allseitigste Association einer geschaffenen Person mit ihm darstellt, wie die

[1] Ueber das Alter dieses Namens ist zu dem früher Gesagten noch nachzutragen, daß derselbe nicht bloß schon bei *Hippol.* und *Archelaus Kaschar.*, sondern bereits bei *Aristides* (Ar. sermones duo Venet. Mechit. 1878, p. 9) vorkommt.

menschliche Ehe die höchste und allseitigste Verbindung zweier menschlicher Personen ist, und welches demnach ebenso das vollkommenste Abbild der hypostatischen Union einer geschaffenen Natur mit Gott bildet, wie die menschliche Ehe Abbild der Union des Leibes mit der geistigen Seele ist. So gefaßt involvirt dann jene Vereinigung, der Natur der Ehe entsprechend, eine Zusammengehörigkeit beider Personen in Einem organischen Ganzen, in welchem sie mit einander verwachsen sind, und eine wechselseitige Angehörigkeit und Investirung beider, worin Maria als dem Logos angegliedert von ihm ganz in Besitz genommen ist, der Logos aber als ihr eingegossen und eingepflanzt sich ihr schenkt und sie als Genossin und Gehilfin in die innigste, allseitigste und stetigste Lebensgemeinschaft zu sich aufnimmt.

Daß in der göttlichen Mutterschaft Mariens ein solches matrimonium 1589
divinum wirklich eingeschlossen ist, ergibt sich aus der Natur der Sache ebenso nothwendig, als jede menschliche Mutterschaft, wenn sie in menschenwürdiger Weise begründet und gestaltet ist, ein matrimonium humanum zur Voraussetzung hat. Wenn ferner kein anderes menschliches Verhältniß in der vollkommenen Weise einen Personalcharakter begründet, wie für das Weib das eheliche Verhältniß, wodurch dasselbe einer anderen Person angegliedert wird: dann gibt es offenbar auch in der übernatürlichen Ordnung kein anderes Verhältniß zu Gott, welches so förmlich und vollkommen einen übernatürlichen Personalcharakter bildete, wie die Vermählung mit Gott, wodurch die betr. Person Gott angegliedert wird. Und so zeigt sich auch in dem Begriffe des matrimonium divinum am unmittelbarsten und zugleich am stärksten und glänzendsten die übernatürliche Gnadengabe, durch welche Gott Maria zu seiner Mutter macht und sich selbst ihr wahrhaft und vollkommen als Sohn zu eigen gibt; denn die gratia maternitatis erscheint hier geradezu und förmlich als ein Analogon der gratia unionis in Christus, welche den übernatürlichen Personalcharakter Christi selbst bildet.

Wie hiernach die göttliche Mutterschaft näher als göttliche Braut- 1590
schaft oder gottesbräutliche Mutterschaft zu bestimmen ist: so muß auch umgekehrt die göttliche Brautschaft Mariens, um sie von jedem anderen gleichnamigen Gnadenverhältnisse zu unterscheiden, als eine gottesmütterliche Brautschaft bestimmt werden, d. h. als eine Brautschaft, welche spezifisch auf die Begründung und Vollendung der göttlichen Mutterschaft berechnet ist, weil sie nur als solche wahrhaft und vollkommen matrimonialen Charakter hat. Obgleich nun aber die göttliche Brautschaft Mariens ihre Vollendung erst dort erlangt, wo der göttliche Logos durch seine Eingießung in sie sie actu zu seiner Mutter macht, und daher auch die Gnade der Mutterschaft erst hier vollkommen den der gratia unionis analogen Charakter erhält: so ist doch diese Vollendung der bräutlichen Union analog zu fassen, wie die Vollendung der ehelichen Union im matrimonium consummatum. Demgemäß setzt einerseits die durch die Empfängniß des Logos begründete leibliche Union eine bereits bestehende geistige Union voraus und erlangt nur in und mit dieser ihre eigene Vollkommenheit. Andererseits aber ist diejenige geistige Union mit Gott, welche in Maria der aktuellen Vollziehung der Mutterschaft vorausgeht, weder als eine einfach freundschaftliche Union, noch als eine bloße Bestimmung zur ehelichen

Union, nicht einmal als eine bloße Verlobung zu fassen, vielmehr in der ganzen Kraft eines matrimonium ratum, also als eine objektive reale Union, d. h. als eine wahre, durch den Willen des Schöpfers bewirkte Besitznahme für Gott und Angliederung an Gott, resp. als eine objektive Weihe und Salbung, wodurch der Logos der Jungfrau als ihr Sohn bereits rechtlich zugeeignet und geistig verbunden und so die göttliche Mutterschaft nicht bloß vorbereitet und in Aussicht gestellt, sondern virtuell und *in radice* bereits übertragen ist. In dieser Gestalt aber kann dann natürlich die Gnade der Mutterschaft nicht bloß überhaupt vor der mütterlichen Empfängniß, sondern auch mit dem ersten Augenblick des Daseins der Mutter verliehen werden und bereits von hier an nach Art der gratia unionis den Personalcharakter derselben bilden. Dafür, daß die Gnade der Mutterschaft in dieser Gestalt erst später verliehen worden sei, spricht absolut kein Grund. Vollends nach der Definition der unbefleckten Empfängniß Mariens ist die ursprüngliche Weihe zur Gottesbraut nicht mehr zu bezweifeln — nicht als ob dieselbe formell in der Verleihung der ursprünglichen habituellen Gnade bestanden habe, sondern weil eben sie diese Verleihung forderte und vermittelte. Das gottesbräutliche Moment in der göttlichen Mutterschaft Mariens wird nun aber in seiner Vollendung durch die Empfängniß Christi nicht bloß in der Weise vollendet, daß zu der geistigen Verbindung mit dem Logos eine leibliche hinzutritt, sondern auch insofern, als der Logos fortan auch als Mensch, während er dem Leibe nach Frucht Mariens, der Seele nach deren geistiger Bräutigam ist und als solcher sie in die innigste Gemeinschaft seines Lebens und seiner Thätigkeit aufnimmt. Unter diesem Gesichtspunkte erhält dann zugleich der Begriff der Mutter des Erlösers in sich selbst seine nähere Bestimmung dahin, daß Maria, wie sie als Braut Gottes den Erlöser empfängt und gebiert, so als Braut des Gottmenschen dazu berufen und befähigt ist, in dem Erlösungswerke desselben dienend mitzuwirken.

1591 Die verschiedenen in dem Personalcharakter der göttlichen Mutterschaft concurrirenden Momente stellen sich, wie anderwärts schon angedeutet, in harmonischer Einheit und in ihrer vollen Kraft dar, wenn man den Personalcharakter in die gliedliche Einheit Mariens mit Christus setzt und diese speziell nach Maßgabe des Verhältnisses des Herzens zum Haupte betrachtet. Hier haben wir nämlich zugleich die Einheit der Wurzel mit der Frucht, des Hauptgliedes mit dem Haupte und des Leibes mit dem Geiste des Hauptes, so zwar, daß Christus dem Leibe nach Frucht, der Seele nach Haupt Mariens, der Gottheit nach aber der Geist ist, der ihr in einziger Weise innewohnt, Maria hingegen ihrerseits als Wurzel Anfang, als Hauptglied Complement der Menschheit Christi und in und mit derselben Sitz und Organ seiner Gottheit ist.

1592 Es liegt auf der Hand, daß die ganze Auffassung derjenigen Protestanten, welche noch an die Gottheit Christi glauben und deßhalb annehmen, daß „die Frucht Mariens wahrer Sohn Gottes ist" (Luk. 1, 35), aber von der ausgezeichneten Würde, Vollkommenheit und Wirksamkeit der Gottesmutter in der Gnadenordnung wenig oder gar nichts wissen wollen und in dieser Beziehung sich kaum von den Läugnern der Gottheit Christi unter-

scheiden, sich einfach auf den Ausdruck bringen läßt: Maria sei zwar Mutter Gottes, aber nicht Braut Gottes; aber in diesem Ausdrucke gibt sich dann auch sofort das Unnatürliche und Widerspruchsvolle jener Auffassung kund. — Wie daher hier die Formel der gottesbräutlichen Mutterschaft einen großen dogmatisch-polemischen Werth hat: so hat sie andererseits auch einen großen theologisch-constructiven Werth für die wissenschaftliche Entwicklung der Vorzüge Mariens. Daß die Mutterschaft als Verhältniß der Mutter zu ihrer Frucht, resp. als leibliche Verwandtschaft mit Christus gedacht, für sich allein nicht genüge, um die göttliche Mutterschaft als constituirendes Prinzip der einzigen Erhabenheit der Person Mariens anzusehen, geben die TT. dadurch zu erkennen, daß sie eine adäquate und eine inadäquate, resp. eine moralisch-physische und eine bloß physische Auffassung der Mutterschaft unterscheiden und nur die Mutterschaft im ersteren Sinne als jenes Prinzip angesehen wissen wollen. Die Mutterschaft im adäquaten und moralisch-physischen Sinne erklären sie dann aber gewöhnlich so, daß dieselbe in der Gesammtheit derjenigen Gnaden bestehe, welche zur würdigen Ausübung der mütterlichen Thätigkeit erforderlich seien oder durch diese Thätigkeit erworben werden, resp. die würdige Gestaltung des Verhältnisses der Mutter zu ihrer Frucht bedingen. Eine solche Erweiterung des Begriffes der Mutterschaft dürfte aber doch zu vag und unbestimmt sein und ebenso wenig eine lebendigere Fassung desselben bieten, als ein fruchtbarer medius terminus sein, um zu den einzelnen der göttlichen Mutterschaft entsprechenden Vorzügen überzuleiten. Dagegen ist in der gottesbräutlichen Mutterschaft nicht nur irgendwie ein „adäquater moralisch-physischer Begriff" der göttlichen Mutterschaft gegeben; die Mutterschaft wird hier auch recht eigentlich nach der formalen und inneren Seite ihres eigenen Wesens bestimmt durch ein leicht faßliches und scharf markirtes Moment, welches nicht in der Menge von Dingen, die zur würdigen Gestaltung des Verhältnisses der Mutter zur Frucht nothwendig oder wünschenswerth sind, verschwindet, sondern gleichsam die substanzielle Form oder die Seele jenes Verhältnisses und darum auch die Wurzel und der Brennpunkt aller anderen Attribute der Mutter ist. Während man daher ohne diesen Mittelbegriff nur sprungweise oder auf schwierigen Wegen zu manchen der Mutter Gottes als solcher zustehenden Vorzügen gelangt (z. B. zu dem der Domina omnium), einzelnen Vorzügen sogar gar kein Verständniß abgewinnen kann (z. B. der Heiligung Mariens durch die Gnade der Mutterschaft), ist dieser Mittelbegriff, wie sich zeigen wird und zum Theil schon früher gezeigt wurde, der Schlüssel zur ganzen Mariologie. — Betreffs der ursprünglichen Vermählung vgl. *Petr. Chrysol.* serm. 140: Pervolat ad sponsam festinus interpres (Gabriel), ut a Dei sponsa humanae desponsationis arceat et suspendat affectum, nec auferat a Joseph Virginem, sed reddat Christo, cui *est in utero oppignorata cum fieret.* Serm. 146 zu Matth. 1, 18: Cum desponsata esset Maria mater ejus Maria virginitate sponsa, foecunditate mater; mater viri nescia, partus conscia. Aut quomodo non ante conceptum mater, quae post partum virgo mater? Aut *genitrix quando non, quae saeculorum generavit auctorem.*

III. Die Gnade der göttlichen Mutterschaft im Verhältniß 1593
zur Würdigkeit ihres Subjektes. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß diese Gnadengabe noch weniger, als irgend eine andere übernatürliche Gabe, durch die natürliche Thätigkeit Mariens verdient werden konnte. Es ist aber auch nach einstimmiger Lehre der TT. nicht möglich, daß diese Gnade durch übernatürliche, in der heiligmachenden Gnade wurzelnde Akte im eigentlichen Sinne oder de condigno verdient, also in ähnlicher Weise erworben werde, wie die Vereinigung mit Gott durch die Glorie, aus dem einfachen Grunde, weil es sich hier um eine Vereinigung mit Gott handelt, die zu der wesentlich höheren Ordnung der hypostatischen Union gehört. Das der Creatur durch die heiligmachende Gnade mögliche meritum de condigno kann als solches bei Maria nur wirksam sein in der Erwerbung desjenigen hohen Grades innerer Heiligkeit, durch welchen sie für den Besitz der Gnade der Mutterschaft in würdiger, d. h. der Hoheit derselben

angemessener Weise disponirt wird oder die positive Empfänglichkeit für dieselben erlangt. Im Sinne einer solchen positiven Disposition oder Empfänglichkeit für die Gnade der Mutterschaft können allerdings auch die betreffenden meritorischen Akte selbst in Betracht kommen; dieselben wirken dann aber in Bezug auf jene Gnade nur in ähnlicher Weise, wie bei den anderen Menschen die vermittelst der aktuellen Gnade verrichteten übernatürlichen Akte, welche der heiligmachenden Gnade vorausgehen, in Bezug auf diese wirken, also höchstens in der Form eines meritum de congruo (B. III. n. 960). Wenn indeß schon sonst alle übernatürlichen Verdienste von jedweder Art nicht in der Weise wirksam sind, daß sie bei Gott schlechthin den Beruf zu dem betreffenden Gute erwirkten, sondern bloß in der Weise, daß die Creatur durch sie von Gott selbst zur Erreichung eines Gutes geführt wird, zu welchem er dieselbe aus freien Stücken berufen hat: so gilt dieß um so mehr in unserem Falle, wo die übernatürlichen Lebensakte zu der in Rede stehenden Gnade gar nicht in derjenigen inneren Verwandtschaft und Beziehung stehen, wie zu den Gnaden, durch welche das übernatürliche Leben als solches vollendet wird. Ja, wenn man die Gnade der Mutterschaft in ihrem ganzen Umfange und gerade in ihrer Wurzel nimmt, nämlich als sogleich mit der Erschaffung Mariens in's Leben getretene Vermählung derselben mit dem Logos, ist für irgendwelche erwerbende oder disponirende Thätigkeit hinsichtlich dieser Gnade ebenso wenig Raum, wie in der Menschheit Christi hinsichtlich der hypostatischen Union. Für eine solche Thätigkeit ist nur Raum hinsichtlich der Vollendung jener Vermählung in der aktuellen Empfängniß Christi; aber in dieser Hinsicht kann man dann auch vielleicht sagen, daß auf Grund der bereits bestehenden Vermählung und der durch dieselbe begründeten Würde der Gottesbraut die verdienstlichen Akte Mariens hinsichtlich der Empfängniß des Logos in ähnlicher — nicht gleicher — Weise wirkten, wie die Akte der anderen Heiligen hinsichtlich der seligen Vereinigung mit Gott.

1594 Vgl. *Thom.* 3 p. q. 2 a. 11 ad 3: Beata Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium [vgl. die Osterantiphon: quem meruisti portare], non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue possit esse mater Dei. Aus dem liturgischen meruit ist übrigens um so weniger ein eigentliches Verdienst abzuleiten, weil dasselbe oft bloß im Sinne von Veranlassen oder auch Gewürdigtwerden gebraucht wird (vgl. das praeconium pasch.: felix culpa, quae talem et tantum meruit habere redemptorem). Nach Maßgabe des Vorstehenden sind die nicht seltenen (an Ps. 44, 12: concupiscet rex decorem tuum anschließenden) Aeußerungen der hh. VV. zu verstehen, welche dahin lauten, daß Maria durch ihre geistige Schönheit den Sohn Gottes in ihren Schooß herabgezogen habe (vgl. *Ballerini* syll. monum. I, pag. 144; II, pag. 153).

1595 IV. Die Gnade der Mutterschaft hinsichtlich ihres Prinzips, der göttlichen Prädestination, und der dadurch bewirkten Verbindung mit ihrem Subjekt. Wie jede andere übernatürliche Gnade hat die Gnade der Mutterschaft ihr Prinzip in einer gnädigen göttlichen Auserwählung und Vorherbestimmung. Von jeder anderen göttlichen Prädestination aber unterscheidet sich die Prädestination zur Gnade der Mutterschaft, in Bezug auf welche Maria in eminenter Weise Gefäß der Auserwählung (vas electionis) heißt, nicht bloß in Bezug auf die Er=

habenheit des Inhaltes und die segensreiche Tragweite dieser Gnade, sondern auch in Bezug auf die in der Prädestination intendirte und durch dieselbe bewirkte Verbindung der Gnade mit ihrem Subjekte.

Zunächst hat diese Prädestination durchaus nicht den hypothetischen Cha- 1596
rakter, wie die im allgemeinen Heilswillen enthaltene Prädestination zur Gnade und Glorie, so daß sie ihre Verwirklichung abhängig machte von dem wirklichen Eintreffen der dazu von Seiten Mariens erforderlichen Akte, resp. von dem Ausbleiben entgegengesetzter Akte, ohne von vornherein die Sicherstellung jenes Eintreffens und dieses Ausbleibens zu beabsichtigen. Sie hat vielmehr ähnlich, wie die Prädestination der Menschheit Christi zur hypostatischen Union, durchaus einen absoluten, d. h. unbedingten und unwiderruflichen Charakter, wie alle TT. entweder thatsächlich annehmen oder doch annehmen müssen, weil ja alle lehren, daß Maria vor aller persönlichen Thätigkeit mit einem spezifisch auf ihre göttliche Mutterschaft berechneten Gnadenmaß bereichert worden, und daß hierin auch die sogen. confirmatio in gratia miteinbegriffen sei. Am leichtesten erklärt sich diese Eigenschaft der Prädestination daraus, daß vermöge der letzteren Maria von Anfang an, ehe von ihrer Seite eine Bedingung gesetzt werden konnte, also in der Weise einer schlechthin zuvorkommenden Gnade, in ein wahres und eigentliches geistig matrimoniales Verhältniß zu Gott gesetzt wurde, welches von Gott entweder gar nicht intendirt werden oder so intendirt werden mußte, daß es seine volle Verwirklichung fände. Denn wie die Zwecke dieses Verhältnisses, die Verwirklichung der Incarnation und die Erlösung und Vollendung der Welt durch mütterliche Mitwirkung, von Gott absolut intendirt sind: so muß es auch die Aufrechthaltung und Durchführung dieses Verhältnisses in der bestimmten Person sein, welche Gott zur Verwirklichung jener Zwecke sich associirt, und welche demnach nicht einfach als Subjekt der Erlösung und Gnade, sondern als comprincipium derselben auserwählt wird. Und wenn Gott schon die menschliche Ehe als ein unauflösliches Verhältniß gewollt hat: dann mußte er um so mehr diese göttliche Ehe als eine unauflösliche wollen, indem er durch Eingehung derselben in ähnlicher Weise, wie der Bräutigam in der menschlichen Ehe, sich gleichsam verbindlich machte, die Auflösung derselben mit aller Macht zu verhindern.

Dieß vorausgesetzt, läßt sich aber auch weiter sagen, und die Anschauung 1597
der Kirche selbst geht dahin, daß in der schöpferischen Idee Gottes, wodurch er der Person Mariens ihr Dasein gibt, das Dasein dieser Person und deren Bestimmung zur Mutter Gottes, oder vielmehr deren Dasein in der Eigenschaft der mütterlichen Braut Gottes, unzertrennlich verbunden sind. Und zwar gilt das nicht bloß in dem Sinne, daß in jener Idee thatsächlich neben dem Beschlusse, diese bestimmte Person ins Dasein zu setzen, von Ewigkeit her der Beschluß, dieselbe sofort und für immer zur Gottesbraut zu machen, bestanden hat. Es gilt auch in dem Sinne, daß der Beschluß, dieser Person das Dasein zu geben, mit dem Beschlusse, die Gottesbraut ins Dasein zu rufen, organisch verbunden, d. h. innerlich durch denselben bedingt und bestimmt, von demselben getragen und durchdrungen war, mithin nur in ihm und durch ihn Bestand hatte, ohne ihn aber nicht zu Stande ge-

kommen wäre, also auch in sich selbst formell dahin zielte, Maria als die Gottesbraut ins Dasein zu setzen. Es verhält sich damit ähnlich, wie bei der Herstellung eines Gliedes durch die Thätigkeit der Natur oder Gottes die Intention, dem Gliede sein Dasein zu geben, durch die Intention seiner Angliederung an das Haupt resp. an den Geist bedingt und bestimmt wird; und gerade unter dem Gesichtspunkte einer ursprünglichen, durch den Schöpfer selbst zu vollziehenden Angliederung an ihn ist ja auch die Einsetzung Mariens in die göttliche Brautschaft zu denken. Die Folge davon ist, daß das Dasein Mariens formell nur als Dasein der Braut Gottes zu Stande kommt, und daß man nicht nur sagen muß, Maria sei in diese Brautschaft hinein, sondern auch, sie sei eigens für dieselbe geschaffen, gehe also aus dem Erschaffungsakte und kraft desselben — creatione assumpta und assumendo creata — als Braut Gottes hervor und besitze diesen persönlichen Charakter als einen, nicht zwar kraft der Constitution ihres Wesens, wohl aber kraft ihres Ursprungs aus Gott mit ihrem persönlichen Dasein verwachsenen Charakter. Sinn und Berechtigung dieses Gedankens ergeben sich näher aus der kirchlichen Auffassung Mariens als des Antitypus Eva's und als des Reflexes der sapientia incarnata, im Anschluß an die im Protoevangelium angedeutete Association Mariens mit Christus in demselben göttlichen Rathschlusse, in welchem die Erlösung der gefallenen Menschheit durch ein neues vollkommeneres Menschenpaar und die zeitliche Ausgießung der ewigen aus Gott entsprungenen Weisheit nach Außen festgesetzt wurde.

1598 Zunächst ging offenbar bei Eva der göttliche Rathschluß, wodurch sie zur Braut des natürlichen Stammvaters der ganzen Menschheit und zur Mutter des ganzen Geschlechtes bestimmt wurde, nicht einfach neben dem Rathschlusse, dem sie ihr Dasein verdankt, nebenher, sondern beherrschte und bestimmte denselben so, daß letzterer ohne den ersteren nicht zu Stande gekommen sein würde, und daß er durch denselben seine Richtung erhielt; denn die Absicht des Schöpfers in der Erschaffung Eva's war eben die, dem Adam ein „adjutorium simile“ zu geben. Während aber hiedurch Eva in gliedlicher Abhängigkeit von Adam geschaffen wurde, wurde sie kraft ihrer Erschaffung zugleich in gliedliche Gemeinschaft mit ihm gesetzt. Inwiefern jedoch auch Adam nicht schlechthin als ein Wesen für sich allein, sondern als ein Ganzes mit Eva von Gott gedacht war, worin das Bild Gottes vollständig dargestellt und das vollständige Prinzip des Menschengeschlechtes hergestellt würde: läßt sich die in der göttlichen Idee Eva's liegende Beziehung auf Adam auch dadurch ausdrücken, daß der Ursprung Eva's durch denselben göttlichen Rathschluß mit dem Ursprunge Adams festgestellt sei.

1599 Wenn ferner die Kirche in ihrer Liturgie den Ursprung Mariens in Parallele stellt mit dem Ursprunge der Sapientia incarnata (s. oben n. 1541 ff.): dann liegt die Parallele zunächst offenbar darin, daß Maria in ähnlicher Weise als Sedes oder Vas Sapientiae ganz in und für die bräutliche Union mit dem Logos geschaffen ist, wie die Menschheit Christi ganz in und für die hypostatische Union geschaffen ist, und daß, wie hier das physische Sein der Menschheit Christi durch dasselbe Dekret beschlossen und bewirkt wird, durch welches deren hypostatische Union mit dem Logos und in derselben die Sendung des Logos nach Außen beschlossen und bewirkt wird, auf ähnliche Weise auch das persönliche Sein Mariens und ihre bräutliche Union durch dasselbe Dekret beschlossen und bewirkt werde. Die innere Berechtigung dieser Parallele wird in der Bulle Ineffabilis darauf zurückgeführt, daß die primordia B. Virginis uno eodemque decreto cum divinae Sapientiae incarnatione fuerunt praestituta, was nur den Sinn haben kann, daß das Dasein Mariens selbst per modum unius und in analoger Weise mit dem Dasein der caro Sapientiae von Gott beschlossen worden sei. Diese Einheit des göttlichen

Rathschlusses aber bekundet sich deutlich genug im Protoevangelium, inwiefern hier das Weib und ihr Same als ein neues heilbringendes Menschenpaar verheißen werden und mithin ebenso als ein Ganzes von Gott gedacht erscheinen, wie das erste Menschenpaar. Ja in gewisser Beziehung ist die Einheit des Decretes dort noch gewisser als hier, inwiefern Maria nicht bloß als gliedliches Complement, sondern auch als materielle Vorbereitung der Existenz Christi oder als inchoatio Christi in's Dasein gesetzt wurde und in Bezug auf Ursprung und Wesen zu Christus in ähnlicher Wechselbeziehung steht, wie das Herz zum Haupte im animalischen Organismus. Allerdings besteht zwischen dem Ursprunge Mariens einer- und dem Ursprunge Eva's, resp. der Menschheit Christi, andererseits der Unterschied, daß Maria nicht ihrem ganzen Wesen nach unmittelbar durch göttliche That, sondern durch natürliche menschliche Zeugung in's Dasein trat. Indeß ist die natürliche Zeugung weder das erzeugende Prinzip der geistigen Seele als solcher, noch bestimmt sie, welche Seele in den durch dieselbe gebildeten Leib eingegossen werden soll, weil die geistige Seele nicht ihre Individualität durch den Leib erhält, sondern diesem ihre Individualität mittheilt. Im Gegentheil, wie Gott die Seelen und in ihnen das persönliche Prinzip schöpferisch eingießt, so bestimmt er ebenfalls, welche Seele er eingießen will oder welche im Anschluß an die menschliche Zeugung in's Dasein gelangen soll. Daher kann er sich auch bei der Erschaffung einer bestimmten Seele von der Absicht leiten lassen, dieselbe nicht einfach, wie alle anderen, in Ausführung und Durchführung der natürlichen Ordnung zur Vollendung einer Frucht und eines Gliedes des menschlichen Geschlechtes zu schaffen, sondern kraft des Decretes, durch Christus und in Christus eine neue höhere Ordnung zu begründen und Christo eine Person beizugesellen, welche in bräutlich-gliedlicher Einheit mit ihm Prinzip und Grundstein dieser Ordnung sein soll. Was aber von der Erschaffung der Seele als des persönlichen Prinzips gilt, gilt auch von der ganzen Person als solcher.

Den hier behandelten Gedanken drücken die VV. vielfach auch dadurch aus, daß sie 1600
Maria als einen von Gott eigens für sich gebauten Tempel oder als einen von Gott eigens für die Erzeugung einer wesenhaft heiligen Frucht gepflanzten Baum bezeichnen. Diese Bezeichnung ist sogar besonders faßlich und anschaulich; sie schließt jedoch nicht von vornherein die ihr von den mittelalterlichen Gegnern der unbefleckten Empfängniß Mariens gegebene Deutung aus: Gott habe in der Erschaffung Mariens die Absicht gehabt oder mit der Erschaffung die Absicht verbunden, sie später zu seinem Tempel zu weihen und ihr die zur übernatürlichen Fruchtbarkeit nothwendige Veredlung zu verleihen; denn allerdings folgt bei einem materiellen Tempel die Weihe dem Baue und bei einer zu veredelnden Pflanze die Veredlung der Pflanzung erst nach, während beim Gliede die Formation desselben und die Verbindung mit dem betr. Haupte oder Geiste zusammenfallen oder doch innerlich zusammenhangen. Noch genauer ist der Ursprung Mariens im Verhältniß zum Ursprunge Christi analog zu denken, wie in einem Organismus die Bildung des Hauptgliedes, nämlich des Herzens, welche vermöge der Intention und Wirksamkeit des bildenden Prinzips in innerer Beziehung steht zur Bildung des Hauptes und zur Angliederung an dasselbe. Diese bereits früher betonte und später noch mehr auszuführende Analogie enthält überhaupt das klarste und allseitigste Bild des innersten Zusammenhanges der ganzen Existenz Mariens mit der Existenz Christi nicht bloß in der göttlichen Idee, sondern auch in der Verwirklichung derselben; zugleich nimmt diese Analogie auch die beiden anderen in vollkommenerer Form in sich auf, indem das Herz ebensowohl Wurzel für die leibliche Seite des Hauptes, als Wohnung für den Geist des Hauptes ist.

Das Wesentliche obiger Anschauung ist, wie schon bemerkt, von der Kirche aus- 1601
gesprochen in der liturgischen Anwendung der Weisheitsbücher auf Maria, welche bez. des Ursprungs der Weisheit in den oben citirten Worten der Bulle Ineffabilis gerade durch die Einheit des Decretes begründet wird. Insbesondere lassen sich auf die einzelnen beim Ursprunge Mariens in Betracht kommenden Momente die drei Ausdrücke anwenden, womit Sprüchw. 8 der Ausgang der Weisheit geschildert wird: possedit oder condidit me, ordinata oder uncta sum und parturiebar oder nata sum. Diesen drei Ausdrücken entspricht nämlich im Ursprunge Mariens das Geschaffenwerden, das Vermählt- oder Eingegliedertwerden und das aus der Wechselbeziehung beider resultirende Entstehen eines Wesens, welches in ganz eminenter Weise als aus Gott geboren angesehen werden kann und muß. Nicht minder treffend und zugleich höchst anschaulich erscheinen die betr. Mo-

mente verbunden in dem Sir. 24 resp. Weish. 7 angeführten Bilde der Lichtwolke, mag man dieselbe schlechthin als aus dem Munde Gottes hervorgehend oder als aus irdischen Wassern in Verbindung mit himmlischem Lichte gebildet denken (s. oben n. 1548 f.).

1602 V. Aus dem sub II und IV Gesagten ergibt sich von selbst die formelle Vollkommenheit des durch die Gnade der göttlichen Mutterschaft constituirten übernatürlichen Personalcharakters. Dieselbe läßt sich darin zusammenfassen, daß die Gnade der Mutterschaft, als vollkommenstes Analogon der gratia unionis in Christus, Maria auf ähnliche Weise zu einer Person übernatürlicher Art oder Ordnung macht, wie Christus durch die gratia unionis als wesenhaft göttliche Person constituirt wird, und demgemäß in Maria auch auf ähnliche Weise der Grund übernatürlicher Vorzüge ist, wie die gratia unionis in der Menschheit Christi. Man könnte sagen: im Unterschied von allen anderen Personalcharakteren in den Geschöpfen, selbst von dem der menschlichen Ehe, sei dieser Personalcharakter nicht bloß ein accidentelles und moralisches Verhältniß, sondern gewissermaßen ein hypostatischer, substanzieller oder wesenhafter Charakter, d. h. ein solcher, wie er einem Subjekte durch die Verbindung mit einem ihm einwohnenden höheren Prinzip zukommt, mit welchem dasselbe zu Einem Ganzen verwachsen ist und durch welches ebenso seine Würde und Vollkommenheit, wie seine substanzielle Individualität bestimmt wird.

1603 In der That ist 1) die Gnade der göttlichen Mutterschaft, analog der gratia unionis, in sich selbst eine oder vielmehr die substanzielle Gnade, weil sie im Grunde nichts Anderes ist als das der Mutter geschenkte und eingegossene göttliche Wesen ihres Sohnes. Sodann ist 2) die Gnade der Mutterschaft eine substanzielle Gnade auch in dem Sinne, daß die göttliche Person mit Maria ähnlich, wie mit der Menschheit Christi, auch „in substanzieller oder physischer Weise" verbunden, d. h. durch „Einwurzelung" mit ihr verwachsen ist und daher in ihr „corporaliter" wohnt. Ueberdieß ist 3) Maria mit dieser substanziellen Gnade schon sofort in ihrem Ursprunge und zugleich für immer ausgestattet, und ebenso ist sie durch diese Gnade von ihrem Ursprunge her und kraft ihres Ursprunges der Person des Logos bräutlich angegliedert, so daß sie nur in und mit ihrer Beziehung zur göttlichen Person ihres Sohnes existirt, und diese Beziehung ihr ganzes Dasein bedingt und bestimmt.

1604 Diese Auffassung von der Person und dem Wesen Mariens findet ihren plastischen Ausdruck in dem apokalyptischen Bilde der mulier amicta sole, in dem typischen Bilde der Lichtwolke und dem kirchlichen Ehrennamen Mariens vas spirituale, geistliches Gefäß, d. h. Wohnung, Organ und Bild der geistigen Substanz des göttlichen Logos, als welches sie, wie in der Lichtwolke selbst, so auch, im Gegensatz zu Christus, spezieller durch die von „der Herrlichkeit des Herrn" zugleich erfüllte und umhüllte Bundeslade symbolisirt wird.

1605 Wie in diesen Bildern und Ausdrücken Maria vermöge der Gnade der Mutterschaft als ein durchaus himmlisches und geistliches Wesen sich darstellt: so erscheint jene Gnade selbst in der Gestalt des einwohnenden umfassenden und durchdringenden Lichtes oder Geistes als ein höheres Prinzip, welches das mit ihm vereinigte und von ihm durchwohnte Subjekt sowohl mit seiner Substanz als mit seiner Kraft und Wirksamkeit innerlich schmückt und

bereichert, es verklärt und vergeistlicht. Inwiefern aber dieses Prinzip göttlicher und darum heiliger Geist ist: wird das Subjekt, dem es einwohnt, auch ein durchaus heiliges Wesen, ein ens sacrum et sanctum und dadurch im erhabensten Sinne eine persona sacra et sancta. Wir sagen ein ens sacrum *et* sanctum, weil Maria eben vermöge und in ihrer Consecration durch die gratia unionis in der ihr eigenthümlichen Form auf ähnliche Weise geheiligt wird, wie die Menschheit Christi durch die hypostatische Union, und weil daher die gratia consecrans bei ihr auf analoge Weise auch gratia sanctificans und gratum faciens ist, wie diejenige, wodurch der Mensch Christus zum Gesalbten Gottes und zum heiligen und geliebten Kinde Gottes gestaltet wird, so nämlich, daß die gratia consecrans in sich selbst virtuell und formell, d. h. als Wurzel und Seele der habituellen Gnade, ihr Subjekt heilig und gottwohlgefällig macht.

Bei den VV. spiegelt sich diese ganze auf der Analogie mit der gratia 1606
unionis beruhende Auffassung der Gnade der Mutterschaft darin wieder, daß sie bei Maria den Namen, mit dem der Engel dieselbe anredete, „κεχαριτωμένη“ d. h. „die Begnadigte schlechthin“, in ähnlicher Weise erklären und als Personalcharakter behandeln, wie bei ihrem Sohne den Namen Christus. Indem sie nämlich unter der Begnadigung Mariens ebenso an erster Stelle die Gnade der Mutterschaft verstehen, wie unter der Salbung Christi die Salbung der hypostatischen Union: führen sie die einzige Erhabenheit der Person Mariens nicht minder, wie die des Menschen Christus als solchen, auf eine „leibhaftige Einwohnung der ganzen Fülle der Gottheit“ zurück (s. *Pass.* n. 1033 ff.). Gleichwohl wird durch dieselben Namen auch der wesentliche Unterschied gewahrt, der zwischen „der Begnadigten“ und „dem Gesalbten“ Gottes besteht. Denn durch den Namen „die Begnadigte“ wird von Maria zugleich mit der höchsten Fülle der Begnadigung auch ausgesagt, daß sie alles, was sie ist, nicht durch sich selbst, sondern durch Gnade Gottes ist, während der Name „Christus“ nach der schon im Anfange des hohen Liedes gegebenen Erklärung seine volle Bedeutung darin hat, daß Christus durch sich selbst gesalbt und die ausgegossene Salbe selbst ist (s. o. n. 380 ff.). M. a. W.: während „Christus“ als das durch „Einmischung“ der wesenhaften Salbe des Logos in das Fleisch constituirte Verbum incarnatum seinem Wesen nach göttlich und Gott, und so auch „der Heilige Gottes“ und „lebendigmachender Geist“ ist: ist „die Begnadigte“ als die mit dem Lichte der Gottheit bekleidete und erfüllte sponsa Verbi incarnati ihrem ganzen Wesen nach geschöpflich, darum nur Wohnung Gottes und als solche bloß „Heiligthum Gottes“ und „geistliches Gefäß“. Man könnte sagen: dadurch, daß Maria in Wahrheit θεοτόκος und darum nicht bloß θεοδόχος im nestorianischen Sinne ist, komme ihr in aller Wahrheit der Personalcharakter zu, welchen die Nestorianer fälschlich auf Christus anwandten, nämlich der Charakter des durch συνάφεια und κόλλησις, nicht durch κρᾶσις, mit dem Logos verbundenen ἄνθρωπος θεοφόρος (homo deifer), so zwar, daß dieser Charakter in der mulier deifera noch wahrer und voller ist, als er ohne die hypostatische Union in einem vir deifer sein könnte.

Dieselbe Analogie und derselbe Unterschied spiegelt sich bei den Vätern, 1607

besonders den griechischen, in den Namen wieder, mit welchen sie bei Christus und Maria deren Personalcharakter unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Kindschaft, d. h. als ein in und mit ihrem Ursprunge aus Gott gegebenes Verhältniß der Gemeinschaft mit Gott, bezeichnen. Wie nämlich Christus kraft seiner constitutiven Salbung mit dem Logos in einziger Weise Sprosse und Familienglied Gottes ist (oben n. 637) und in dieser Hinsicht per exc. der puer Dei und der agnus Dei genannt wird: so wird Maria auf Grund ihrer einzigen Begnadigung per exc. ἡ θεόπαις, die puella und agna Dei genannt. Während aber der puer Dei nichts Anderes ist, als der in der Zeit nach Außen geborene, von Ewigkeit im Schoße Gottes als Frucht seiner Wesenheit gezeugte Sohn Gottes: ist die θεόπαις von Gott nur gezeugt als Kind ewiger Auserwählung, als Frucht seiner Liebe und als Braut seines Sohnes.

1608 Vgl. über das diesen Gedanken veranschaulichende apokalyptische Bild des sonnumkleideten Weibes in Verbindung mit dem verwandten Bilde der Lichtwolke *Bernard.* serm. de 12 praerog. n. 6: Quam familiaris ei facta es, Domina, quam proxima, imo *quam intima* fieri meruisti, quantam invenisti gratiam apud eum. In te manet et tu in eo: et vestis eum et vestiris ab eo. Vestis eum substantia carnis, et vestit ille te gloria suae majestatis. Vestis solem nube, sole ipsa vestiris. Vorher n. 3: Jure Maria sole perhibetur amicta, quae profundissimam divinae Sapientiae ultra, quam credi valeat, penetravit abyssum, ut quantum sine personali unione creaturae conditio patitur, luci illi inaccessibili videatur immersa.

1609 Dem Gesagten zufolge ist es eine sehr dürftige und einseitige und je nachdem sogar ganz falsche Auffassung, wenn man, wie es häufig geschieht, die Gnade der göttlichen Mutterschaft als solche, abstrakt und in sich, außer und neben der gratia habitualis betrachtet, einfach unter die gratiae *gratis datae* subsumirt, als ob dieselbe bloß ein zu Gunsten Anderer auszuübendes Amt wäre. Mindestens muß man sie als eine gratia *consecrans* betrachten, nach Art des sakramentalen Charakters, welcher eine spezielle Verbindung der betr. Person mit Christus einschließt und dadurch zur Erlangung der heiligmachenden Gnade disponirt und den Besitz derselben vermittelt. Aber selbst diese Analogie ist nicht ausreichend, da die Gnade der göttlichen Mutterschaft ihrem innersten Wesen nach formell in einem ganz einzigen Besitze der ungeschaffenen Gnade besteht. Wer der in diesem Sinne gefaßten Gnade der Mutterschaft die Eigenschaft einer durch sich selbst und als solche, neben und über der habituellen Gnade, heiligenden und Gott wohlgefällig machenden Gnade bestreiten wollte, muß dasselbe auch bez. der gratia unionis in Christus, geschweige der gratia inhabitationis Spiritus S. in den Gerechten thun — oder aber er läugnet die Sache bloß dem Worte nach. Denn wenn man zugibt, daß Maria formell als mütterliche Braut Gottes, welcher Gott seinen Sohn als ihren Sohn und Bräutigam geschenkt hat, eine ganz besondere heilige Würde besitzt und Gott in ganz besonderer Weise lieb und theuer ist, daß ferner mit ihrer Mutterschaft der Akt und der Stand der Sünde, selbst der läßlichen Sünde, unvereinbar ist: dann kann man doch schwerlich läugnen, daß die Gnade, die sie zur Mutter macht, den Charakter einer forma sanctificans und gratum faciens habe. Gegen diese Formel haben denn auch die meisten TT. seit dem Auftauchen der Frage sich wohl nur deßhalb so strenge verwahrt, weil sie sich die Frage nicht in der von uns vorgelegten Form stellten, und die von *Ripalda* (de ente supern. disp. 99) aufgebrachte und dann von *Christoph. Vega* (palaestra 26) nachdrücklich ausgeführte Fassung in der That nichts weniger als glücklich war, sondern die Sache in ein schiefes Licht stellte. Denn was diese TT. als forma sanctificans ausgaben, war nicht das, was wir gratia maternitatis genannt haben und welchem jene Eigenschaft gerade deßhalb zukommt, weil es der gratia unionis in Christus analog ist; es war vielmehr das mütterliche Verhältniß zu Christus rein physiologisch gefaßt, wie es sich formell aus dem materiellen Concurse Mariens bei der Zeugung und Geburt Christi resp. aus dem leiblichen Verwachsensein der Menschheit Christi mit seiner Mutter ergibt; und der so construirten forma sanctificans wur-

den dann alle Wirkungen der gratia habitualis, darunter namentlich die unmittelbare Würdigkeit der visio beatifica und das Verdienst derselben so zugeschrieben, daß diese Wirkungen auch dann beständen, wenn die heiligmachende Gnade nicht vorhanden wäre. Das Erstere ist indeß eine Verschiebung und Beschränkung des Wesens der gratia maternitatis, welche in derselben allerdings gar nicht mehr den Charakter einer forma sanctificans, aber ebenso wenig den tiefsten und eigentlichen Grund der Mutterwürde Mariens erkennen läßt. Das Zweite ist eine Uebertreibung der Wirkungen jener Gnade, welche selbst bei der richtigen Fassung derselben nicht zulässig ist. Denn wenn schon die gratia maternitatis als heiligende Gnade auch die Würdigkeit der visio beatifica und die Fähigkeit zum Verdienste derselben begründet: dann ist damit doch nicht gesagt, daß sie dieß adäquat durch sich selbst allein, ohne Vermittlung und Einfluß der in ihrem Gefolge stehenden gratia habitualis thun müsse und könne. Eine auf solche Weise aus der göttlichen Mutterschaft construirte forma sanctificans verwerfen wir daher ebenfalls entschieden, sind aber auch der Ansicht, daß die gegen sie vorgebrachten Argumente in keiner Weise unsere Auffassung treffen. — Uebrigens ergibt sich die Wahrheit des hier in Rede stehenden Begriffes noch deutlicher aus dem Folgenden, inwiefern nämlich der Personalcharakter Mariens in eine spezielle Union mit dem hl. Geiste zu setzen, der hl. Geist aber als Prinzip der Heiligkeit Mariens ähnlich zu denken ist, wie als Prinzip der Heiligkeit der Kirche, welche, als organisches Ganzes resp. als Prinzip der Heiligung gedacht, gar kein anderes formales Prinzip ihrer Heiligkeit hat als den hl. Geist selbst. Deßgleichen wird sich aus dem Folgenden deutlicher der Unterschied ergeben, der zwischen der substanzialen forma sanctificans in Christus und in Maria besteht.

VI. Die konkreteste und prägnanteste Bestimmung des über- 1610
natürlichen Personalcharakters Mariens in seiner Aehnlichkeit und in seinem Unterschiede gegenüber dem Personalcharakter Christi ergibt sich daraus, daß Maria nach allgemeiner und steter kirchlicher Anschauung einerseits Gegenbild Eva's, andererseits Urbild der Kirche ist.

Als Gegenbild Eva's ist Maria in Bezug auf den himmlischen und geistlichen Adam, was erstere für den irdischen und animalischen Adam war, nämlich ein adjutorium simile sibi, d. h. ein ihm zur Seite gegebenes persönliches Gleichniß seiner, wie er Bild und Gleichniß Gottes ist, aber ein Gleichniß, welches als *adjutorium* simile einen ganz besonderen Typus hat, worin es die gemeinsame gottebenbildliche Natur ausprägt. Wie nun Eva für Adam ein solches Gleichniß nur dadurch war, daß sie ebenfalls durch eine geistige Seele constituirt war: so kann auch die himmlische und geistliche Eva nur dann als Gleichniß des himmlischen und geistlichen Adam sich darstellen, wenn auch sie von einem göttlichen Prinzip beseelt gedacht wird. Als ein solches Gleichniß Christi erscheint sie zwar schon dann, wenn sie ihrerseits vom göttlichen Logos in und mit seiner menschlichen Natur in Besitz genommen und von seiner Gottheit erfüllt betrachtet wird. Indeß unter diesem Gesichtspunkt kommt der Charakter der Braut als einer selbständigen, der Person des Bräutigams ähnlichen und zugleich dessen Wesen in einem besonderen Typus darstellenden Person nicht vollkommen zum Ausdruck. Dagegen tritt dieser Charakter der Braut Christi deutlich und lebendig hervor, wenn der Personalcharakter Mariens unmittelbar und formell gesucht wird in ihrer Eigenschaft als lebendige und persönliche Trägerin und Repräsentantin, d. h. Wohnung, Gefäß, Organ, Kleid und Bild, m. E. W. als Heiligthum der vom Logos ausgehenden Person des hl. Geistes, oder darin, daß sie in ebenso spezieller, wenn auch entfernt nicht gleich vollkommener Weise mit

der sie gleichsam informirenden und beseelenden Person des hl. Geistes Eine Person bildet, wie die menschliche Natur Christi mit dem Logos Eine Person ausmacht. Denn unter diesem Gesichtspunkt erscheint Maria sofort nicht nur als eine eigene Person neben Christus, sondern auch gerade in dieser Stellung als eine ähnlich constituirte und gleichwohl einen besonderen übernatürlichen Typus darstellende Person, weil der hl. Geist gegenüber dem Logos nach derselben Richtung hin die göttliche Natur repräsentirt, wie das Weib neben dem Manne die menschliche, und eben diese beiden Typen in Maria als dem vom hl. Geiste beseelten Weibe sich ähnlich zum übernatürlichen Typus der himmlischen und geistlichen Eva verbinden, wie in Christus der Typus des Logos und des Mannes zum Typus des himmlischen und geistlichen Adam.

1611 Die Bedeutsamkeit dieses Gesichtspunktes wird aber noch gewichtiger dadurch, daß von ihm aus auch die Unterordnung und Verbindung Mariens mit Christus deutlicher und bedeutungsvoller sich bestimmen läßt. Die bräutliche Unterordnung markirt sich hier in schärfster Weise dadurch, daß Christus wesenhaft und unmittelbar im Logos, der Quelle des hl. Geistes, gesalbt und daher selbst Prinzip des hl. Geistes ist (s. o. n. 388) und denselben von Natur als seinen Geist besitzt — daß dagegen Maria, ähnlich wie die übrigen begnadigten geschöpflichen Personen, im hl. Geiste nur ein vom Logos ausgehendes und ihr durch Gnade einwohnendes substanzielles Prinzip der Heiligung besitzt. Die bräutliche Verbindung mit Christus erscheint sodann hier in der Gestalt, daß Maria mit Christus durch ein ihm in seiner Gottheit consubstanziales und aus seiner Gottheit hervorgehendes Produkt verbunden ist, welches ihr als übernatürliches Prinzip ihres Seins und Lebens innewohnt. Darin aber liegt ein doppelter Vortheil: einerseits wird so jene Verbindung in sich selbst unter einem höheren Gesichtspunkte aufgefaßt, als wenn man sie bloß auf das leibliche Verwachsensein Mariens mit Christus zurückführt, indem sie hier durch ein wesenhaft geistliches und göttliches Band vermittelt erscheint; andererseits aber läßt sie sich überdieß ganz naturgemäß mit dem Ursprunge Mariens in engste Beziehung setzen, indem der zugleich mit der Erschaffung der Seele Mariens ihr eingegossene hl. Geist als costa Verbi, wie Methodius ihn nennt, Maria zu Christus in eine ähnliche Beziehung setzt, wie die war, in welcher Eva zu Adam kraft der Bildung aus seiner Rippe stand (vgl. B. II. n. 1019 ff.; B. III. n. 366 ff. u. 443 ff., sowie oben n. 771). Endlich entspricht dieser doppelten Eigenschaft der Verbindung Mariens mit Christus auch wieder eine doppelte Aehnlichkeit mit Christus, resp. mit seiner heiligen Menschheit, hinsichtlich des Verhältnisses des Personalcharakters zu seinem Subjekte. Einerseits nämlich stellt sich die den Personalcharakter Mariens constituirende specifische Verbindung mit Gott, wenn sie als Union mit dem hl. Geiste gefaßt wird, als eine solche dar, worin nicht bloß die Seele Mariens vermittelst ihres Leibes, sondern zugleich und gerade zuerst und ursprünglich der Leib durch die Seele zu Gott in Beziehung gesetzt, also mediante anima mit Gott vereinigt ist; und damit ist zugleich gegeben, daß die Wirksamkeit des Personalcharakters Mariens hinsichtlich der in ihm begründeten Eigenschaften und Thätigkeiten seines Subjektes sich vorzüglich und zunächst in der Seele und durch die Seele Mariens sich geltend

machen mußte. Andererseits läßt sich der so gefaßte Personalcharakter Mariens leichter als ein vom Anfang ihres Daseins an bereits vor der Empfängniß Christi, aktuell vorhandener, und ebenso später nach der Geburt Christi während der ganzen Dauer ihres Daseins aktuell fortdauernder Charakter auffassen.

Ueber das, was in dem Verhältnisse Mariens zum hl. Geiste proprium und appropriatum ist, s. o. n. 771.

Sinn, Berechtigung und Bedeutung dieser Auffassung des übernatürlichen 1612
Personalcharakters Mariens erhellen noch deutlicher daraus, daß das übernatürliche Wesen der Kirche, deren Vorbild und Wurzel Maria ist, in der Sprache und Anschauung der Kirche selbst gerade nach diesem Typus dargestellt wird. Dieß zeigt sich schon in den einzelnen Gliedern der Kirche, welche als vom hl. Geiste beseelte Tempel in solcher Einheit mit ihm aufgefaßt werden, daß er selbst „in ihnen bittet mit unaussprechlichen Seufzern". Noch weit mehr aber zeigt es sich in der Kirche, inwiefern dieselbe als Braut Christi und Mutter der Christen zwischen Christus und seinen geistlichen Kindern in der Mitte steht und als ein aus der Seite Christi hervorgegangenes, ihm ähnliches und ebenbürtiges, übernatürliches und himmlisches Prinzip ein ihm zur Seite stehendes adjutorium simile darstellt. Denn ein solches Prinzip ist die Kirche in der katholischen Auffassung eben als Trägerin und Repräsentantin, d. h. Wohnung, Organ und Bild, oder als Heiligthum des hl. Geistes, und zwar so, daß derselbe nicht bloß durch seine Thätigkeit sie beeinflußt, sondern ein einheitliches Ganzes mit ihr bildet und als ihre Seele in ihrer Constitution eingeschlossen ist, m. E. W. als eine Art von Incarnation des hl. Geistes, mit dem sie denn auch seinen symbolischen Wesensnamen, columba Dei, theilt. Vollends ist dieser Begriff unentbehrlich, um die erhabene und sinnvolle Idee, welche die Kirche wie ein übernatürliches, substanzielles und persönliches Wesen oder mit Methodius als „virtus subsistens" faßt, nicht zu einer bloßen phantastischen Personification verflüchtigen zu lassen; denn eine übernatürliche Wesenheit und Subsistenz hat die Kirche nur insofern, als der hl. Geist ihr Geist ist und dieselbe in sich in analoger Weise vollendet, wie der menschliche Geist den menschlichen Leib. Ja, in manchen der Kirche beigelegten Prädikaten, besonders wenn sie als handelndes Subjekt von allen ihren Gliedern unterschieden und zugleich in sich selbst als etwas absolut Reines und Heiliges dargestellt wird, erscheint sie sogar als gleichsam im hl. Geiste aufgehend und mit ihm identisch, auf ähnliche Weise wie im natürlichen Menschen der Leib als beseelter Leib und der Geist als beseelendes Prinzip des Leibes in einander aufgehen und identisch sind. Wenn daher die Kirche als übernatürliches Prinzip ihr Vorbild in dem übernatürlichen Wesens- und Personalcharakter Mariens hat: dann muß dieser Personalcharakter ebenfalls in einer analogen Verbindung und Einheit mit dem hl. Geiste gesucht werden. Während aber in der Kirche nur die menschliche Natur überhaupt oder als Geschlechtseinheit, resp. der sociale Organismus einer sichtbaren Körperschaft, als Trägerin des hl. Geistes erscheint, und deßhalb in keinem einzelnen Individuum der Natur und in keinem einzelnen Gliede des Organismus die Idee der Kirche sich so verwirklicht, daß das-

selbe zum hl. Geiste sich ähnlich verhielte, wie die Menschheit Christi zum Logos, also in seinem ganzen Sein und Thun vom hl. Geiste beseelt wäre und ihm als Organ für seine gesammte übernatürliche Wirksamkeit diente: ist Maria Vorbild der Kirche gerade darum, weil in ihrer Person die Idee der Kirche ursprünglich und in vollkommenster Weise verwirklicht ist; und ebendadurch, daß sie zugleich selbst zur Kirche gehört und als Wurzel und Herz das Hauptglied derselben bildet, erhält auch die Idee der Kirche als eines Christo zur Seite stehenden übernatürlichen Prinzips ihre volle konkrete und lebendige Gestalt.

1613 Uebrigens wird die Kirche bekanntlich auch dann, wenn sie als mystischer Leib Christi oder als *caro Verbi in carne Christi coassumpta et conrepleta a Verbo* (s. o. n. 876 ff.) betrachtet und in dieser Eigenschaft zu Christus als ihrem Haupte und zum Logos als ihrem „Geiste" in Beziehung gesetzt wird, ganz naturgemäß so aufgefaßt, daß sie nicht, wie das Haupt, unmittelbar durch den Geist, d. h. das Geistwesen des Logos selbst, sondern durch den hl. Geist als den von diesem Geiste ausgehenden und über den Leib sich verbreitenden Lebensodem belebt und beseelt werde. Demgemäß muß auch Maria als Glied des mystischen Leibes Christi und als caro coassumpta et conrepleta a Verbo speziell vom hl. Geiste und nicht vom Logos beseelt gedacht werden. Weil sie jedoch näherhin als Hauptglied des Leibes zum Haupte wie zu den übrigen Gliedern sich ähnlich verhält, wie das Herz (s. u. n. 1628), das Herz aber im menschlichen Organismus ebenso Träger, Organ und Repräsentant der seelischen, wie das Haupt der geistigen Funktionen und Einflüsse der geistigen Seele ist: so muß Maria unter dem gegenwärtigen Gesichtspunkte erst recht als Trägerin, Organ und Repräsentantin des vom Logos ausgehenden hl. Geistes betrachtet werden. Insbesondere zeigt sich hier von Neuem, wie treffend Maria durch diese Fassung ihres Personalcharakters ebensowohl von Christus als den übrigen Menschen unterschieden wird, indem sie dadurch einerseits an der Seite Christi als ein übernatürliches Wesen über den übrigen Menschen, andererseits mit den übrigen Menschen Christo gegenüber als ein von seinem Gnadeneinflusse abhängiges natürliches Wesen erscheint.

§ 277. Die aus dem Personalcharakter der Gottesmutter resultirende höchste Würde und Stellung derselben in der übernatürlichen Ordnung.

Literatur wie vor. §; dazu *Passaglia* l. c. sect. 1 und bes. sect. 6 c. 4; *Haine* de hyperdulia. Lovan. 1864.

1614 I. Wie die durch die gratia unionis der menschlichen Natur Christi gewährte Aufnahme in die göttliche Person des Logos die höchste Auszeichnung ist, welche einer geschaffenen Natur verliehen worden ist und verliehen werden kann: so ist der in der Gnade der göttlichen Mutterschaft enthaltene Personalcharakter die höchste Auszeichnung, welche einer geschaffenen Person verliehen werden kann. Denn es gibt nicht nur keine höhere Funktion eines Geschöpfes als die unmittelbare, zugleich körperliche und geistige Mitwirkung in dem höchsten Werke Gottes, sondern auch keine vollkommenere Association mit Gott und namentlich keine vollkommenere Zueignung Gottes an die Creatur, als in dem matrimonium divinum, welches das Wesen

der Gnade der Mutterschaft bildet. Darum ist die Gottesmutter nächst Christus das erhabenste Werk Gottes und zugleich die edelste und würdevollste Person innerhalb der geschöpflichen Welt, so zwar, daß sie alle anderen noch so sehr begnadigten Personen an Adel und Würde ohne allen Vergleich überragt. Diese Erhabenheit des Adels und der Würde Mariens hat man mit Recht dadurch charakterisirt, daß man sie zwar nicht im absoluten, aber doch in einem sehr wahren Sinne als unendlich bezeichnete. Sie ist nämlich unendlich, inwiefern sie eine solche Theilnahme an der wesenhaft unendlichen Würde Gottes enthält resp. dieser so ähnlich ist, daß, außer in Gott selbst, keine höhere Würde denkbar ist, und daß sie zugleich von keiner anderen in einer geschaffenen Person möglichen Würde erreicht oder ausgemessen werden kann.

Diese einzige Erhabenheit und Würde (excellentia, nobilitas, dignitas) der Mutter 1615
Gottes wird von den VV. sehr oft in den begeistertsten Ausdrücken namentlich durch Vergleich mit der Würde der höchsten himmlischen Geister gefeiert. Vgl. die Stellen bei *Hurter* thes. 155; *Haine* p. 1 cap. 1; *Passaglia* passim, bes. sect. 1 u. sect. 6 cap. 1 u. 4. Wenn der hl. Thomas an einer Stelle bloß sagt: Maria sei die denkbar vollkommenste Mutter, wie die visio beatifica der Art nach die vollkommenste Erkenntniß: dann will er damit keineswegs ausschließen, was er sonst behauptet, daß Maria eben als vollkommenste Mutter auch überhaupt die erhabenste geschaffene Person sei. — Der Vergleich der göttlichen Mutterschaft hinsichtlich der dadurch begründeten Würde mit der heiligmachenden Gnade und der in dieser begründeten Würde der Adoptivkindschaft kann nur dann eine Schwierigkeit bilden, wenn man die Mutterschaft inadäquat als physiologisches Verhältniß zwischen Mutter und Kind resp. als Amt faßt und ganz davon abstrahirt, daß mit derselben die habituelle heiligmachende Gnade in moralisch nothwendigem Zusammenhange steht. Dagegen ist es auch zu wenig, wenn man einfach sagt, die Adoptivkindschaft stehe bei Maria überhaupt in einem nothwendigen Zusammenhange mit der Mutterschaft. Denn als bräutliche Einheit mit dem Sohne Gottes und als auf göttlicher Zueignung beruhender Besitz dieses Sohnes schließt die Mutterschaft den positiven Gehalt der Adoptivkindschaft innerlich und in eminenter Weise theils virtuell, theils formell in sich ein. Ueberdieß bestimmt sie ihrerseits das kindliche Verhältniß Mariens zu Gott so, daß dasselbe wesentlich mehr ist als eine einfache Adoptivkindschaft, indem es in spezieller Weise an der Eigenthümlichkeit der wesenhaften göttlichen Kindschaft und Sohnschaft Christi theilnimmt (s. oben n. 763 u. 770 und unten n. 1619). — Da die göttliche Mutterschaft formell und adäquat, als gottesbräutliche Mutterschaft gedacht, in ihrer concreten Verwirklichung auch das lebendige bräutliche Verhalten Mariens gegen Gott in sich schließt: so bilden auch diejenigen Aeußerungen der VV. keine Schwierigkeit, worin die physiologische Seite der Mutterschaft und die Liebesvereinigung Mariens mit Gott so verglichen werden, daß letztere ein beseligenderes Gut sei als die erstere. Wenn nämlich August. de s. virg. c. 3 sagt: Beatior fuit Maria concipiendo mente quam ventre ... felicius gestavit corde quam corpore: dann stellt er nicht die Mutterschaft Mariens schlechthin der geistig sittlichen Vollkommenheit gegenüber, sondern bloß ein Moment in den Funktionen der Mutterschaft einem anderen, welches mit jenem in Wirklichkeit untrennbar verbunden ist, und welches sogar nach demselben Aug. (prius concepit mente quam corpore) demselben als Bedingung vorausgeht. Desgleichen wenn *Beda* sagt: Et ipsa Dei genitrix inde quidem beata, quod Verbi incarnandi ministra facta est temporalis, sed inde multo beatior, quod ejusdem semper amandi custos manebat aeterna: so stellt er bloß eine vorübergehende mütterliche Thätigkeit in Gegensatz zu der dauernden geistigen Vereinigung der Mutter mit dem Sohne, welche eben nur die Fortsetzung der mütterlichen Liebe ist, mit welcher Maria ihr zeitliches ministerium geübt hat.

Ueber die Unendlichkeit der Würde der Gottesmutter s. *Thom.* 1 dist. 44 q. 1 1616
a. 3. *Albert. M.* (Mariale q. 197): Filius infinitat matris bonitatem; infinita bonitas in fructu *infinitam quandam adhuc ostendit in arbore bonitatem.* Letzterer Ausdruck ist sehr bedeutungsvoll, aber auch leicht mißverständlich. Er wäre falsch, wenn

er besagen sollte: die Güte d. h. die Vortrefflichkeit der Frucht habe bei Maria ihr adäquates nächstes Prinzip, woraus sie geschöpft werde, in deren innerer Constitution oder Beschaffenheit. Sein wahrer Sinn ist vielmehr: die unendliche Vortrefflichkeit der erzeugten Frucht setze kraft der Empfängniß des semen divinum, woraus jene Frucht gezeugt wird, eine solche Verbindung der Mutter mit der ihr einwohnenden Gottheit voraus, wodurch diese selbst wie zum Prinzip, so auch zum Maßstabe der Vortrefflichkeit der Mutter werde.

1617 Die durch die Gnade der Mutterschaft bewirkte einzige Erhabenheit und Würde Mariens im Vergleich mit allen übrigen Creaturen läßt sich näher dadurch bestimmen, daß man in derselben eine Gemeinschaft und Aehnlichkeit mit denjenigen Vorzügen nachweist, durch welche die erhabene Stellung Christi selbst im Vergleich mit den Creaturen charakterisirt wird. Es kann dieß in dreifacher Beziehung geschehen, je nachdem man Maria neben, mit und nächst Christus betrachtet 1) als in eminenter Gottähnlichkeit und Gottgemeinschaft schlechthin außer und über den übrigen Creaturen stehend (transcendente Stellung), 2) als Glied der Menschheit und des Universums überhaupt (immanente Stellung) und 3) als Mittelglied zwischen den Creaturen und Gott (Mittelstellung).

1618 II. In ihrer transcendenten Stellung erscheint Maria vermöge der Gnade der göttlichen Mutterschaft neben, mit und nächst Christus in so eminenter Weise als Bild und Gleichniß Gottes (s. oben n. 762 u. 769 ff.), daß die Kirche kein Bedenken trägt, die Schilderungen der hl. Schrift von der ewigen Weisheit als dem außer und über allen Creaturen stehenden Bilde und Gleichnisse Gottes auf sie zu übertragen. Demgemäß findet bei Maria, analog wie bei Christus, eine Theilnahme an der gloria et virtus der göttlichen Personen, eine gewisse communicatio idiomatum divinorum statt in einer so einzigen Form, wie bei keiner anderen noch so begnadigten Creatur. Zwar darf man darum keineswegs der Gottesmutter auch das Prädikat einer Dea, Göttin, beilegen; denn obgleich sie wesentlich mehr Gott ähnlich und verbunden ist als diejenigen, welche in der hl. Schrift Götter genannt werden, so würde doch bei ihr eben die Einzigkeit ihrer Gottähnlichkeit und Gottesgemeinschaft die Gefahr nahelegen, den Namen in heidnischem Sinne zu verstehen, wonach Dea und Deus der Substanz nach auf einer Stufe stehen. Ebenso darf man aus demselben Grunde Maria nicht nur nicht eine göttliche Person (persona divina), sondern auch nicht göttliches Wesen oder Weib resp. göttliche Jungfrau nennen (es sei denn im letzteren Fall im Lat. in der Form „diva“); vielmehr muß man ihre „göttliche“ Eigenschaft stets durch andere Ausdrücke, wie: die heilige, glorreiche, himmlische Jungfrau, charakterisiren. Weil sie dagegen in analoger Weise, wie Christus als Mensch, heiliges Gotteskind ist: so liegt in ihrer Gotteskindschaft auch ein spezifischer Reflex der göttlichen Tochterschaft der ewigen Weisheit gegenüber Gott Vater als solchem, welche in der Person des Logos und so auch im Menschen Christus sachlich mit seiner göttlichen Sohnschaft zusammenfällt und in derselben aufgeht, im hl. Geiste aber, und so auch in Maria, durch das von der Sohnschaft spezifisch verschiedene Verhältniß der aus dem Odem der göttlichen Liebe hervorgehenden Taube Gottes repräsentirt wird[1].

[1] Aus sprachlichen Gründen sowohl, als um groben Mißverständnissen vorzubeugen, ist es nicht üblich und auch nicht statthaft, den hl. Geist, besonders neben dem Sohne

Der auf diesen Reflex der Tochterschaft der ewigen Weisheit gegründete und in dem dadurch bestimmten Sinne verstandene Name „der Tochter Gottes des Vaters“ ist das erhabenste und kraftvollste und doch zugleich faßlichste und unverfänglichste göttliche Prädikat, womit man die übergeschöpfliche Herrlichkeit Mariens bezeichnen kann; und wie es alle anderen auf Maria anwendbaren göttlichen Prädikate in sich einschließt, so gibt es auch diesen ihren klaren und unverfänglichen Sinn und ihre angemessene Form.

Der spezifische Sinn dieses Namens ist zunächst, daß Maria in ihrem 1619
Ursprunge aus dem Odem der göttlichen Liebe, d. h. aus der belebenden Kraft Gottes durch dessen liebevollen Rathschluß, hervorgeht als ein geistig lebendiges Wesen, welches kraft dieses Ausganges in sich selbst gleichsam ein göttlicher Odem ist, wodurch das im Herzen des Vaters gezeugte Wort nach außen getragen und geboren und in dem von ihm angenommenen Fleische gehegt und belebt werden soll. So enthält der Name eine Aehnlichkeit Mariens mit dem wesenhaften Odem Gottes, dem heiligen Geiste, gerade in derjenigen Eigenschaft und Funktion, welche die ihm vermöge seines Ursprungs aus Gott zukommende Stellung seiner Person innerhalb der göttlichen Trinität am schönsten kennzeichnet und worin vorzugsweise er als die aus Gott hervorgegangene Taube erscheint. Mit Bezug auf eine solche göttliche Tochterschaft wird daher Maria, ähnlich wie die ewige Weisheit, mit Recht gegenüber allen Creaturen die eingeborene und erstgeborene Tochter Gottes genannt; die eingeborene, weil keiner anderen Creatur eine ähnliche Tochterschaft zukommt; die erstgeborene, weil Maria kraft der Eigenart dieser Tochterschaft nicht nur dem Range nach unter allen Kindern Gottes die erste, sondern auch die Mutter aller anderen ist. Desgleichen ist Maria, ähnlich wie die ewige Weisheit selbst, als Tochter Gottes „die Erstgeborene der ganzen Schöpfung“, inwiefern sie im schöpferischen Rathschluß Gottes mit der fleischgewordenen Weisheit als Ziel und Vollendung aller Werke Gottes in-

Gottes, als Tochter Gottes zu bezeichnen. Wenn aber in den Weisheitsbüchern selbst der Sohn unter dem Namen der Sapientia als filia Dei aufgefaßt wird: dann ist diese Auffassung um so mehr berechtigt beim hl. Geiste unter dem hebr. Namen „die Ruach“ und unter dem Wesensnamen „Caritas Dei“. Wenn sodann der Ursprung dieser filia aus Gott Vater im Sinne der griech. VV. als mediante generatione Filii erfolgend und, nach Analogie der göttlichen Production Evas vermittelst der Production Adams, als Production der vom Filius ausgehenden sponsa Filii gedacht wird: sind auch die theologischen Bedenken innerlich überwunden, und ist die Stellung des hl. Geistes in der Gottheit schöner und schärfer bezeichnet, als wenn man vom Begriffe der processio ab utroque ausgehend mit Augustinus für den hl. Geist als caritas utriusque den Namen conjux utriusque, resp. conjux Patris gerechtfertigt finden wollte. Wir sagen dieß nicht, um die Einführung eines neuen Sprachgebrauches zu befürworten, sondern um auf die innere Consequenz der Redeweise der hl. Schrift aufmerksam zu machen und insbes. auf den ganzen tiefen Sinn des Namens Columba Dei hinzuweisen, der in lieblicher, plastischer und zugleich ganz unverfänglicher Weise zugleich die filia Patris und die sponsa et soror Filii in organischer Einheit bezeichnet und in demselben Sinne auch auf Maria und die Kirche als Repräsentanten des hl. Geistes Anwendung findet. — In Bezug auf das Verhältniß Gottes nach Außen steht auch prinzipiell nichts im Wege, den hl. Geist als den Repräsentanten der caritas Dei, wie gegenüber der gesammten Creatur, so auch gegenüber der Menschheit Christi und Christo als Menschen als mater spiritualis zu bezeichnen, worauf ja auch das Erscheinen der Taube bei der Taufe Christi hinweist. In der That erklären *Ambr.* und *Greg. Nyss.* von der Caritas Dei, was im Hohenliede von der Krönung Christi durch seine Mutter gesagt wird. Doch gebietet auch hier die Gefahr vor Mißverständnissen Zurückhaltung.

tendirt ist, und inwiefern der ihr Dasein bezielende schöpferische Rathschluß nicht einfach durch den Willen, außergöttliche Dinge hervorzubringen, sondern durch den Willen, die ewige Weisheit selbst nach außen zu senden und auszugießen, bedingt und bestimmt wird. Eben darum hat Maria als geborene Tochter Gottes vor den übrigen in der Zeit aus Nichts in's Dasein gerufenen Geschöpfen Gottes auch den Vorzug, daß ihr Ursprung in dem ewigen Ursprunge der göttlichen Weisheit aus der Substanz Gottes seine formelle Voraussetzung hat und, kraft seiner organischen Verbindung mit dem zeitlichen Hervortreten dieser Weisheit nach Außen, in der ewigen Idee Gottes auch mit dem ewigen inneren Ursprunge der Weisheit in einer ganz besonderen Weise verknüpft wird.

1620 Aus dieser erhabenen göttlichen Tochterschaft Mariens, resp. aus dem darin eingeschlossenen Charakter Mariens als der mütterlichen Braut des Sohnes Gottes, ergibt sich dann leicht die Theilnahme an denjenigen göttlichen Prädikaten, in welchen bei der ewigen Weisheit, resp. beim Sohne Gottes und beim heiligen Geiste, die ihr kraft ihres Ursprungs aus Gott zustehende göttliche Herrlichkeit und Kraft im Gegensatz zu den bloßen Creaturen vorzüglich sich offenbart. Diese Namen sind beim Sohne Gottes und beim heiligen Geiste Dominus sanctus und Vivificator, bei der ewigen Weisheit im Sinne ihrer Schilderung in den Sapientialbüchern Regina et Mater omnium. In der That führt denn auch Maria im kirchlichen Sprachgebrauche eine Reihe von Namen, welche formell oder sachlich den genannten entsprechen, nämlich *Domina* sancta — speziell Domina *nostra* und *Regina* mundi, coelorum, Angelorum — *Vita* s. *Vivificatrix*, *Illuminatrix*, Mater gratiae, Salus, Paracleta, Consolatrix u. s. w.

1621 In dem Namen *Domina* (κυρία, Herrin), genauer Domina sancta, welcher dem Namen Dominus bei Christus entspricht (s. oben n. 672 ff.), liegt im Gegensatze zur Knechtschaft das der Gottesmutter in und mit der Person ihres göttlichen Bräutigams und Sohnes geschenkte natürliche Anrecht auf den Mitgenuß der Herrlichkeit und Seligkeit Gottes, sowie eine Art von Mitverfügungsrecht über die Güter Gottes behufs Austheilung derselben an Andere; sodann — namentlich in der Form Domina *nostra* oder Domin*atrix* — der Anspruch auf unterwürfige Verehrung und dienstfertigen Gehorsam auf Seiten aller von Gott abhängigen Wesen, so zwar, daß Maria nächst Gott und Christus das Endziel ist, auf welches die ganze vernünftige wie unvernünftige Creatur in ähnlicher Weise hingeordnet ist, wie die unvernünftige irdische Creatur auf den Menschen. In dem Begriffe der *Vita*, Vivificatrix resp. Illuminatrix aber ist enthalten, daß Maria vermöge der Gnade der Mutterschaft in vollkommenster Weise Sitz, Trägerin und Organ des Prinzips des übernatürlichen Lebens und Lichtes der Gnade nicht bloß für sich selbst, sondern auch für Andere ist, indem dieses Prinzip eben als in ihr zunächst wohnend und durch sie mit der übrigen Welt in Beziehung tretend seine Wirksamkeit ausübt, und daß sie folglich nächst Gott und Christus sekundäres Prinzip der Gnade und damit der übernatürlichen Vollendung der Menschheit und der Welt überhaupt ist. Beide Begriffe stehen nicht einfach neben einander; sondern, wie sie dieselbe Wurzel haben und in dem Bilde des mit der Sonne bekleideten himmlischen

Weibes gemeinsam repräsentirt werden, so bestimmen und durchdringen sie sich auch wechselseitig. Denn Maria ist eben deßhalb um so vollkommener die Herrin der vernünftigen Creatur, weil sie zugleich das sekundäre Prinzip ihres übernatürlichen Lebens und Lichtes ist; und sie ist deßhalb vollkommen sekundäres Prinzip dieses übernatürlichen Lebens und Lichtes, weil sie das Urprinzip dieses Lebens als ihr zunächst und in einziger Weise zugeeignet und angehörig der Welt mittheilt und in dieser Beziehung nicht minder, als durch ihre physische Thätigkeit bei der Erzeugung und Geburt Christi, von jedem anderen Organe der Gnadenmittheilung sich unterscheidet.

Die beiden Begriffe Domina und Vita resp. Illuminatrix gehören so sehr zum persönlichen Charakter Mariens und markiren dessen spezifische Erhabenheit so treffend, daß man von jeher dieselben auch in dem Namen „Maria" ausgesprochen finden wollte: den ersten nach der syrischen Ableitung der syrischen VV., den zweiten nach der hebräischen Deutung des hl. Hieronymus. Beide Begriffe verbindet u. A. schon *Ephrem.* prec. 4 bei *Pass.* n. 1399 mit ausdrücklicher Betonung der darin liegenden höchsten Gottähnlichkeit: Post Trinitatem omnium Domina; post Paracletum alia paracletus. 1622

Der Name „Herrin" in seinen verschiedenen Schattirungen ist schon den älteren Liturgieen, sowie den VV. geläufig (*Pass.* sect. 6 cap. 1 art. 1; *Haine* pag. 125 ff.) und in dem erklärten Sinne durchaus dogmatisch. *Joh. Damasc.* de fid. orth. 4, 14: Itaque Gratia (nam hoc sonat Annae vocabulum) Dominam (τὴν κυρίαν) parit, id enim Mariae nomine significatur, quia vere omnis creaturae Domina facta est, quum Creatoris mater exstitit . . . Profecto proprie Dei genitrix est et Domina, omnibusque creatis imperat, qnae ancilla materque simul exstitit Creatoris. — *Petr. Chrysol.* serm. 142 zu den Worten des Engels: ne timeas Maria: Ante causam dignitas Virginis annuntiatur ex nomine; nam Maria Hebraeo sermone, latine Domina nuncupatur. Vocat ergo Angelus Dominam, ut Dominatoris genitricem trepidatio deserat servitutis, quam nasci et vocari Dominam ipsa sui germinis fecit et impetravit auctoritas. Der Titel der in dem Charakter der Domina liegenden Rechte ist an erster Stelle die in der göttlichen Brautschaft Mariens enthaltene und in der Eingießung des Logos bei seiner Empfängniß vollendete persönliche Gemeinschaft Mariens mit dem Sohne Gottes, wobei die Eingießung des Logos in die Jungfrau zugleich als eine Salbung und als eine Zeugung (s. Chrysol. l. c.) derselben zur Herrin betrachtet werden kann. Erst auf Grund dieses Titels kommt als zweiter Titel auch die der mütterlichen Thätigkeit in der Hegung und Pflege der Menschheit Christi entsprechende gegenseitige Mittheilung oder die der Mutter von Seiten des Kindes gebührende Ehre und Pietät in Betracht. Wie es daher schon verkehrt wäre, den mütterlichen Einfluß auf Christus als Menschen als Haupttitel anzusehen, so wäre es noch mehr verkehrt, daraus ein dominium abzuleiten, wodurch Maria Domina *Christi* wäre, wie es in einigen übereifrigen Exaggerationen des dominium Mariae scheinen könnte; und ebenso wenig läßt sich die mütterliche Autorität über die Menschheit Christi als dominium in Christum bezeichnen, da die mütterliche Autorität selbst bloßen Menschen gegenüber kein eigentliches dominium ist (s. oben n. 763). Demgemäß hat der heilige Stuhl durch Decret des S. Officium 12. Febr. 1878 (s. Köln. Pstbl. IX. S. 83 f.) das Attribut Regina cordis Jesu, womit man in Polen den französischen Namen *Notre*-Dame du Sacré-Coeur übersetzt hatte, verboten, und ebenso diejenigen Bilder untersagt, auf welchen das Kind Jesus vor den Knieen der sitzenden Mutter steht. In Bezug auf Christus selbst kann man bloß von einer Angehörigkeit desselben an Maria reden, durch welche ihr Antheil an seinen Gütern und ihr dominium über seine Untergebenen als condominium begründet wird. Jene Angehörigkeit und dieses condominium haben durchaus die Form der Ansprüche, welche die Braut gegenüber dem Bräutigam durch die Annahme zur Braut und durch Leistung bräutlicher Dienste erlangt. In dieser Fassung ist das Höchste und zugleich mit der rechten Beschränkung gesagt, besonders auch insofern, als die Begriffe der Herrin und der Dienerin sich hier nicht ausschließen, sondern vielmehr harmonisch in dem Begriffe der ministra Dei per exc. durchbringen. Auch liegt es keineswegs im Begriffe des dominium universale der Gottesmutter, daß dieselbe eine 1623

förmliche Jurisdiction über alle Personen ausüben könne oder auf alle Dinge ein förmliches Eigenthumsrecht besitze; denn das gehört ebenso wenig zum Rechte der Braut als zu dem der Mutter. Uebrigens ist das Recht Mariens in dieser Beziehung nicht einfach nach dem Antheile einer irdischen Königin an dem Reiche des Königs, sondern zugleich und noch mehr nach dem Antheile der Familienmutter an dem Hausrechte des Familienvaters zu bemessen. — Die durch den Namen Domina charakterisirte Stellung Mariens neben und unter Christus über allen bloßen Creaturen tritt anschaulich hervor durch Verbindung der bekannten Schriftstellen, wonach Christus zur Rechten Gottes auf dessen Throne sitzt, die Königin zu seiner Rechten steht, die Engel und die Heiligen vor dem Throne auf den Knieen oder auf dem Angesichte liegen.

1624 Von den Namen der zweiten Kategorie (vgl. die Stellen der VV. bei *Pass.* sect. 6 cap. 4 art. 5—6) ist der Name „Leben, unser Leben" (den einige hyperkluge oder beschränkte Geister im Salve Regina durch die Textänderung vit*ae* dulcedo ausmerzen wollten) durchaus schriftgemäß, da er als gleichbedeutend mit dem Namen Eva auf Maria als den Antitypus Eva's Anwendung findet, und zwar in der speziellen Bedeutung des sekundären Prinzips des übernatürlichen, lichten Lebens der Gnade. Ein solches Prinzip aber ist Maria nicht einfach in dem Sinne, daß sie durch ihre Bitten die Zuwendung der Erlösungsgnade vermittle. Der Name hat vielmehr gerade an erster Stelle den Sinn, daß Maria in und kraft ihrer göttlichen Mutterschaft, wodurch sie Christum gebiert, in ihm das Prinzip der Gnade der Welt schenkt. Deßhalb wird in der lauret. Litanei sehr treffend die „mater divinae gratiae" mit der „mater Christi" verbunden; und ebenso ist dieß der Grund, warum Niemand Anders als sie Mutter der Gnade heißt, obgleich auch andere Heilige durch Gebet Gnade vermitteln können. Andererseits wird Maria dadurch, daß sie bloß Mutter oder mütterliches Prinzip der Gnade genannt wird, von Christus und Gott unterschieden. Wie indeß in den Sapientialbüchern auch die ewige Weisheit neben Gott Vater als mütterliches, d. h. liebend vermittelndes Prinzip der Gnade dargestellt und in ihrer Wirksamkeit auf Erden als Brunnen und Canal lebendiger Wasser geschildert wird (s. die VV. bei *Pass.* n. 1369 ff.): so bleibt Maria auch unter diesem spezielleren Namen Abbild einer göttlichen Person. Insbesondere ist sie in dieser Beziehung wie in anderen (oben n. 771) Abbild des heiligen Geistes, mit dem sie auch dessen speziell in dieser Richtung bedeutungsvolles Symbol, die Taube (B. II. n. 1025), sowie den Namen und die Eigenschaft des Paraclets gemein hat. Wie letzterer Name, dem hebr. Menachem (consolator) entsprechend, beim heiligen Geiste nicht spezifisch den Sinn des advocatus und intercessor, sondern des consolator hat und hier wieder einen consolator nicht bloß in der Form des Zuspruches, sondern in der Form der *causa* laetitiae, d. h. der Vermittlung des den Inhalt der Freude bildenden Gutes bezeichnet: so auch bei Maria (s. *Pass.* l. c. n. 1393).

1625 Im Zusammenhange mit der göttlichen Tochterschaft ihres Prinzips finden die beiden Attribute Domina und Vita resp. Illuminatrix bei Maria, wie bei der ewigen Weisheit, ihre natürliche Analogie und ihren anschaulichen Ausdruck einerseits in der Herrschaft der ersten Menschen über die irdische Natur, welche auf dem himmlischen Ursprung und Wesen ihrer Seele beruhte, andererseits in der Leben und Licht spendenden Lichtwolke (s. oben n. 1549).

1626 III. In ihrer immanenten Stellung als Glied des Weltganzen und speziell der Menschheit nach den Beziehungen, welche oben § 244 bei Christus dargestellt wurden, erscheint Maria nächst Christus als das edelste und hervorragendste oder vielmehr in eine höhere Ordnung hineinragende Glied der Menschheit, durch welches und in welchem die letztere in mystischer Gemeinschaft mit Christus und Gott steht. Als Sprößling der Menschheit betrachtet ist sie deren höchste Blüthe, wie Christus deren höchste Frucht, und eben dadurch die höchste und zugleich die himmlische, geistliche, mystische Blüthe (die „mystische Rose, die geistliche Lilie"), weil in ihr und aus ihr Christus als Frucht der Erde und des Himmels zugleich erzeugt wird. Wie Maria ferner als die dem Himmel

zugewandte Blüthe der Menschheit in der Empfängniß des Logos den Thau und das Licht des Himmels für die ganze Menschheit empfängt und den Thron des als Prinzip der Gnade herabsteigenden Emmanuel bildet: so ist sie auch für die ganze Menschheit, als deren Hauptglied, das Organ derselben in der Eingehung der mystischen Vermählung mit dem Logos, welche in ihr und durch sie geschlossen wird; und in dieser Beziehung läßt sie sich sogar in einem relativen Sinne als mystisches Haupt der Menschheit bezeichnen, inwiefern nämlich letztere nicht als Ein Leib mit Christus, sondern als Braut Christi im Gegensatz zu ihm gedacht wird.

Indeß eben darum, weil nicht Maria selbst, sondern Christus das wahre 1627
mystische Haupt der Menschheit ist, erlangt sie als Mutter dieses Hauptes eine solche Stellung gegenüber den übrigen Menschen, kraft deren sie wahrhaft auch die Mutter des mystischen Leibes Christi, oder als Mutter Christi auch Mutter der Christen, und als leibliche Mutter des Sohnes Gottes geistliche Mutter der Menschen hinsichtlich der göttlichen Kindschaft derselben ist. Diese universale Mutterschaft Mariens, welche man gewöhnlich die mystische Mutterschaft nennt, darf keineswegs als eine bloß moralische oder sogenannte Mutterschaft betrachtet werden; sie ist vielmehr in ihrer Art ein ebenso reales, organisches und lebendiges, ja substanzielles Verhältniß, wie die leibliche Mutterschaft in Maria selbst und in den übrigen Müttern. Denn dieselbe baut sich eben auf auf dem wahrhaft mütterlichen Verhältnisse Mariens zu Christus und dem wahrhaft organischen Verhältnisse, in welchem die Christen zu Christus als ihrem Haupte stehen, und führt sich in letzter Instanz darauf zurück, daß Maria als wahre Gottesbraut Sitz und Organ des göttlichen Gnadenlichtes ist. Der Zusammenhang dieser sekundären Mutterschaft mit der primären ist sogar so innig, daß man sagen kann: in der Empfängniß Christi empfange Maria das wesenhafte göttliche Wort als semen divinum in der Weise, daß daraus in und mit Christus auch die Menschen zu Kindern Gottes geboren werden sollen, und daß mithin in ihrem Schooße vermittelst der Empfängniß Christi virtuell alle Menschen aus Gott gezeugt werden. Wie jedoch Maria in Christus auch ihr eigenes geistliches Haupt empfängt und gebiert und als seine leibliche Mutter ihm als ihrem geistlichen Bräutigam untergeordnet und zugesellt wird, indem er auch als Mensch im Mutterschooße dem Geiste nach Mann ist (Jerem. 31, 22): so ist sie hinsichtlich ihrer geistlichen Mutterschaft gegenüber den Menschen ihrem Sohne als dem geistlichen Vater derselben unter- und beigeordnet und nimmt daher nach dieser Seite als geistliche Mutter der Menschen zwischen diesen und Christus eine ähnliche Mittelstellung ein, wie die natürliche Mutter zwischen dem Vater und den Kindern.

Kraft ihrer Stellung als Mutter Christi und der Christen theilt Maria 1628
in ihrer Weise mit Christus die Eigenschaft der Edelwurzel oder des geistlichen Weinstocks der begnadigten Menschheit. Desgleichen läßt sie sich in dem geistlichen Baue der begnadigten Menschheit in und mit Christus als der Eckstein bezeichnen, auf welchem derselbe ruht, näher als derjenige Eckstein, durch welchen der ganze Bau mit seinem primären Ecksteine verbunden wird. Soweit aber die auf Christus aufgebaute Menschheit wie ein organischer Leib mit ihm als dem Haupte verbunden ist, läßt sich die Stellung

Mariens in diesem Leibe am adäquatesten als die des **Herzens** bezeichnen. Diese Bezeichnung gilt schon für die Mutter in der natürlichen Corporation der Familie; wie aber beim mystischen Leibe Christi überhaupt die Analogie des animalischen Organismus in höherer Weise und in vollerem Maße zutrifft als in jeder menschlichen Corporation, und deßhalb Christus in einem überaus tiefen und prägnanten Sinne Haupt seines mystischen Leibes ist: so ist auch Maria in einem nicht minder tiefen und prägnanten Sinne das Herz dieses Leibes. Wie nämlich zwischen Maria und Christus dasselbe organische Wechselverhältniß besteht wie zwischen Herz und Haupt (oben n. 765): so findet in Maria auch eine ähnliche organische Vermittlung zwischen dem Haupte und den übrigen Gliedern statt, wie im animalischen Leibe in dem Herzen. Insbesondere erscheint Maria in der Eigenschaft des Herzens des mystischen Leibes Christi als der bevorzugte Sitz des vom Haupte zur Beseelung des ganzen Leibes ausgehenden heiligen Geistes, als dasjenige Glied, worin sich das ganze Leben des Hauptes am vollkommensten reflektirt und dessen Funktionen in mannigfacher Weise den Einfluß des Hauptes auf die übrigen Glieder bedingen und unterstützen. Ueberdieß wird durch dieses Bild bei Maria treffend ihre persönliche lebensvolle Stellung im **inneren** Organismus des Leibes Christi charakterisirt, im Gegensatz zu derjenigen Stellung, welche den amtlichen Stellvertretern Christi im **äußeren** Organismus der Kirche zukommt.

1629 Von den hier erwähnten bildlichen Bezeichnungen finden sich bei den VV. besonders häufig die der Blüthe und der Wurzel, speziell des Weinstocks (*Pass.* n. 1365 ff.). Die des Herzens ist verhältnißmäßig wenig verwerthet, obgleich sie bei Durchführung der Idee vom corpus mysticum sich von selbst ergibt[1]. Jedenfalls ist sie viel reicher, plastischer und tiefer, als die zuweilen gebrauchte Bezeichnung *collum* corporis mystici, die zwar in sich auch ihre Berechtigung hat und für die oberflächliche Betrachtung sogar am nächsten liegt, aber besonders im deutschen Ausdruck ziemlich hart klingt. — Die universale mystische Mutterschaft Mariens wird oft zu flach und einseitig ausgelegt und mit der leiblichen Mutterschaft in Hinsicht auf Christus zu lose verbunden. Man denkt sich nämlich dieselbe leicht so, daß sie zu der leiblichen Mutterschaft in einem ähnlichen Verhältnisse stehe, wie bei einer menschlichen Mutter die **Adoptiv- oder Pflegemutterschaft**, welche einer Person neben und außer ihrer leiblichen Mutterschaft zukommen kann; und wie man daher den Ursprung der universalen Mutterschaft namentlich auf die unter unter dem Kreuze stattgefundene Uebertragung durch Christus zurückführt, so sieht man auch die Funktionen derselben vorzüglich in der Fürbitte, durch welche Maria die von Christus gewonnene Erlösungsgnade vermittelt; die göttliche Mutterschaft aber erscheint dann nur theils als Grund der Macht ihrer Fürbitte, theils als Motiv der liebevollen Fürsorge für die Erlösten. Wie wir später sehen werden, ist in dieser Weise schon die moralische Mutterschaft nicht adäquat ausgedrückt, weil die Theilnahme Mariens an der Erlösungsthat selbst nicht berücksichtigt ist. Näher kommt man dem Wesen der universalen Mutterschaft Mariens, wenn man die **Ausdehnung der leiblichen Mutterschaft** einer menschlichen Mutter **auf die Braut ihres Sohnes**, resp. **auf die von letzterem gezeugten Kinder** als Analogie heranzieht, inwiefern hier die zweite Mutterschaft gerade durch die erste vermittelt wird und darum auch an der Natur der ersteren so theilnimmt, daß sie über den Begriff einer bloßen Adoptiv- und Pflegmutterschaft hinausgeht, indem sie eine wirkliche Verwandtschaft (cognatio) zwischen Mutter und Kind und eine organische Vermittlung des Lebens einschließt. Dieser Gesichtspunkt schwebt denn auch den VV. und TT. vor, wenn sie die universale Mutterschaft Mariens darauf gründen, daß sie in Christus

[1] Eine eingehendere, jedoch mehr moralisirende Behandlung findet sich indeß schon bei *Ernest. Prag.*, Mariale cap. 83.

das Haupt der ganzen Menschheit geboren habe. Indeß ist auch dieser Gesichtspunkt keineswegs adäquat; denn bezüglich der Ausdehnung und Erweiterung der Mutterschaft besteht bei Maria gegenüber den natürlichen Müttern der wesentliche Unterschied, daß im letzteren Falle die Mutterschaft eben als leibliche ausgedehnt wird, im ersteren Falle aber die leibliche Mutterschaft in Bezug auf Christus bezüglich der Menschen nicht eine leibliche, sondern eine geistliche Mutterschaft begründet. Vgl. *Aug.* de virg. c. 5—6: Maria faciens voluntatem Dei corporaliter Christi tantummodo *mater* est, spiritualiter autem et *soror* et mater. Ac per hoc illa una femina non solum spiritu, sed etiam corpore mater est et virgo. Et *mater quidem spiritu*, non Capitis nostri, quod est ipse Salvator, ex quo magis illa spiritaliter nata est, quia omnes, qui in illum crediderint, in quibus et ipsa est, recte filii sponsi appellantur; sed plane *membrorum ejus*, quod nos sumus, quia cooperata est caritate, ut fideles in ecclesia nascerentur, quae illius capitis membra sunt; *corpore* vero *ipsius capitis mater*. Dieses eigenthümliche Verhältniß ist eben durch den höheren übernatürlichen Charakter beider Mutterschaften Mariens, der primären und sekundären, bedingt. Dasselbe stört aber so wenig die organische Verbindung beider Mutterschaften, daß es vielmehr einen weit innigeren und lebendigeren Zusammenhang derselben begründet, als bei den natürlichen Müttern sich finden kann. Das anschauliche Bild dieses Zusammenhanges ist, wie bemerkt, im animalischen Organismus das Herz in seinem Doppelverhältniß zum Haupte und zu den Gliedern. Näheres über die geistliche Mutterschaft Mariens s. unten § 282.

IV. Daraus, daß die Gottesmutter an der eigenthümlichen transscen- 1630
denten und immanenten Stellung Christi theilnimmt: ergibt sich von selbst, daß sie auch theilnimmt an der Christo eigenthümlichen Mittelstellung zwischen der Creatur und Gott, und mithin in analogem Sinne, wie Christus „der Mittler" ist, als die Mittlerin betrachtet und bezeichnet werden muß. Denn nicht bloß steht Maria überhaupt zwischen der übrigen Creatur und Gott in größerer Gottesnähe; wie durch ihr Wesen und ihren Ursprung mit der Creatur, so ist sie auch vermöge der Gnade der Mutterschaft mit Gott durch ein organisches Band so verbunden, daß sie in sich selbst ein substanzielles Band ist, welches die Creatur mit Gott verbindet, und daß ihre ganze mütterliche Thätigkeit in dieser Eigenschaft ihrer Person wurzelt oder doch in innigster Beziehung zu derselben steht. Im Gegensatz zu allen übrigen rein geschöpflichen Mittlern ist sie ferner in der einzigen Weise Mittlerin, daß die Existenz und das Wesen Christi als des Mittlers schlechthin an ihre Mutterschaft geknüpft ist, weil Christus nicht ohne ihre Mitwirkung der Welt geschenkt wird, weil er ferner von ihr das Fleisch empfängt, worin und wodurch er seine mittlerischen Funktionen ausübt, und weil er endlich nur durch ihre Vermittlung mit den Menschen als deren Haupt zusammenhängt. Ihre Mittlerschaft hat daher mit der Mittlerschaft Christi das gemein, daß sie in ihrer Art nicht nur eine wesenhafte, sondern auch eine universale Mittlerschaft ist, indem sie in irgendwelcher Weise sowohl alle Personen, wie alle Güter und allen Verkehr mit Gott umfaßt, auf welche sich die Mittlerschaft Christi erstreckt. In diesem Sinne wird Maria in der Sprache der VV. genannt der Ring oder die Leiter, welche Erde und Himmel, die Welt und Gott verbinde, sowie die Bundeslade oder der Versöhnungsthron, auf welchem Gott mit der Creatur sich begegne.

Daß durch diese Mittlerschaft Mariens die Mittlerschaft Christi 1631
nicht geschmälert, sondern vorausgesetzt oder vielmehr gehoben wird, liegt auf der Hand. Denn die ganze mittlerische Stellung Mariens

und alle ihre mittlerischen Funktionen weisen formell auf Christus als den Mittler schlechthin zurück und sind durch die Mittlerschaft Christi als die zugleich fundamentalste und höchste bedingt. Insbesondere ist Maria von Christus darin unterschieden, daß sie unmittelbar bloß Mittlerin zu Christus und erst durch Christus Mittlerin zu Gott ist, und daß sie ferner überhaupt bloß Mittlerin oder Weg und nicht zugleich, wie Christus, erstes Prinzip und letztes Endziel der Vereinigung der Menschen mit Gott ist. Dieser Unterschied tritt prägnant darin hervor, daß Christus als der menschgewordene Gott in seiner Person Gott selbst den Menschen nahe bringt und mithin an erster Stelle Träger und Repräsentant der Einwirkung Gottes auf die Creatur und erst an zweiter Stelle auch Repräsentant der Creatur im Verkehr mit Gott ist — daß hingegen Maria nur die erste der Creaturen ist, denen Gott nahe tritt und die er mit sich vereinigt, daß folglich ihr ganzes mittlerisches Sein und Thun auf einem Empfangen durch Gnade beruht, daß sie also eben darum Mittlerin der Creaturen ist, weil sie die erste und unmittelbarste Empfängerin der Mittheilungen Gottes ist. Demgemäß hat das mittlerische Thun Mariens die spezifische Bedeutung, daß es die den Empfängern der Gnade zustehende Mitwirkung zur Gewinnung derselben repräsentirt; aber in dieser Hinsicht ist es auch so vollkommen und allseitig, daß Maria nicht bloß fürbittend bei der Zutheilung der Gnade, sondern auch wegbereitend bei der Aufnahme des Prinzips der Gnade in der Incarnation und miterwerbend in dem die Gnade verdienenden Opfer Christi thätig ist.

Vgl. zahlreiche Stellen der VV. über die mediatrix bei *Pass.* n. 1399 ff. und *Maracci*, Polyanth. s. h. v. Das Nähere über die mittlerischen Funktionen Mariens folgt unten § 282.

1632 V. Der bisher entwickelten ganz einzigen Erhabenheit, wodurch Maria kraft der Gnade der Mutterschaft über alle übrigen noch so sehr begnadigten Creaturen hinausragt, entspricht selbstverständlich auch eine ihr ganz eigenthümliche Verehrungswürdigkeit, oder der Anspruch auf eine Verehrung, welche ohne Vergleich höher ist als diejenige, die den übrigen Heiligen zukommt, und welche daher, der letzteren als einer bloßen dulia gegenüber, als hyperdulia bezeichnet zu werden pflegt. Diese hyperdulia ist aber von der einfachen dulia nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach unterschieden, wie auch die Vorzüge Mariens, auf welche sie sich gründet, von ganz anderer und höherer Art sind als die betr. Vorzüge der anderen Heiligen. Insbesondere involvirt die Würde der göttlichen Mutterschaft, im Unterschiede von der persönlichen Heiligkeit der übrigen Heiligen, für alle Creaturen ein Verhältniß förmlicher Abhängigkeit und Unterordnung unter Maria als die Herrin der Schöpfung und die Königin und Mutter des Gnadenreiches, m. E. W. ein wahres Unterthanenverhältniß, für die Menschen insbesondere aber auch eine Schuld der Dankbarkeit gegen sie und ein Bedürfniß ihrer Vermittlung, in Folge dessen die Verehrung Mariens ebenso eine strengere Pflichtmäßigkeit wie eine besondere Form erhält.

1633 Daß diese eminente Verehrungswürdigkeit der Mutter Gottes die Ehre Gottes und Christi nicht beeinträchtigt, liegt auf der Hand, da sie nur ein Reflex der göttlichen Herrlichkeit Christi, und ihre Anerkennung nur eine

Consequenz der Gott und Christus gezollten Ehre ist. Ueberdieß wird ja auch die Verehrung der Mutter Gottes in der Kirche gerade in der Absicht geübt, um in ihr und durch sie Christus und Gott desto vollkommener zu verehren, ganz ähnlich, wie die latreutische Verehrung der Menschheit Christi resp. Christi als Menschen zur vollkommenen Anbetung seiner Gottheit dient.

Vgl. über den Begriff der hyperdulia bes. *B. Canis.* l. 5 c. 13 und *Suarez* de inc. disp. 22 sect. 3, der hier viel glücklicher ist, als wo er diesen Begriff auf die Menschheit Christi anwendet. Hinsichtlich des Verhältnisses der Verehrung Mariens zur Verehrung Christi machen wir namentlich auf einen Ritus aufmerksam, der nicht bloß den Protestanten, sondern auch manchen Katholiken bei oberflächlicher Betrachtung befremdlich vorkommt. Nach römischer Sitte wird bei den gewöhnlichen Aussetzungen des allerheiligsten Sakramentes die lauretanische Litanei gesungen. Bei der Strenge, womit Rom darauf sieht, daß bei der Aussetzung des Allerheiligsten die ganze Andacht sich auf dieses concentrire, kann darin nicht nur nicht eine Verdunkelung der Verehrung Christi durch die Verehrung Mariens gefunden werden; vielmehr muß man annehmen, daß die lauretanische Litanei hier geradezu den Charakter einer sakramentalischen, d. h. direkt auf die Verehrung des heiligen Sakramentes bezüglichen Andacht haben solle. Und dazu ist sie in der That vorzüglich geeignet, wenn sie im Geiste der Kirche aufgefaßt wird. Denn wie wir Gott in sich gerade dadurch am vollkommensten ehren, daß wir im heiligen Meßopfer Christum seiner Menschheit nach zugleich zum nächsten Gegenstand, sowie zum Vorbild, Mittel und Träger unserer Anbetung machen: so ehren wir hier Christum in seiner Menschheit am vollkommensten dadurch, daß wir diejenige Person, die seiner Menschheit am nächsten steht und der Thron derselben ist, in unsere Verehrung hineinziehen, um sie zum Vorbild, zum Mittel und zur Trägerin unserer Anbetung zu machen. Beiderseits wird auf diese Weise sowohl subjektiv die Andachtsgesinnung mächtiger angeregt und höher gehoben, als objektiv ein werthvollerer Ehrentribut geleistet. 1634

§ 278. Die Gnadenfülle der Gottesmutter im Allgemeinen und speziell nach ihrer positiven Seite.

Literatur. *Alb. M.* Mariale q. 33 sqq.; *Thom.* 3 p. q. 27 a. 3 sq.; dazu *Valentia, Medina, Suarez; Antonin.* Summa p. 4 tit. 15; *Trombelli* Mariae ss. vita diss. 3 q. 2; *Passaglia* de immac. conc. sect. 1 u. sect. 5 cap. 4; Morgott, Mariologie III. Zur hist. Lehrentw. s. *Vasquez* in 3 p. disp. 120.

Die einzige Begnadigung der Gottesmutter, in Bezug auf welche der Engel dieselbe als κεχαριτωμένη schlechthin anredet, erklären die VV. vielfach von der Gnade der Mutterschaft selbst, inwiefern Maria dadurch mit dem Prinzip der Gnade selbst verbunden, von demselben erfüllt und mit demselben so bekleidet wurde, daß die Fülle der Gottheit auch ihr corporaliter einwohnte; und eben auf Grund dieser der gratia unionis in Christus analogen Gnade erklären und bestimmen sie dann auch den Reichthum von geschaffenen resp. qualitativen Gnaden, welcher im Gefolge derselben steht. Das χαριτοῦν bei Maria denken sie nämlich, analog wie bei Christus, gemäß dem Typus der Bundeslade wie ein χρυσοῦν, ein Vergolden mit dem Golde der Gottheit, und gemäß dem Typus der nubes lucida und dem Bilde der mulier amicta sole wie ein πυροῦν, ein Durchglühen mit dem Feuer der Gottheit, resp. gemäß Ps. 44, 9 wie eine Salbung und Durchduftung des ganzen Gewandes Christi mit der Salbe der Gottheit. Besonders unter den beiden letzteren Gesichtspunkten ergibt sich in der anschaulichsten Weise der Zusammenhang der geschaffenen Gnade mit der ungeschaffenen und zugleich die Tragweite und der Umfang derselben. 1635

I. Daß Maria überhaupt in einziger Weise mit Gnade — zunächst der heiligmachenden Gnade — ausgestattet war, ergibt sich aus den Worten des Engels, der sie als „die Begnadigte" resp. die Gnadenvolle begrüßte. Aus dem specifischen Zwecke und dem specifischen Grunde, 1636

nach welchem die Gnade Mariens bemessen werden muß, ergibt sich aber mit Evidenz, wie besonders seit dem Ephesinum stets in der Kirche festgehalten worden ist: daß die heiligmachende Gnade Mariens wenigstens zu und seit der Zeit der Empfängniß Christi — mit hinreichender Sicherheit aber auch seit ihrer ersten Heiligung — größer war, als die Gnade nicht nur der höchstbegnadigten Menschen, sondern auch der höchsten Engel. Dieß fordert nämlich zunächst die höchste Erhabenheit ihres Amtes und ihres Standes, inwiefern Gott es seiner eigenen Ehre schuldig ist, seine Mutter mit solcher Heiligkeit auszustatten, daß sie den ihm zu leistenden Dienst in würdiger Weise ausüben könne und in dem engsten Verkehre mit ihm ihm auch in der Heiligkeit ähnlich sei. Sodann verlangt die Liebe, mit welcher Gott Maria in einziger Weise zu seiner Tochter und Braut und zu seinem Heiligthum macht, daß sie für diese Gemeinschaft mit Gott in vollkommener Weise zubereitet und kraft dieser Gemeinschaft zur Genossin seiner Vollkommenheit erhoben werde. Insbesondere wäre es durchaus unnatürlich, daß diejenige, welcher in einziger Weise die Quelle der Gnade eingegossen und zugeeignet wird und durch deren Vermittlung dieselbe der Welt geschenkt werden sollte, nicht auch zuerst und zunächst den Einfluß derselben empfinge; oder wenn Christus diejenige, von und in welcher er sein leibliches Leben empfangen wollte, nicht mehr an seinem göttlichen Leben theilnehmen ließe, als alle anderen. Um die ganze Kraft dieser Gründe zu fühlen, braucht man nur an die innige Einheit und den innigen wechselseitigen Verkehr zu denken, welcher zwischen Christus und seiner Mutter in der Zeit von seiner Empfängniß bis zu seiner Geburt stattfand.

1637 Recht sinnig beziehen die TT. hierhin die zweifellos typischen Worte Pſ. 86: Diligit Dominus portas Sion super omnia tabernacula Jacob, sowie Js. 2, 2: Erit in novissimis diebus praeparatus mons domus Domini in vertice montium. Von den VV. vgl. z. B. *Basil. Seleuc.* or. 39 in s. Deiparae annunt.: Quis non miretur, quantopere emineat Maria omnes, quos honoramus sanctos? Nam si Deus servis tantum impertitus est gratiae, qualem matri virtutem inesse cogitabimus? Annon multo majorem, quam ei subjectis? Cuivis id notum est. Si Petrus beatus appellatus est et regni coelorum claves concreditas habuit, cur non prae omnibus una beata praedicetur, cui datum est eum eniti, quem ille ore confessus est? Si Paulus vas electionis cognominatus est, quod augustum Christi nomen extulerit illudque ubivis terrarum evulgaverit, quale vas erit Dei mater? — *Greg. M.* in I Reg. 1, 5: Potest autem hujus montis nomine beatissima semper virgo Maria Dei genitrix designari. Mons quippe fuit, quae omnem electae creaturae altitudinem electionis suae dignitate transscendit. Annon mons sublimis Maria, quae, ut ad conceptionem aeterni Verbi pertingeret, meritorum suorum verticem super omnes angelorum choros usque ad solium Deitatis erexit? Hujus enim montis praecellentissimam dignitatem Isaias vaticinans ait: Erit in nov. diebus . . . . S. die Commentare der VV. zum engl. Gruße bei *Pass.* n. 1093 ff. Deren Sinn gibt die Bulle Ineffabilis wie folgt: Hac singulari solemnique salutatione nunquam alias audita ostendi, Deiparam fuisse omnium divinarum gratiarum sedem, omnibusque divini Spiritus charismatis exornatam, imo eorundem charismatum infinitum prope thesaurum abyssumque inexhaustum, adeo ut, nunquam maledicto obnoxia et una cum filio perpetuae benedictionis particeps, ab Elisabeth divino acta Spiritu audire meruerit: Benedicta tu etc.

1638 II. Der der Würde Mariens entsprechende einzige Gnadenreichthum wird von Alters her in der lat. Kirche auch durch die Uebersetzung des englischen Grußes selbst: gratia plena = „voll der Gnaden" als Gnadenfülle bezeichnet und zwar in einem Sinne analog demjenigen, in

welchem Christo selbst die Fülle der Gnade zugeschrieben wird. Eine gewisse Gnadenfülle wird überhaupt allen Heiligen zugeschrieben, inwiefern sie diejenige Gnade ganz haben, die sie haben sollen, oder inwiefern ihr ganzes Leben von der Gnade durchdrungen ist, oder auch in ihnen die Gnade in einem relativ größeren Grade hervorleuchtet als in anderen (plenitudo sufficientiae resp. excellentiae). Bei Maria aber wird die Gnadenfülle verstanden in emphatischem Sinne eines Reichthums, der sich nicht nach dem gewöhnlichen Maße richtet, sondern von diesem unabhängig, daher dem Reichthum Anderer gegenüber ohne Maß und Vergleich ist und letzteren Reichthum in ähnlicher Weise überragt, wie das Ganze die Theile, wie die Wasserfülle eines Stromes oder vielmehr des Meeres die Wassermenge der Bäche (plenitudo *summae abundantiae* et *singularitatis*). Einen solchen Reichthum involvirt nämlich die relativ unendliche Würde Mariens, ihre unmittelbare Verbindung mit dem göttlichen Prinzip der Gnade, welches ihr corporaliter innewohnt und eigen ist und erst durch ihre Vermittlung sich Anderen mittheilt, und demgemäß ihre Stellung als Königin und Mutter aller Heiligen, resp. als Canal der Gnade und als das mystische Herz der Kirche. In letzterer Hinsicht erscheint die Gnadenfülle Mariens auch als eine überströmende Fülle (plenitudo *redundantiae*), inwiefern sie Maria befähigen konnte und sollte, in Bezug auf die Vermittlung der Gnade an Andere in würdiger Weise und durch den Werth ihrer eigenen Thätigkeit mitzuwirken. Da nun Maria in dieser Weise thätig sein soll nicht bloß particulär für einzelne Subjekte oder einzelne Gnaden, sondern wenigstens für alle Menschen und alle denselben mitzutheilenden Gnaden: so ist ihre Gnadenfülle auch eine allgemein und unbeschränkt überströmende Fülle (plen. redund. *universalis et indefinitae*).

Trotz dieser specifischen Aehnlichkeit mit der Gnadenfülle Christi 1639
besteht jedoch immerhin zwischen dieser und der Gnadenfülle Mariens ein wesentlicher und himmelweiter Unterschied, sowohl hinsichtlich des Grundes als des Inhaltes und der Redundanz der Gnade: denn die eine verhält sich zur andern, wie das Licht der Morgenröthe zum Lichte der Sonne und wie das Wasser des Canales zum Wasser des Meeres. Daher unterscheiden die TT. insbesondere auch die plenitudo redundantiae beiderseits so, daß sie dieselbe bei Christus plenit. *ef*fluentiae resp. efficientiae, bei Maria bloß plenit. *af*fluentiae nennen. Die harmonische Einheit dieser doppelten eminenten und centralen Gnadenfülle aber zeigt sich anschaulich darin, daß auch im Organismus des animalischen Körpers die Lebensfülle des Ganzen im Gegensatze zum Leben der einzelnen Glieder nicht einen, sondern zwei Träger hat, nämlich das Haupt und in Abhängigkeit vom Haupte das Herz.

Die so verstandene Gnadenfülle Mariens findet in der heiligen Schrift nach den 1640
oben n. 1534 ff. angegebenen Regeln der Auslegung ihren Ausdruck besonders in der Schilderung der prachtvollen Ausstattung der Königin in Ps. 44, und noch mehr in der Schilderung der Schönheit und Fruchtbarkeit der Braut im Hohelied Cap. 4 u. 6 und der mit ersterer Stelle durchaus parallelen Accommodation von Sir. 24. Grund und Form dieser Gnadenfülle ergibt sich höchst anschaulich aus Apok. 12, 1. Vgl. *Bern.* in oct. ass. B. V. n. 3 (Fortsetzung der oben n. 1608 citirten Stelle): Illo nimirum igne (sc. div. Sapientiae) prophetae labia purgantur, illo igne Seraphim accenduntur. Longe vero aliter Maria meruit non veluti summatim tangi, sed *operiri* magis *un*-

dique et circumfundi et tanquam ipso igne concludi. Candidissimus sane, sed et calidissimus hujus mulieris amictus; cujus omnia tam excellenter irradiata noscuntur, ut nihil in ea, non dico tenebrosum, sed ne subobscurum saltem vel minus lucidum, sed ne tepidum quidem aliquid aut non ferventissimum liceat suspicari. Ebenso bringt der hl. Thomas (3 p. q. 27 a. 5 ad 1) Grund und Wirkung der spezifischen Gnadenfülle Mariens mit den beiden Funktionen ihrer Mutterschaft in Verbindung: Beata Maria tantam obtinuit gratiae plenitudinem, ut esset propinquissima Auctori gratiae, ita quod eum, qui est plenus omni gratia, *in se reciperet,* et eum *pariendo* quodammodo gratiam ad omnes *derivaret.*

1641 Die Empfängniß des Urhebers der Gnade und die darin stattfindende Eingießung der Fülle der Gottheit wird schon von den VV. in ähnlicher Weise für die ungemessene Gnadenfülle Mariens verwandt, wie die hypostatische Union für die Menschheit Christi: *Petr. Chrysol.* serm. 143: Ave gratia plena. Quia singulis gratia se largita est per partes, Mariae vero se tota infudit gratiae plenitudo. Dieser Text wird gewöhnlich nach dem Briefe Cogitis me des Pseudo-Hieronymus citirt, der ihn jedoch wie den ganzen Context von Chrysol. entlehnt hat; sein Eigenthum ist nur der Beisatz: Quia etsi in sanctis patribus et prophetis gratia fuisse creditur, non tamen eatenus plena. In Maria vero totius gratiae, quae in Christo est, plenitudo venit, quamquam aliter. Aehnlich *Bern.* sup. Missus est III. 2: Legimus in Actibus Apostolorum et Stephanum plenum gratia et Apostolos fuisse repletos Spiritu Sancto, sed longe dissimiliter a Maria. Alioqui nec in illo habitavit plenitudo divinitatis corporaliter, quemadmodum in Maria, nec illi conceperunt de Spiritu Sancto, quemadmodum Maria. Und so reden denn auch die VV. in der mannigfachsten Weise ebenso von einem Abgrunde, einem Meere, einer Schatzkammer der Gnade und einer unermeßlichen, unbegreiflichen, wunderbaren Größe der Heiligkeit, Reinheit und Schönheit Mariens, wodurch sie der lebendige Spiegel der Gottheit sei, wie von der Unermeßlichkeit ihrer Würde und dem unbegreiflichen Wunder ihrer Mutterschaft (s. die Stellen bei *Pass.* oben und *Theoph. Reynaud* l. c. part. 2 punct. 7). — Die Fülle der Redundanz deutet ebenfalls *Chrysol.* an (serm. 142): Invenisti gratiam. Quantam? Quantam superius dixerat: plenam. Et vere plenam, quae largo imbre totam funderet et infunderet creaturam. Eingehender *Bern.* de annunt. serm. 21 n. 8: Invenisti gratiam. Quantam gratiam? Gratiam plenam, gratiam singularem. *Singularem an generalem?* Utramque sine dubio, quia plenam, et *eo singularem, quo generalem;* ipsam enim generalem singulariter accepisti. Eo, inquam, singularem, quo generalem; nam sola prae [pro?] omnibus gratiam invenisti. Singularem, quod sola hanc inveneris plenitudinem; generalem, quod de ipsa plenitudine accipiant universi . . . Sic nimirum, sic olim ros totus in vellere, totus in area; sed in nulla parte areae totus, sicut in vellere fuit.

1642 Im Anschluß an solche Aeußerungen der VV. wird der Begriff der Gnadenfülle Mariens von späteren Scholastikern, besonders von *Suarez* disp. 18 sect. 4, auch dahin erklärt, daß der Gnadenreichthum Mariens, wenigstens seit der Empfängniß Christi oder doch am Ende ihres Lebens, nicht bloß die Gnade aller einzelnen Engel und Heiligen, sondern auch aller zusammengenommen überrage und auch in dieser Hinsicht mit der Gnadenfülle Christi übereinstimme. Indeß ist dieß höchstens als eine wahrscheinliche Meinung geltend zu machen; denn das Hauptargument hiefür, die allgemeine Vermittlung der Gnade durch Maria, ist nicht durchschlagend. Allerdings ist diese Vermittlung nicht einfach so zu verstehen, daß die Schenkung des Urhebers der Gnade zuerst und in einziger Weise an Maria und erst durch sie an Andere erfolgte und hiebei an den Consens Mariens und ihre physische Mitwirkung gebunden gewesen; vielmehr so, daß die Mittheilung der Gnaden durch Maria auch mit Rücksicht auf die durch ihre geschaffene Gnade bedingte innere Gottwohlgefälligkeit ihrer Person, ihrer Werke und Bitten erfolge. Aber abgesehen von der Unsicherheit des Satzes, daß auch die Gnade der Engel in solcher Weise mit Rücksicht auf Maria verliehen sei, wirkt Maria in dieser Hinsicht nicht ex condignitate, sondern bloß ex congruitate, und nicht selbständig, sondern nur in formellem Anschluß an die Verdienste Christi oder durch einfache ministeriale Mitwirkung; ein solches Wirken aber setzt keineswegs voraus, daß die dadurch erworbene Gnade in der Gnade des Erwerbenden virtuell enthalten sei. Wenn man jedoch, wie man wohl muß, voraussetzt, daß die Gnade Mariens im Anfange ihres Lebens das Gnadenmaß des höchsten Engels

übertroffen habe: dann ergibt die unausgesetzte Steigerung dieser Gnade einen so überschwenglichen Reichthum, daß für denselben der Vergleich mit der Gnade der einzelnen Engel und Heiligen ungenügend erscheint und eine Ergänzung durch den Vergleich mit der Gesammtheit der Heiligen nahe liegt.

Die TT. und Asceten haben in mannigfacher Weise die Gnadenfülle Mariens ana- 1643
lysirt und amplificirt. S. besonders *Alb. M.* Mariale q. 79 ff.; *Rich. a S. Laur.* l. 1 c. 4; *Bonav.* Speculum lect. 5 sq.; *Tolet.* in Luc. 1 annot. 67 u. s. w. *Thom.* in salut. Angel. bestimmt die Gnadenfülle nach folgenden drei Stufen: 1) Erfüllung der Seele Mariens mit aller zur Uebung des Guten und zur Vermeidung des Bösen dienenden Gnade in reichstem Maße; 2) Redundanz der Gnade von der Seele auf den Leib Mariens, um diesen zur Empfängniß und Geburt Christi zu heiligen; und vermittelst dieser Empfängniß und Geburt 3) Redundanz der Gnade auf alle Menschen. — Die wichtigsten charakteristischen Momente der Gnadenfülle Mariens werden im Folgenden näher bestimmt.

III. Von der Gnadenfülle der Seele Christi unterscheidet 1644
sich die Gnadenfülle Mariens insbesondere (genau so wie das Licht der Morgenröthe von dem der Sonne) darin, daß sie nicht von Anfang an vollendet, sondern einem innern Fortschritte unterworfen war. Nicht nur nicht war bei Maria, wie bei Christus, die Gnade von Anfang an eine vollendete Gnade schlechthin, d. h. in der Vollendung des Lichtes der Glorie; sondern eben darum war sie auch, ähnlich wie bei den übrigen Creaturen in statu viae, eines steten Wachsthums, d. h. einer Erhöhung ihres Maßes und ihrer Wirksamkeit fähig. Vor Allem gilt dieß von der Zeit vor der Empfängniß Christi, so zwar, daß erst mit letzterer, wie der vollkommene Grund, so auch die volle specifische Vollkommenheit der Gnade Mariens eintrat. Demgemäß unterscheiden die TT. in Maria nicht bloß, wie in Christus, die Stände der Heiligung und der Verherrlichung, sondern auch eine zweifache Heiligung und ein derselben entsprechendes doppeltes Stadium des heiligen Lebens auf Erden. Im ersten Stadium war die Gnade Mariens mehr eine „dispositio ad formam“ und hatte darum im Gegensatz zur Gnade Christi, die von Anfang an auf vollkommener Union mit dem Prinzip der Gnade beruhte, den Typus derjenigen Gnade, welche auch anderen auserwählten Creaturen verliehen wird. Im zweiten Stadium aber war die Gnade Mariens schlechthin ein „effectus formae praesentis“ und hatte darum den specifischen Typus der Gnade Christi im Gegensatz zur Gnade der bloßen Creaturen, so zwar, daß sie allerdings auch einigermaßen an der Eigenthümlichkeit der vollendeten Gnade theilnimmt. Einige TT. haben den Unterschied der beiden Stadien so weit getrieben, daß sie bloß für das erste, nicht auch noch für das zweite, einen Fortschritt in der Gnade oder eine Vermehrung derselben durch das Verdienst Mariens zuließen. Indeß geht diese Ansicht ohne Zweifel zu weit und hat auch nur wenige Vertheidiger gefunden. Denn wie die gratia maternitatis im Gegensatz zur gratia unionis nicht sofort das Licht der Glorie bewirkt, so braucht sie auch nicht sofort die ganze Fülle der aus ihr quellenden geschaffenen Gnade mitzutheilen.

Nur der excentrische Christoph. Vega hat es wahrscheinlich zu machen gesucht, daß 1645
Maria während ihres ganzen irdischen Lebens die *visio beata* gehabt. Diese Ansicht ist indeß geradezu verwegen, da sie mit dem Glauben Mariens unverträglich ist. Daß Maria wenigstens zuweilen, namentlich im Augenblick der Empfängniß Christi, die visio beata

gehabt, wird von Manchen, u. A. auch von Suarez angenommen, ist jedoch bloße Conjektur, die ernste Bedenken gegen sich hat.

1646 Die zweifache *sanctificatio* Mariens vor und in der Empfängniß Christi wird schon von den VV. sehr oft unterschieden, obgleich zwischen beiden eine solche Wechselbeziehung besteht, daß auch die erstere oft unter dem Gesichtspunkte der zweiten dargestellt wird. Ein beliebtes Bild zur Veranschaulichung des Unterschiedes der ersten von der zweiten Heiligung war (seit Pseudo-Hieron. ep. ad Paulam) das einer edlen Wolle, welche, durch ihre vorausgehende Reinheit für die Aufnahme des Purpurs befähigt, durch diese Aufnahme die Natur des Purpurs annimmt. Dasselbe spielte besonders eine Rolle in der brieflichen Controverse zwischen *Petr. Cell.* und *Nicol. S. Alb.* Ersterer urgirte den Unterschied zu Ungunsten des ersten Stadiums zu stark, indem er sagte: Sta hîc, frater, tene aciem, ut discas Virginem nondum matrem et Virginem jam matrem. Attendas domum Sapientiae inchoatam et jam consummatam; distinguas lanam de prima gratia candidam et purpuram de secunda sanguine conchylii tinctam; dividas vellus non complutum impraegnatione et vellus madefactum incarnatione. *Nicol.* bemerkte darauf: In hunc modum distingue inter virginem nondum matrem et virginem jam matrem, ut singulari *utrobique* caeteris virginibus praerogetur privilegio, quae singulariter, nondum mater, Angelo testante gratia plena fuit, et singulariter, jam mater, Spiritus S. sacrarium exstitit; quae nondum mater, quasi lana candidissima, nullius peccati sensu maculosa fuit et singulariter, jam mater, quasi purpura conchylii tincta, ita Spiritu S. compluta et madefacta fuit, ut nullis de caetero usibus manciparetur nisi divinis. — Wie der Fortschritt in der Gnade bei Maria ein Fortschritt der Erfüllung und Durchbringung mit göttlichem Lichte ist: so sieht *Petr. Cell.* l. c. jenen Fortschritt überhaupt angedeutet in dem stufenweise construirten Lichtbilde der Braut im hohen Liede: Qua ratione in Ecclesia cantaretur: Quae est ista, quae ascendit sicut aurora consurgens, utique in nativitate, pulchra ut luna in sancta conversatione, electa ut sol divina conceptione, terribilis ut castrorum acies ordinata in coelesti exaltatione s. assumptione, si nullus in ea fuisset virtutum profectus? — *Thom.* 3 p. q. 27 a. 5 ad 2 unterscheidet die in Christus geeinigten, in Maria auseinanderfallenden drei Stufen der durch die Gnade bewirkten übernatürlichen Vollendung wie folgt: In rebus naturalibus *primo* quidem est *perfectio dispositionis,* puta cum materia est perfecte ad formam disposita; *secundo* autem est *perfectio formae,* quae est potior; nam et ipse calor est perfectior, qui provenit ex forma ignis, quam ille, qui ad formam ignis disponebat: *tertio* autem est *perfectio finis,* sicut ignis habet perfectissime proprias qualitates, cum ad locum suum pervenerit. Et similiter in B. Virgine est triplex perfectio gratiae: *prima* quidem quasi *dispositiva,* per quam reddebatur idonea, ut esset mater Christi, et haec fuit perfectio *sanctificationis; secunda* autem perfectio gratiae fuit in B. Virgine ex *praesentia Filii Dei* in ejus utero incarnati; *tertia* autem est perfectio finis, quam habet in *gloria.* Quod autem secunda perfectio sit potior quam prima et tertia quam secunda, patet quidem uno modo quantum ad *liberationem a malo.* Nam primo in sua sanctificatione fuit liberata a peccato originali, secundo in conceptione Filii Dei fuit totaliter a fomite mundata, tertio vero in sui glorificatione fuit liberata ab omni miseria. Alio modo per *ordinem ad bonum.* Nam primo in sua sanctificatione adepta est gratiam inclinantem eam ad bonum; in conceptione autem Filii Dei consummata est ejus gratia confirmans eam in bono; in sui vero glorificatione consummata est ejus gratia perficiens eam in fruitione omnis boni. Das Nähere über den Unterschied der Wirkungen der ersten und der zweiten Heiligung Mariens s. unten § 280.

1647 Daß die zweite Heiligung bei Maria in gewisser Beziehung den Charakter endgültiger Vollendung gehabt, lehrte schon *Damasc.* or. 1 de dorm. Deip.: Illos [sanctos] mors perficit beatosque ostendit, id videlicet iis afferens, ut in eorum virtutem nulla jam mutatio cadat. Minime tamen hoc in te usurpabimus; neque enim mors tibi beatitudinem contulit neque migratio perfectionem conciliavit. Omnium enim bonorum initium, medium et finis, securitas etiam ac vera confirmatio in illa seminis experte conceptione posita fuit. Indeß zeigt auch schon diese Stelle, daß die in der zweiten Heiligung eingetretene Vollendung sich hauptsächlich auf die confirmatio in gratia

bezieht, aber keineswegs die Vermehrung der Gnade und deren Verdienst ausschließen soll. Darum war es bei den Scholastikern eine Art Axiom, daß der status viae bei Maria gerade insofern die Mitte halte zwischen Christus und uns, als in ihr die Unmöglichkeit, durch die Sünde die Gnade zu verlieren, verbunden sei mit der Möglichkeit, durch Verdienst die Gnade zu vermehren. Vgl. *Alb. M.* Mariale q. 134 und eingehend *Suarez* disp. 8 sect. 1.

Was die Ursachen der wirklichen Vermehrung der Gnade bei Maria be- 1648
trifft, so fand diese Vermehrung ebenso wohl ex opere operato als ex opere operantis statt. Ex opere *operato* fand die Vermehrung statt, abgesehen von der conceptio Verbi, insbesondere durch die Theilnahme Mariens am Empfange des heiligen Geistes am Pfingsttage und durch die von ihr empfangenen Sakramente, besonders die heilige Eucharistie, welche bei ihr um so wirksamer sein mußten, als die Sakramente bei Maria einerseits nur eine Erneuerung der in der Empfängniß Christi vollzogenen höchsten Gemeinschaft mit ihm waren, und andererseits von ihr mit der vollkommensten Disposition empfangen wurden. Zweifellos ist es nur bezüglich der Eucharistie, daß Maria dieselbe empfangen hat, wenigstens sehr wahrscheinlich auch bezüglich der Taufe, obgleich Maria derselben zur Nachlassung der Erbsünde nicht bedurfte. Die Firmung empfing sie wie die Apostel durch die sichtbare Herabkunft des heiligen Geistes. Alle übrigen Sakramente konnte sie nicht empfangen ex defectu materiae et finis, obgleich einzelne TT., und darunter große Geister, selbst das Bußsakrament sich so zurechtlegen, daß Maria ungeachtet ihrer Sündelosigkeit dasselbe habe empfangen können, und darauf hin sogar untersuchen, wer ihr Beichtvater gewesen sei!

Die Vermehrung der Gnade ex opere *operantis*, d. h. durch das Verdienst ihrer 1649
Tugendakte, war bei Maria im Hinblick auf die einzig hohe Gnade der anfänglichen heiligmachenden Gnade, den Ueberfluß der aktuellen Gnaden und ihre stete eifrigste Mitwirkung während eines so langen Lebens eine derartige, daß sie allen Begriff übersteigt. Um dieselbe recht anschaulich zu machen, stellen manche TT., denen dann Prediger (wie Vieira) es nachmachen, förmliche Rechnungen an über die in's Unendliche sich verlierende geometrische Progression, welche in der Vermehrung der Gnade Mariens obwalte, indem sie das Gesetz zu Grunde legen, daß der vorhandene Grad der Gnade durch jeden der Intensität desselben adäquaten Akt verdoppelt werde, und dann bei Maria präsumiren, daß jeder Akt derselben diese Eigenschaft gehabt habe. Indeß hat die strenge Anwendung mathematischer Formeln auf die Grade der Gnade überhaupt etwas Gezwungenes und führt leicht zu Abgeschmacktheiten. Insbesondere ist das besagte Gesetz der Gnadenvermehrung nichts weniger als gewiß, und Suarez, der es in seiner Christologie noch voraussetzte, hat es später (relect. de reviv. merit. disp. 1 sectio 2) wieder preisgegeben. Man bescheide sich also einfach, ein stetes Wachsthum der Gnade in Maria geltend zu machen.

IV. Die höchste Gnadenfülle, welche der Mutter Gottes von der Kirche 1650
zugeschrieben wird, bezieht sich zunächst auf die heiligmachende Gnade und diejenigen Gnaden, welche, wie die übernatürlichen Tugenden und die Gaben des hl. Geistes, mit dieser in wesentlichem Zusammenhange stehen oder zu ihrer Vollkommenheit gehören. Wenn manche Ausdrücke der VV. und namentlich die bei den Scholastikern angenommene Formel allgemeiner dahin lauten, daß Maria überhaupt alle Vorzüge zukämen, welche irgend einem Heiligen verliehen worden seien: dann geht doch der Sinn keineswegs auf alle Vorzüge ohne Unterschied, sondern in zweifelloser und unbedingter Weise nur auf diejenigen, welche den Besitz, die Bethätigung und allseitige Wirksamkeit der heiligmachenden Gnade und die allseitige Reinheit und Heiligkeit des Seins und Lebens Mariens betreffen. Vollends ist es unstatthaft, das Axiom so zu deuten und zu verwerthen, daß man jeden beliebigen übernatürlichen Vorzug ohne Weiteres Maria zuschreibt, ohne Rücksicht darauf, ob der Besitz desselben für Maria unter jeder Beziehung, insbes. in Beziehung auf

ihren status viae und ihre besondere Stellung und Mission, nach allen Seiten hin angemessen war.

1651 So hat Maria ohne Zweifel nicht alle diejenigen *gratiae gratis datae* gehabt, welche den ordentlichen und außerordentlichen Organen der Kirche verliehen werden, wie die potestas ordinis et jurisdictionis, wogegen sie allerdings namentlich nach der Herabkunft des hl. Geistes die damals so reichlich ausgetheilten Gaben der Prophetie (d. h. der prophetischen Erkenntniß), der Wunder und auch der Sprachen in einem für sie angemessenen Umfange erlangt haben wird. Deßgleichen kann man ihr nicht ohne Weiteres alle Vorzüge des Urstandes zuschreiben; denn nicht nur war sie, ebenso wie Christus, thatsächlich dem Leiden und dem Tode ausgesetzt, sondern brauchte auch nicht die den ersten Menschen, insbesondere dem Manne, eingegossene Erkenntniß der natürlichen Dinge zu besitzen. Noch weniger ist Grund vorhanden zu der Annahme, daß Maria von Anfang an hinsichtlich des Umfanges und der rein geistigen Art der Erkenntniß durch übernatürliche Gnade den Engeln gleichgestellt worden sei.

1652 Andererseits aber darf man insbesondere in Bezug auf die Vollkommenheit ihrer Erkenntniß keinen zu knappen Maßstab anlegen. Denn wenn auch in Bezug auf die Fülle der Wahrheit nicht in gleichem Maße, wie in Bezug auf die Fülle der Heiligkeit, die Aehnlichkeit mit Christus während des irdischen Lebens Mariens geltend gemacht werden kann: so darf doch bei ihr als dem „Sitze der Weisheit", der neuen besseren Eva und der Königin der Engel auch in dieser Beziehung kein rein menschlicher Maßstab angelegt werden, namentlich insoweit, als die Vollkommenheit der Erkenntniß in Wechselwirkung steht mit dem Besitze und der Bethätigung der Heiligkeit. Was sich hierüber Bestimmteres aufstellen läßt, werden wir unten angeben.

1653 Vgl. die Stellen, wo das oben besprochene Axiom in älterer Zeit vorkommt, bei *Hurter* II. thes. 156 Ende. *Bern.* ep. ad Lugd. sagt bloß und zwar zum Beweise der anticipirten Heiligung Mariens: Quod vel paucis *mortalium* constat fuisse collatum, fas certe non est suspicari tantae Virgini non esse collatum, per quam omnis mortalitas emersit ad vitam. Dem Ausdruck nach allgemeiner, aber doch bei derselben Gelegenheit und in demselben Sinne, wie Bern., sagt *Thom.* 3 p. q. 27 a. 1: Rationabiliter creditur, quod illa, quae genuit Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis, *prae omnibus aliis* majora privilegia gratiae acceperit. *Reynaud* dipt. prolog. caut. 3 bestimmt dagegen ausdrücklich das Axiom dahin: Privilegium s. donum ad gratiam *sanctificantem* pertinens et ad *majorem animae sanctitatem perfectioremque cum Deo unionem conducens*, quod in aliquo servo Dei novimus esse collatum, Dei genitrici negare non debemus. Gegen eine zu leichtfertige Verwendung des Axioms oder gar der fictiven Regel, daß Gott seiner Mutter alle Vorzüge verliehen habe, die ihr irgendwie zum Schmucke gereichen könnten, ist schon *Gerson* (tract. de suscept. human. Christi) sehr nachdrücklich aufgetreten (auszüglich bei *Petav.* l. 14 cap. 8 § 9 sqq.); s. auch *Theoph. Reynaud* l. c. Wenn selbst in Bezug auf die heiligmachende Gnade nicht ein absolut höchster, sondern nur ein durch die Weisheit Gottes festgesetzter Grad derselben angenommen werden muß: dann läßt sich a fortiori bezüglich aller anderen Vorzüge mit einer solchen fictiven Regel nichts Sicheres, ja, wenn keine anderen Gründe hinzukommen, nicht einmal etwas Wahrscheinliches aufstellen.

1654 Mit der heiligmachenden Gnade als solcher steht aber im engsten Zusammenhange die übernatürliche Erkenntniß Mariens, welche zugleich Frucht der erleuchtenden Kraft der Gnade und Prinzip des Lebens der Heiligkeit im Willen ist. Soweit daher die Fülle der Heiligkeit durch eine Fülle der Wahrheit bedingt ist, ist auch die letztere durchaus in Maria anzunehmen; und in dem Maße, als eine Vollkommenheit des Erkenntniß-

vermögens für die Vollkommenheit des eigenen heiligen Lebens oder für die Ausübung ihres besonderen Berufes als Mutter Christi und der Menschen wenigstens angemessen erscheint, ist dieselbe auch als mindestens wahrscheinlich anzunehmen. Ohne Zweifel hatte daher Maria vor wie nach der Empfängniß Christi die erhabensten Erleuchtungen über Gott und die göttlichen Dinge, wie die VV. namentlich betr. ihres Gelübdes der Jungfräulichkeit hervorheben; und wenigstens nach der Himmelfahrt Christi erlangte sie ein solches Licht in jener Beziehung, wie es auf Erden kein anderer Heiliger gehabt hat. Daß aber vorher selbst in dieser Hinsicht bei ihr noch eine relative Unvollkommenheit der Erkenntniß bestehen konnte, zeigt die Bemerkung Luk. 2, 50: et ipsi nihil horum intellexerunt. Um so mehr ist es reine Willkür, ihr von vorn herein den Besitz aller natürlichen Wissenschaften oder eine engelförmige Erkenntniß aller Dinge zuzuschreiben, da beides weder durch ihre Würde noch durch ihren Beruf gefordert wurde und die Erhabenheit ihrer Heiligkeit davon unabhängig ist. Wohl aber muß man ihr namentlich nach der Empfängniß Christi eine Höhe der Contemplation zuschreiben, wie sie keinem anderen Heiligen auf Erden zu Theil geworden; und man darf wenigstens dieß auch in der Weise thun, daß man die höchste Art der Beschauung, welche anderen Heiligen nur vorübergehend und in Ekstase verliehen wird, bei Maria als eine stetige ansieht in der Weise, daß dieselbe, ähnlich wie bei Christus die visio beata, ebenso wenig den Gebrauch der äußeren Sinne suspendirte, als denselben voraussetzte, und folglich ebenso im täglichen Leben wie im Schlafe fortdauerte. Denn eine solche Contemplation steht in innigster Wechselbeziehung mit der vollkommensten Bethätigung ihrer Heiligkeit, und ohne diese wäre die geistige Aehnlichkeit mit Christus und mit den Engeln, die auch während ihres irdischen Lebens angenommen werden muß, gar zu dürftig; daher hat denn auch schon *Ambros.* (de virginib. l. 2 c. 2) ziemlich deutlich auf diesen Punkt hingewiesen. — Aus analogen Gründen ist es durchaus nicht so unwahrscheinlich, geschweige, wie Einige wollen, eine temeräre Annahme, daß Maria bereits im Mutterschooße, oder gar wie die ersten Menschen und die Engel, vom Augenblick ihrer Erschaffung an auf übernatürliche Weise den Vernunftgebrauch empfangen habe, um sofort vom Anfange ihres Lebens an als die geweihte Braut Gottes mit ihm in lebendigen Verkehr zu treten. Obgleich diese Meinung ausdrücklich erst seit dem 14. Jahrh. (zuerst wohl durch *Franc. Mayronis* eingehend) vertreten worden ist — *Thom.* setzt noch das Gegentheil voraus — so hat sie doch schon einigen Anhalt in den VV. und selbst in der heiligen Schrift, inwiefern manche VV. das freudige Aufhüpfen des Vorläufers im Schooße der Mutter auf eine übernatürliche Erleuchtung zurückführen, wodurch Johannes die Nähe des Heilandes erkannt habe; denn in dieser Voraussetzung ist die Uebertragung des betr. Privilegiums auf Maria a fortiori in derselben Weise zu präsumiren, wie schon *Bern.* aus der Heiligung des Vorläufers im Mutterschooße das gleiche Privilegium bei Maria erschloß. (Vgl. über diese Frage *Vasquez* l. c. u. *Suarez* disp. 4 sect. 7.) — Weit sicherer oder vielmehr durchaus sicher ist, daß Maria von Anfang an hinsichtlich ihrer geistigen Vollkommenheit wenigstens alle Vorzüge gehabt, welche den im Urstande geborenen Kindern zu Theil geworden sein würden, und so auch überhaupt hinsichtlich der Entwicklung ihrer Erkenntniß die in der Urgerechtigkeit enthaltene Freiheit des Geistes von allen störenden Einflüssen der Sinnlichkeit und der Leidenschaften besessen habe, wodurch sie vor jedem Irrthum gesichert blieb (vgl. B. III. n. 1040). — Vgl. über die Vollkommenheit der Erkenntniß besonders die erschöpfende und im Allgemeinen recht maßvolle Darstellung von *Suarez* l. c. disp. 19 per totum, und überhaupt über die eigenthümliche Gestalt und Entwicklung des Gnadenlebens in Maria *Alb. M.* Mariale solutio zu q. 44—61 (nach q. 61), eine sehr tiefsinnige und gehaltreiche Ausführung.

In neuerer Zeit hat man aus der mütterlichen Mitwirkung Mariens bei dem Er- 1655
lösungswerke, inwiefern dieselbe eine ethische Mitwirkung beim Erlösungsopfer war, und überhaupt daraus, daß Maria auf Erden ebenso, wie jetzt im Himmel, eine auf das Heil aller Menschen gerichtete Thätigkeit übte, herleiten wollen, daß sie auf Erden, wie jetzt im Himmel, ähnlich wie Christus im Einzelnen alle Personen erkannt habe, auf welche sich ihre mütterliche Thätigkeit erstrecken sollte. (So *Jeanjacquot* in der unten § 282 zu cit. Schrift.) Es ist das ein tiefer und schöner Gedanke, der zwar in dieser Gestalt ebenso kühn als neu erscheinen mag, aber insofern nicht bloß wahrscheinlich, sondern innerlich gewiß ist, als damit gesagt sein soll: Maria habe namentlich unter dem Kreuze nicht

bloß eine unbestimmte und vage, sondern durch übernatürliche Erleuchtung eine großartige und lebendige Vorstellung von der zu erlösenden Menschheit gehabt. Etwas Aehnliches findet sich ja auch im Leben mancher Heiligen, welche in besonderer Weise berufen waren, durch Gebet und Leiden an dem Heile ihrer Mitmenschen zu arbeiten.

1656 V. So lange man die Gnadenfülle Mariens schlechthin nach ihrem positiven Inhalte und ihren positiven Wirkungen betrachtet: steht sie dem Gesagten zufolge der Gnadenfülle Christi darin nach, daß Maria nicht die ganze Fülle der Gnade erschöpft und auch nicht von Anfang an diejenige Fülle besitzt, welche sie einmal erlangen soll. Dagegen ist die Gnadenfülle Mariens der Gnadenfülle der Menschheit Christi darin durchaus ähnlich, daß das Subjekt der Gnade ganz und immer oder in seinem ganzen Wesen, Sein und Leben von dem Prinzip der Gnade, dem es angegliedert und das ihm durch inhabitatio corporalis einverleibt ist, in Besitz genommen und nach allen Richtungen hin von derselben umspannt und durchdrungen wird. In dieser Beziehung wird die Vollkommenheit der Begnadigung Mariens sogar noch besser durch das emphatische κεχαριτωμένη, als durch gratia plena, ausgedrückt; denn in ihm zeigt sich noch deutlicher die Umspannung und Durchdringung Mariens mit dem Gnadenlichte vermöge ihrer Bekleidung mit der Gnadensonne selbst, aus welcher (s. *Bern.* oben n. 1641) die hier in Betracht kommenden Wirkungen sich ebenso sicher als anschaulich ergeben.

1657 Die hier in Betracht kommenden Wirkungen sind der Form nach negative Wirkungen, wodurch von dem Subjekte der Gnade von vorn herein und unbedingt alle Uebel, Mängel, Flecken, Verunstaltungen und Verderbnisse ausgeschlossen werden, welche der Consecration jenes Subjektes durch die Salbung mit der ungeschaffenen Gnade oder durch die gliedliche Verbindung desselben mit dem Prinzip der Gnade zuwider sind. Bezüglich solcher Wirkungen gilt dem Umfange nach, wenn auch nicht genau der Form nach, durchaus dieselbe Regel für Maria wie für die Menschheit Christi; denn alles das, was in der menschlichen Natur Christi, als mit der Weihe und Würde der caro Verbi unverträglich, durch die Kraft des Logos unbedingt von derselben ferngehalten werden muß und wird, ist auch mit dem Wesen Mariens in ihrer Eigenschaft als mütterliche Braut des Logos und als caro Christi unverträglich und muß daher durch die Kraft des Logos und Christi auch von ihr unbedingt ferngehalten werden. So erfüllt sich nach der negativen Seite durchaus der alte Spruch: Qualis Agnus, talis et mater Agni, der wiederum nur eine andere Version ist für die von Elisabeth gepriesene Gemeinschaft der Segnung zwischen Maria und Christus: Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui. Desgleichen werden von den VV. und TT. in dieser Hinsicht mit vollem Rechte die sinnlichen Typen der aus unverweslichem Holze bestehenden Bundeslade, des elfenbeinernen Thrones Salomons und der Lichtwolke, sowie der geistige Urtypus der aus dem Munde Gottes hervorgegangenen Weisheit, in gleichem Umfange auf die Menschheit Christi und Maria angewandt.

1658 Diese negative Seite der Gnadenfülle bei Maria umfaßt insbesondere die gänzliche Freiheit oder Reinheit von der Sünde und allem, was

mit der Sünde so zusammenhängt, daß es irgendwie eine Verunstaltung oder Befleckung des Ebenbildes Gottes im Menschen darstellt. Inwiefern sie demgemäß jede Art von irgendwie entweihender oder entehrender Verderbniß ausschließt und mithin eine gratia perfectae integritatis et incorruptionis, und speziell perfectae puritatis et innocentiae ist: berührt sie sich aufs Engste mit dem Begriffe der Virginität, oder begründet vielmehr die ideale Vollendung derjenigen Virginität, welche der mütterlichen Braut Gottes zusteht.

Andererseits umfaßt die negative Seite der Gnadenfülle Mariens aber 1659
auch eine Freiheit von eben denjenigen Uebeln, welchen die Menschen durch die Ursünde verfallen sind und von welchen dieselben durch das Erlöserverdienst Christi befreit werden — jedoch mit selbstverständlicher Ausnahme derjenigen Uebel, welche auch von der Menschheit Christi selbst nicht nothwendig ausgeschlossen sind, vielmehr von Christus eben als Mittel der Erlösung angenommen wurden, wie die Leiden und der Tod. Weil nun Maria, abgesehen von dem Erlöserverdienste Christi, ebenfalls jenen Uebeln verfallen gewesen wäre: so beruht die Freiheit von denselben bei ihr ebenfalls auf einer Befreiung oder Freimachung durch die Gnade des Erlösers. Aber diese Befreiung tritt bei ihr nicht auf in der Form nachträglicher Wegnahme, sondern vorhergehender Bewahrung und Sicherstellung gegen dieselben vermittelst der vollständigen Herstellung und unwandelbaren Befestigung der Integrität des Urstandes. Demnach ist gemäß dem Spruche des hl. Petrus Chrysol. (serm. 144): Virgini omnia salva, quae omnium genuit Salvatorem, die Gnadenfülle Mariens insbesondere eine durchaus vollkommene Heils- und Erlösungsgnade, welche in ihr als dem Erstling der Erlösung und der Gehilfin des Erlösers in seinem Werke und mithin als der geistlichen Mutter der Erlösten oder der neuen Eva auch in einer einzigen oder vielmehr in idealer Weise wirksam sein muß, um die Wirksamkeit der Erlösung aller Anderen vorzubilden, zu verpfänden und zu vermitteln.

Wie aber die Befreiung der Menschen von den durch die Ursünde her- 1660
beigeführten Uebeln in der Anschauung der hl. Schrift und der Kirche zugleich ein Sieg über die Macht der Sünde und des durch die Sünde über die Menschheit herrschenden Teufels ist: so kommt die durch die Macht Christi bewirkte vollkommene Sicherstellung Mariens gegen alle diese Uebel auch in Betracht als ein in ihrer Gnadenfülle enthaltener vollkommener und allseitiger Sieg über die Sünde und den Teufel, den Maria durch Christus und Christus in Maria davonträgt, und wodurch Maria die schönste und herrlichste Siegestrophäe Christi wird. Unter diesem Gesichtspunkte sind dann die betreffenden Privilegien besonders eingeschlossen in der Verheißung des Protoevangeliums, daß das Weib mit seinem Samen dessen unbesiegbare und siegreiche Feindschaft gegenüber dem Teufel theilen werde.

Alle diese Gesichtspunkte weisen endlich darauf hin und werden hin- 1661
wiederum dadurch verstärkt, daß die Gnadenfülle Mariens nach ihrer negativen Seite Vorbild und Unterpfand der entsprechenden übernatürlichen Ausstattung oder Mitgift der Kirche, insbesondere der Unfehlbarkeit und Unvergänglichkeit derselben ist, wie denn auch diese

Privilegien ebenfalls als jungfräuliche Unversehrtheit und als sieghafte Unüberwindlichkeit gegenüber der Macht der Hölle betrachtet und bezeichnet werden.

1662 Im Sinne der hier formulirten Prinzipien und Gesichtspunkte werden von der Kirche der Gottesmutter im Vergleich mit den übrigen Menschen namentlich drei Privilegien zugeschrieben: 1) die gänzliche und stete Freiheit von der Erbschuld auf Grund der zugleich mit dem Ursprunge Mariens eingetretenen Verleihung der heiligmachenden Gnade; 2) die Freiheit von allen irgendwie in das sittliche Gebiet einschlagenden Folgen der Erbsünde, d. h. von jeder Neigung zur Sünde und überhaupt jeder seelischen Unordnung, verbunden mit der positiven Sicherstellung gegen alle und jede, auch die kleinste persönliche Sünde; 3) die Freiheit von der Herrschaft des Todes, soweit derselbe eine Folge der Erbsünde ist und die Verwesung des Leibes mit sich führt, womit zugleich von selbst die anticipirte Auferweckung und Verherrlichung des Leibes gegeben ist.

1663 Diese drei Privilegien bestimmen einerseits die Ausdehnung der Gnade Mariens über ihr ganzes Wesen, nämlich über Geist, Seele und Leib („die Segnung vom Scheitel bis zum Fuße", wie die VV. sich ausdrücken), und über den ganzen Umfang ihrer Existenz, speziell über Anfang, Dauer und Abschluß ihres irdischen Lebens. Sie reflektiren ferner in spezieller Weise ebenso die drei Privilegien der göttlichen Mutterschaft Mariens: die Empfängniß, die Beherbergung und die Geburt des Urhebers der Gnade, wie die drei Formen der Verbindung Mariens mit Gott: als Tochter, Braut und Tempel Gottes, und entsprechen demnach auch den drei Gliedern des englischen Grußes: gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus. Endlich enthalten sie den gänzlichen Ausschluß der durch die Ursünde in der menschlichen Natur bewirkten Entstellung des göttlichen Ebenbildes, der κακία, wie Gregor von Nyssa sie nennt, und welche als „Same der Schlange" selbst unter dem Bilde der in die Menschennatur eingedrungenen Schlange gedacht werden kann. Wie daher nach Gregor von Nyssa die Entstellung des Geistes durch den Kopf, die der Seele durch den Körper, die des Leibes durch den Schwanz der Schlange versinnbildet wird: so repräsentiren die genannten Privilegien die gänzliche Unzugänglichkeit der neuen Eva für die Schlange der Sünde. Indem wir im Folgenden diese drei Privilegien einzeln nachweisen, vertheidigen und erklären, werden zugleich die betr. Prinzipien und Gesichtspunkte vollständiger beleuchtet werden.

1664 Der hl. Thomas führt 3 p. q. 27 a. 4 gelegentlich der Freiheit Mariens von der aktuellen Sünde die in der göttlichen Mutterschaft enthaltenen Gründe für obige Privilegien auf drei Gesichtspunkte zurück, die er in auffsteigender, genauer von außen nach innen aufsteigender Linie ordnet. Als solche Gesichtspunkte betrachtet er 1) das Verhältniß der Mutter zum Kinde oder Sohne als zu ihrer leiblichen Frucht, inwiefern die Mutter vom Sohne geehrt werden muß und dessen Ehre durch die der Mutter bedingt wird; 2) die Affinität Mariens mit Christus, wodurch sie mit diesem als ihrem geistigen Haupte verbunden wird; 3) das Verhältniß Mariens zu der ihr corporaliter einwohnenden Gottheit, wodurch sie mit dieser ähnlich wie der Leib mit dem Geiste verbunden wird. In der Fassung, die wir hier ihnen gegeben haben, fallen diese Gesichtspunkte zusammen mit denjenigen, welche wir oben n. 757 ff. und besonders n. 1591 hervorgehoben haben. In der Fixirung und Geltendmachung dieser Gesichtspunkte besteht aber beim hl. Thomas der Mangel, daß der letzte Gesichtspunkt nicht auf eine bereits vor der Empfängniß Christi in und mit der

Empfängniß Mariens eintretende geistige Vermählung und Angliederung Mariens an den Logos zurückgeführt wird; und eben hierin liegt die Ursache, warum bei ihm die Anwendung dieses Gesichtspunktes auf das ganze Vorleben Mariens, insbesondere ihre Empfängniß, eine mangelhafte ist. Damit hängt zusammen, daß auch die beiden ersten Gesichtspunkte vom hl. Thomas nicht mit derjenigen Schärfe geltend gemacht werden, in welcher sie für die unbefleckte Empfängniß Mariens entscheidend sind, da bei ihm Maria gegenüber Christus als ihrer leiblichen Frucht und ihrem geistigen Haupte nicht ihrem ganzen Sein und Wesen nach als inchoatio Christi und complementum Christi gedacht wird.

Besonders in der Frage über die unbefleckte Empfängniß Mariens und ihre leibliche 1665
Aufnahme in den Himmel hat man eine Unzahl von Gründen für diese Privilegien zur Geltung gebracht. Dieselben sind jedoch größtentheils nur Variationen der drei Gründe des hl. Thomas (z. B. wenn Maria in dem Verhältniß der Gottesmutter zu Gott bald als Tochter, bald als Braut, bald als Tempel, in Bezug auf Christus bald als Wurzel, bald als Glied, bald als Brautgemach aufgefaßt und bald mehr die Ehre Gottes, bald die Ehre Mariens selbst als interessirt aufgestellt wird). Eine wirkliche Erweiterung erhalten jene Gründe nur durch die Stellung der Gottesmutter gegenüber den Creaturen als Herrin und als Mutter der Gnade und durch ihren Beruf zur nächsten Mitwirkung bei der Erlösung der Menschen und der Besiegung des Teufels. Diese doppelte Gruppe von Gründen erlangt indeß eine stärkere Beleuchtung durch die innere Analogie der hier in Rede stehenden Privilegien mit der aus denselben Gründen geforderten wunderbaren Erhaltung der leiblichen Jungfräulichkeit Mariens; und umgekehrt erlangt auch diese Analogie in Verbindung mit jenen Gründen den Charakter eines stringenten Argumentes.

§ 279. a. Das Privilegium der anticipirten Heiligung der Gottesmutter und der dadurch bewirkten ursprünglichen Freiheit von der Erbsünde oder der unbefleckten Empfängniß Mariens. 1) Erklärung der Lehre.

Literatur. *Alex. Hal.* 3 p. q. 9. Zu *Lomb.* l. 3 dist. 3 die Commentare von *Bonav.*, *Alb.*, *Thom.*, *Scot.*, *Dion. Carthus.* — *Thom.* 3 p. q. 27 a. 1—2; dazu *Cajet.*, *Porrecta*, *Medina*, *Valentia*, *Vasquez*, *Suarez*; *Bened. Plazza* Causa Immac. Conc.; *Perrone* de Immac. Conc.; *Passaglia* de Immac. Conc.; *Malou* l'immac. Conc. (Brux. 1857); Preuß, Zum Lobe der unbefleckten Empfängniß (Freib. 1879); *Hilaire de Paris*, Ord. Capuc., Notre Dame de Lourdes et l'immaculée Conc. (Lyon 1880). Speziell für die Geschichte der Controverse (freilich zu wenig kritisch) *Thomas Strozzi*, S. J., Controv. della imm. conc. (Palermo 1700). Viele kritisch gesichtete Stellen der VV. bei Hurter, Dogm. II. thes. 156 sq.

Daß im Vergleich mit den übrigen Menschen bei Maria in irgend einer 1666
Weise eine anticipirte Heiligung stattgefunden, ist nie bestritten worden. Die im Evangelium erzählte Heiligung des Vorläufers im Mutterleibe nöthigte dazu, der Mutter Christi a fortiori mindestens eine ihrer Geburt oder ihrem Austritt aus dem Mutterschoße vorausgehende Heiligung zuzuschreiben [1]. Dagegen ist bekanntlich seit dem 12. Jahrh. viel darüber

[1] Die TT. und ebenso manche VV. schließen aus Jerem. 1, 5 ein ähnliches Privilegium auch für Jeremias. Indeß ist diese Deutung der Worte um so weniger zwingend, weil nicht recht ersichtlich ist, warum gerade bei Jeremias ein besonderer Grund für ein so außerordentliches Privilegium vorliegen soll. Vielmehr scheint die Natur der Sache zu fordern, daß dieses Privilegium nur bei solchen Personen bestehe, welche, wie Maria und Johannes — höchstens auch der hl. Joseph — in engster Beziehung zu Christus standen. Wenn Einige, wie schon Alb. M., auch bei Jeremias eine solche Beziehung darin finden wollten, daß er in der Prophezie der mulier circumdans virum am deutlichsten auf Christus hingewiesen: so erscheint das schon darum verfehlt, weil die betr. Prophezie des Isaias noch deutlicher und großartiger ist. Eher kann man mit Thom. darauf hinweisen, daß Jeremias in seiner Person ein ganz spezielles Vorbild des leidenden Christus sein sollte. Aber auch dieser Grund ist nicht derart, daß nicht bezüglich anderer Personen, z. B. Moses, ebensostarke Gründe geltend gemacht werden könnten.

gestritten worden, ob die erste Heiligung Mariens bloß in ähnlichem Sinne eine anticipirte sei, wie die des Vorläufers, oder ob sie vielmehr bis in den ersten Augenblick ihres Daseins und mithin bis in ihre Empfängniß zurückzuverlegen sei. Da es aber in der bestehenden Ordnung der Dinge außer dem Stande der Heiligkeit nur den Stand der Sünde gibt, und innerhalb des gefallenen Menschengeschlechtes alle natürlichen Nachkommen Adams kraft ihres Ursprungs aus ihm der Erbsünde verfallen: so ist die Frage nach der ersten Heiligung Mariens identisch mit der andern Frage, ob Maria durch dieselbe, wie alle anderen Menschen, von der bereits eingetretenen Makel der Erbsünde nachträglich befreit oder in ihrer Empfängniß vor dem Eintritte dieser Makel bewahrt worden sei. Gerade unter diesem Gesichtspunkte erlangt die Frage nach der ursprünglichen Heiligung Mariens eine ganz besondere Bedeutung; aber ebenso erwuchs von hier aus eine besondere Schwierigkeit, weßhalb auch die Controverse sich nicht einfach um die „heilige", sondern um die „unbefleckte Empfängniß" Mariens drehte. Nachdem die Entscheidung der Controverse durch mancherlei kirchliche Akte längst vorbereitet war, ist durch Pius IX. in der Bulle Ineffabilis feierlich definirt worden, daß die mit der Empfängniß Mariens verbundene Bewahrung vor der Makel der Erbsünde eine geoffenbarte katholische Wahrheit sei.

1667 Die Definitionsformel lautet: Definimus, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti conceptionis suae fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem. — Schon das Baseler Concil hatte im J. 1439 eine Definition in demselben Sinne versucht, die jedoch keine Gültigkeit hatte, weil das Concil damals schismatisch war und keine Bestätigung durch den Papst erfolgte; auch war bei dem damaligen Stande der Frage das Vorgehen verfrüht und wurde durch die sonstigen verwegenen Schritte des Concils vollends discreditirt. Die Päpste und das Concil von Trient gingen viel vorsichtiger zu Werke. Sixtus IV. verbot (Constit. Grave nimis a. 1483) bloß, die Behauptung der unbefleckten Empfängniß zu censuriren, zugleich aber ebenso verbietend, die Läugnung derselben als Häresie zu brandmarken. Zugleich verdammte er die Behauptung, die römische Kirche feiere am Feste der Empfängniß nur im Allgemeinen die spiritualis conceptio et sanctificatio ejusdem Virginis (*Roscov.* I. S. 122 ff.). Das Concil von Trient, auf dem die Frage ernstlich angeregt worden, beschränkte sich darauf, in seinem Dekret über die Erbsünde zu erklären: non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei genitricem, sed observandas esse constitutiones fel. record. Sixti IV. Pius V. verdammte einen Satz des Bajus (prop. 73), worin die unbefleckte Empfängniß apodiktisch geläugnet und auf Grund dieser Läugnung behauptet war, alle Leiden Mariens seien Strafen der Erbsünde. Paul V. verbot durch Dekret der Inquisition (1617) die Behauptung, Maria sei in der Erbsünde empfangen, öffentlich in Vorlesungen und Predigten zu vertheidigen, und Gregor XV. dehnte (1622) ebenfalls durch Dekret der Inquisition dieses Verbot auf Schriften und Reden privater Natur aus (ne quisquam etiam in scriptis et sermonibus etiam privatis audeat asserere, quod B. Virgo in peccato concepta sit, exceptis. quibus a Sede Apostolica fuerit hoc spiritualiter indultum — unter letzteren waren die Dominikaner gemeint, welchen gestattet war, unter sich, aber nicht in Gegenwart Anderer, den Satz zu discutiren). Endlich erklärte Alexander VII. in der berühmten Bulle Sollicitudo omnium eccl. a. 1661: Sane *vetus* est Christi fidelium erga B. Virginem Mariam *pietas*, sentientium, ejus animam in primo instanti creationis et infusionis in corpus fuisse speciali Dei gratia et privilegio intuitu meritorum Jesu Christi filii ejus, humani generis redemptoris, a macula peccati originalis praeservatam immunem, atque in hoc sensu ejus conceptionis festivitatem solemni ritu colentium et celebrantium.

Damit, daß nach gegenwärtiger Erklärung die Heiligung Mariens im ersten Augenblicke ihres Daseins als Gegenstand der in der Kirche immer weiter verbreiteten und damals bereits allgemein vorgeschriebenen Festfeier authentisch festgestellt wurde, war dieser Lehre auch das liturgische Zeugniß der allgemeinen Kirche gesichert, welches freilich schon früher deutlich genug in den Festofficien ausgesprochen und speziell für die römische Kirche bereits von Sixtus IV. festgestellt war. Da inzwischen auch die Ueberzeugung von der Wahrheit dieser Lehre immer tiefere Wurzeln geschlagen hatte und alle berechtigten Faktoren in der mannigfachsten und nachdrücklichsten Weise dafür eingetreten waren: erschien in den letzten Jahrhunderten die Lehre (gemäß den oben B. I. § 23 aufgestellten Grundsätzen) so vollständig durch die lebendige Tradition der Kirche bezeugt, daß allein darauf hin die Definition derselben erfolgen konnte.

Was insbesondere die Festfeier betrifft, kann man nicht so absolut, wie es zu- 1668
weilen geschieht, sagen: das Fest der „Empfängniß Mariens", denn so hieß es ursprünglich, habe selbstverständlich gerade diesen Gegenstand. Denn in der alten Kirche wurde von den Griechen und zum Theil auch von den Lateinern, besonders zu Neapel und Ravenna, noch früher, als die Empfängniß Mariens, die Empfängniß des Vorläufers Christi gefeiert, bei welchem von einer Heiligung in der Empfängniß keine Rede sein konnte und war. Wie aus den betr. Homilien des hl. *Petr. Chrysol.* hervorgeht, feierte man an diesem Feste die wunderbaren Dinge, welche mit der Empfängniß des hl. Johannes theils vorausgehend, theils begleitend, theils nachfolgend in Verbindung standen und zu welchen allerdings auch seine Heiligung im Mutterleibe gehörte (*Malou* l. c. chap. 6). Auf ähnliche Weise hat man auch im M.-A. zum Theil dem Feste der Empfängniß Mariens einen weiteren Inhalt gegeben und denselben in analoger Weise construirt, indem man gerade den Ursprung Mariens in ihrer leiblichen Empfängniß, welche eben auf den betr. Kalendertag fiel, in dem Sinne als Gegenstand der Feier hinstellte, daß dieser erste Anfang des Daseins der Mutter des Heilandes ein freudenreiches Ereigniß sei, für welches man Gott danken müsse, und welches in Verbindung mit der bereits im Mutterleibe erfolgenden Heiligung Mariens, deren Zeitpunkt unbekannt sei, die Einleitung der Geburt der Mutter Gottes und damit die Vorbereitung der Empfängniß und Geburt Christi selbst bilde. So dachten sich das Fest nicht bloß manche Gegner der Lehre von der Heiligung im ersten Augenblicke des persönlichen Daseins, um sich mit der Thatsache des Festes abzufinden oder dieselbe zu entschuldigen (s. *Bonav.* in 3 d. 3 q. 1 a. 1; *Thom.* 3 p. q 27 a. 2 ad 3) — sondern auch in der ersten Zeit zum Theil die Vertreter des Festes und der Lehre, indem sie als Festinhalt die Empfängniß und die Erschaffung oder auch die conceptio carnalis resp. humana und die conceptio spiritalis Mariens (so in dem dem hl. Anselm zugeschriebenen Dokument über das Fest) bezeichneten. Aber sehr bald gaben die Vertreter der Lehre diese Fassung des Festgegenstandes auf (und schon das oben erwähnte Dokument lenkt am Schlusse ein), indem sie fortan denselben auf die in der creatio animae selbst stattfindende und vermöge der mit der Erschaffung verbundenen Heiligung der Seele Mariens geheiligte conceptio beschränkten, während die Gegner der Lehre dabei blieben, daß nur die von der Empfängniß getrennte Heiligung der heute empfangenen Jungfrau, auf welche sie den Namen conceptio spiritalis übertrugen, oder auch die Empfängniß der später geheiligten Jungfrau den Festgegenstand bilde. — Der Grund, daß die Kirche bloß Feste von wirklich heiligen Dingen feiert, ist in unserem Falle bloß durchschlagend, inwiefern bereits festgestellt ist, daß das Fest in ganz bestimmter Weise auf die Verehrung der Person Mariens im ersten Augenblicke ihrer Empfängniß oder auf diese Empfängniß als ein in sich selbst heiliges Werk Gottes gerichtet sei. — Uebrigens gilt die Bemerkung des hl. Thomas, daß das Fest der Heiligung Mariens auf den Tag ihrer leiblichen Empfängniß deßwegen gefeiert werde, weil der Zeitpunkt der Heiligung unbekannt sei, auch noch heutzutage. Denn weder hat die Kirche darüber entschieden, noch steht es sonst theologisch fest, daß die Seele Mariens unmittelbar und sofort nach der leiblichen Empfängniß eingegossen worden sei.

II. Der Sinn unseres Privilegiums bestimmt sich gemäß der 1669
dogmatischen Definition in Bezug auf Subjekt, Inhalt, Grund und Modalität desselben näher wie folgt:

1. Mit den Worten: B. Virginem Mariam in primo instanti conceptionis suae wird als Subjekt des Privilegiums bezeichnet die Person Mariens allein, in sich selbst und unmittelbar — also nicht zugleich eine andere Person, z. B. die ihrer Eltern, oder ein Theil des Wesens Mariens vor dessen Vollendung, wodurch das Privilegium für die Person Mariens vermittelt worden wäre — und zwar im ersten Augenblicke ihrer Empfängniß, d. h. des Ursprungs dieser Person im Mutterschooß oder, gemäß der Erklärung Alexanders VII., der Erschaffung und Eingießung der Seele Mariens in ihren Leib. Wenn daher in der Bulle selbst und in der kirchlichen Liturgie die unbefleckte Empfängniß Mariens als Inhalt des Dogmas und Gegenstand der Feier bezeichnet wird: dann ist die Empfängniß selbst nur insofern als Subjekt des Privilegiums gemeint, als das Privilegium dieselbe begleitet, oder auch inwiefern die mit dem Privilegium ausgestattete Person als solche Gegenstand und Inhalt der ihr persönliches Dasein bewirkenden Thätigkeit Gottes und der dieser göttlichen Thätigkeit entsprechenden Aufnahme Mariens im Mutterschoße ist.

1670 Im Sinne der Bulle hat daher die „Empfängniß" gar nichts zu schaffen mit der Empfängniß, inwiefern dieselbe den Ursprung Mariens hinsichtlich der auf denselben abzielenden Thätigkeit des menschlichen Zeugungsprinzips bezeichnet. Vor Allem handelt es sich bei ihr in keiner Weise um die zeugende Thätigkeit der Eltern im Augenblicke der ehelichen Verbindung (conceptio activa, besser generativa genannt), aber auch nicht um dasjenige Empfangenwerden des Kindes, welches unmittelbar Inhalt und Produkt dieser Thätigkeit ist (conceptio passiva seminis s. carnis, oder auch conceptio inchoata personae). Es handelt sich vielmehr um diejenige Empfängniß, welche diesen beiden Formen gegenüber von den späteren TT. conceptio *passiva adaequata*, von den älteren Vertheidigern der Lehre im M.-A. conceptio *germinis* (im Gegensatz zur conc. seminis) und conc. *spiritalis* oder *personalis*, zuweilen auch vitalis oder animalis (im Gegensatz zur conc. carnis) genannt wird und mit der *nativitas in utero* zusammenfällt. Aber auch diese passive Empfängniß der Person selbst kommt hier nicht in Betracht, inwiefern sie formell Ziel und Resultat der conceptio generativa resp. der conceptio seminis ist, als ob das Privilegium an diese geknüpft wäre und durch diese vermittelt würde oder auch nur diese mitumfaßte. Es wird vielmehr von dem Zusammenhange des Ursprungs der empfangenen Person mit den zeugenden Prinzipien, ja überhaupt von der Beziehung des Ursprungs Mariens auf seine Ursachen, ganz abstrahirt und bloß die entstehende Person in sich selbst ins Auge gefaßt. Weil jedoch die Person Mariens als solche, inwiefern sie durch Erschaffung und Eingießung der Seele von Seiten Gottes entsteht, in demselben Prinzip ihren Ursprung hat, woraus auch das Privilegium hervorgeht, und die betr. beiden göttlichen Thätigkeiten untereinander so in Verbindung stehen, daß sie Eine göttliche That ausmachen: so läßt sich immerhin sagen, das Privilegium stehe mit dem Ursprunge Mariens aus Gott auch formell in Verbindung und trete so kraft ihres Ursprungs, d. h. kraft des ihren Ursprung bewirkenden Rathschlusses, ein. Da überdieß unter dem Gesichtspunkte des Ursprungs der Seele aus Gott auch von einer Em-

pfängniß Mariens durch Gott oder einer conceptio divina i. e. a Deo im Gegensatz zur conceptio humana i. e. ab homine gesprochen werden kann: so läßt sich die Unbeflecktheit der Empfängniß mit der *conceptio divina* als solcher verbinden, und demgemäß sagen: in Maria sei die conceptio divina nicht bloß, wie auch in den übrigen Menschen, insofern göttlich und unbefleckt, als sie von Gott ausgeht, sondern auch insofern, als sie die empfangene Person in ihrem Ursprunge heilig und unbefleckt macht und so dieselbe vor derjenigen Unheiligkeit und Befleckung bewahrt, welche die conceptio humana, wie sie im gefallenen Geschlechte stattfindet, auf die empfangene Person überträgt.

Wenn man daher die Empfängniß Mariens in einem der drei angege- 1671
benen Sinne spezifisch als conceptio humana oder ab homine fassen wollte, wie es im M.-A. vielfach geschah, würde man ohne sachlichen Widerspruch mit dem Dogma nicht von einer unbefleckten, sondern von einer befleckten Empfängniß Mariens reden können oder gar müssen; aber ohne ausdrückliche Beifügung jener Spezification wäre diese Redeweise heutzutage verfänglich und irreführend. Deßgleichen könnte man gerade den direkten Inhalt der Definition mit der Formel: „Empfängniß der unbefleckten Jungfrau", womit die theologischen Gegner unserer Lehre vor Zeiten den Festgegenstand bezeichneten, ausdrücken, wofern man die Unbeflecktheit der Jungfrau als absolute, bis in den Augenblick der Empfängniß zurückreichende Unbeflecktheit versteht. Aber eben dann, wenn man diese Formel richtig versteht, muß man auch die durch die kirchliche Liturgie sanktionirte Formel: „unbefleckte Empfängniß" gelten lassen.

2. Mit den Worten: fuisse ab omni originalis culpae labe praeser- 1672
vatam immunem wird der Inhalt des Privilegiums dahin angegeben, daß Maria im ersten Augenblick ihres Daseins die Freiheit von der Makel der Erbsünde vor dem Eintritte derselben erhalten habe. Damit ist mindestens gesagt, daß durch die der Jungfrau im ersten Augenblick ihres Daseins verliehene heiligmachende Gnade das ganze formelle Wesen der Erbsünde ausgeschlossen worden sei. Mindestens angedeutet ist aber auch, was bezüglich der spezifischen Heiligungsgnade Mariens sonst kirchlich feststeht, daß der Jungfrau im ersten Augenblicke ihres Daseins der der Erbsünde entgegengesetzte Zustand der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, soweit er unter diesen Begriff fällt, verliehen und dadurch auch diejenigen Arten von Fehlern und Makeln ausgeschlossen worden seien, welche materiell zum Wesen der Erbsünde gehören. Dagegen fordert die Definition keineswegs, daß Maria auch nicht einmal ideell in Adam gesündigt habe, d. h. daß die aktuelle Sünde Adams, welche als Sünde des Hauptes zugleich als Sünde aller Glieder dieses Hauptes gilt, für Maria in keiner Weise als solche habe gelten können, und daß folglich Maria auch nicht einmal äußerlich unter dem Schatten jener Sünde gestanden habe. Vielmehr handelt es sich, unmittelbar wenigstens, nur darum, daß die habituelle Sünde Adams, welche auf seine Nachkommen als eine ihnen innerliche Makel sich fortpflanzt, nicht effektiv auf Maria übergegangen sei. Ebensowenig ist aber auch jene Ausdehnung des Privilegiums durch die Definition ausgeschlossen; sie kann sogar in einem gewissen Sinne ebenfalls unter die praeservatio ab *omni* pecc. orig. labe subsumirt werden (s. u.).

1673 Die „Bewahrung vor der Sündenmakel" geschieht formell durch Heiligung d. h. Verleihung von Heiligkeit, aber ebendarum auch durch Reinigung d. h. Verleihung von Reinheit, weil eben die Heiligkeit selbst eine übernatürliche Reinheit ist, und umgekehrt diejenige Reinheit, durch welche die Makel der Erbsünde ausgeschlossen wird, nicht die einfache Negation einer Befleckung, sondern etwas sehr Positives ist, wie die Reinheit d. h. der Glanz des Lichtes und der durch dasselbe verklärten Gegenstände. Dagegen würde der Begriff der praeservatio verdunkelt, wenn man die Verleihung der Freiheit von der Sündenmakel schlechthin als Reinigung von der Sündenmakel bezeichnen wollte; denn dieß würde naturgemäß eine Befreiung von der bereits eingetretenen Makel bedeuten. Inwiefern jedoch in unserem Falle auch die praeservatio als solche eine praeservatio *liberativa* resp. eine *liberatio* praeservativa ist, findet allerdings auch eine befreiende Reinigung von der Sünde statt; aber diese muß man dann, genau gesprochen, als Vorausreinigung (praemundatio, praepurgatio) bezeichnen, ein Ausdruck, der schon von *Greg. Naz.* und *Sophron. Hieros.*, wenn auch vielleicht nicht spezifisch in dem gegenwärtigen Sinne, gebraucht wurde. Daß und wie in der That hier eine liberatio a peccato stattfindet, ergibt sich aus dem Folgenden.

1674 3. Durch die Worte intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis wird der Grund der Verleihung des Vorzugs dahin angegeben, daß die bei Maria stattfindende Bewahrung vor der Makel der Erbsünde nicht minder auf das Heilsverdienst des Erlösers zurückzuführen sei, als die nachträgliche Befreiung bei den übrigen Menschen. Dieß aber setzt voraus, daß Maria auch des Heilsverdienstes des Erlösers bedurft habe, um jene Freiheit von der Makel zu erlangen, und daß folglich bei ihr die Nothwendigkeit bestand, der Makel zu verfallen, wofern Christus ihr nicht die Freiheit von derselben verdient hätte. Darum hat die Bewahrung vor der Makel immerhin wesentlich den Charakter einer befreienden, rettenden oder erlösenden Thätigkeit, wodurch Maria zwar nicht von einem bereits aktuell eingetretenen Uebel, wohl aber von einem drohenden Uebel gerettet und aus den Banden der Nothwendigkeit, demselben zu verfallen, befreit oder erlöst wird. Da nun selbst im gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht bloß die Entfernung eines eingetretenen Uebels, sondern auch die Verhütung eines immanenten Uebels als Rettung und Befreiung der betr. Person von diesem Uebel bezeichnet wird — im Gebete des Herrn übersetzen wir sogar geradezu libera nos a malo mit „bewahre uns vor dem Uebel" —, so kann man auch die Bewahrung Mariens vor der Makel der Erbsünde als eine Errettung und Befreiung von derselben bezeichnen.

1675 Allerdings ist jedoch diese Errettung und Befreiung hier nicht in dem vagen und unbestimmten Sinne zu denken, in welchem man von der Rettung aus einer beliebigen Gefahr oder von einer Befreiung von einem in beliebiger Weise, z. B. nur von außen, drohenden und erst durch einen zukünftigen Akt eintretenden Uebel redet. Vielmehr handelt es sich hier um die Rettung aus einer dem betr. Subjekte selbst anhaftenden Nothwendigkeit, dem betr. Uebel zu verfallen, näher von einer solchen Nothwendigkeit, wodurch das Subjekt auf Grund seines Ursprunges und des dadurch bedingten

Zusammenhanges mit einer durch die Sünde befleckten Stammwurzel und einem schuldbaren Stammhaupte kraft des thatsächlich bestehenden Gesetzes solidarischer Verbindlichkeit und Haftbarkeit gebunden oder verstrickt (constrictum et obligatum) ist, wo daher die Nothwendigkeit, dem betreffenden Uebel zu verfallen, sich auf ein gesetzlich bestehendes Verfallensein (obnoxium esse) zurückführt. In der That reden daher auch die späteren TT. hier nicht abstrakt von einer necessitas, sondern von einem *debitum* incurrendi maculam, oder vielmehr *contrahendi* (= trahendi cum natura) maculam oder nascendi cum macula.

Seit Cajetan räumten auch die Gegner der jetzt definirten Lehre, wenigstens die maß- 1676
volleren, ein, daß unter Voraussetzung eines debitum incurrendi maculam die Bewahrung vor der Erbsünde bei Maria wahrhaft den Charakter einer Errettung und Befreiung und mithin einer Wirkung der Erlösungsgnade haben könne. Andererseits waren aber auch schon vor der Definition alle TT. darin einig, daß ein solches debitum in irgendwelcher Form angenommen werden müsse, um die Freiheit Mariens von der Erbsünde als Wirkung der Erlösungsgnade zu begreifen. Ueber die Form indeß, in welcher das debitum angenommen werden müsse, gingen sie auseinander, namentlich in der Weise, daß die Einen ein debitum proximum, Andere ein debitum remotum annahmen. Unter debitum proximum incurrendi maculam verstehen die Meisten die auf Grund der ideellen Mitschuld des ganzen Geschlechtes an der aktuellen Sünde Adams in jedem einzelnen Gliede des Geschlechtes in und mit seinem Ursprunge resultirende Nothwendigkeit, der durch jene Schuld verwirkten und verscherzten Heiligkeit und Gerechtigkeit bar zu sein, also die Unwürdigkeit oder moralische Unfähigkeit, diese Gnade zu besitzen (s. B. IV. n. 251 u. 331); und sie lassen dann diese Nothwendigkeit in Maria gerade insofern durch die Erlösungsgnade paralysirt werden, als durch letztere bewirkt wird, daß trotz der Verwirkung und Verscherzung jene Heiligkeit und Gerechtigkeit dieser Person im ersten Augenblick ihres Daseins verliehen wird. Natürlich wirkt in diesem Falle das Sühneverdienst Christi auch bei Maria nicht bloß verdienend, sondern auch formell sühnend und versöhnend; und der einzige Unterschied zwischen Maria und den übrigen Kindern Adams ist dann der, daß die rechtfertigende Gnade ihr verliehen wurde, bevor die dadurch zu tilgende Schuld in ihrer Person wirksam werden konnte, daß also die Präservation vor der Makel nur durch eine anticipirte Rechtfertigung bewirkt wurde.

Ein solches debitum indeß, weil es immerhin auf die heiligste aller Creaturen gleich- 1677
sam noch einen Schatten der Geschlechtssünde fallen lasse und die neue Eva in eine ihrer unwürdige Abhängigkeit vom alten Adam setze, schien anderen TT. bei Maria nicht zulässig; sie suchten daher, um gleichwohl dem Begriffe der Erlösungsgnade gerecht zu werden, das debitum so zu construiren, daß die Verstrickung Mariens in die Geschlechtssünde möglichst vermieden würde. Wie daher die ersteren TT. die Verstrickung in die Geschlechtssünde auf die ideelle Gemeinschaft der aktuellen Sünde Adams und auf eine Lage reducirten, in Folge deren unmittelbar die Makel selbst eingetreten sein würde, wenn sie nicht durch anticipirte Eingießung der Gnade verhindert worden wäre: so schlossen diese letzteren TT. zum Theil auch die ideelle Gemeinschaft der aktuellen Sünde Adams aus und nahmen nur ein solches debitum an, kraft dessen eben das von den ersteren TT. aufgestellte debitum proximum eingetreten sein würde, wenn Gott es nicht durch besonderes Privileg verhindert hätte. Dieß geschah hauptsächlich in zweifacher Form. Einige TT. nahmen eine der Constitution der Person Mariens als Glied des Geschlechtes vorausgehende göttliche Einwirkung auf die Elemente resp. die Prinzipien ihres Wesens an, welche zur Folge gehabt habe, daß ihre Person in sich selbst, wie sie in Wirklichkeit existirt, nicht unmittelbar dem debitum incurrendi maculam verfallen sei, weil dieselbe vermittelst jener Einwirkung von der befleckten Wurzel so getrennt und abgelöst werde, daß die Einwirkung dieser Wurzel nicht bis an ihre Person heranreichen könne. Hier war also das debitum ein debitum remotum insofern, als es von der Person Mariens weg verlegt und auf die Prinzipien derselben beschränkt wurde, ohne daß zugleich die Tendenz der Ursünde, auch für Maria mitzugelten, in sich selbst beschränkt worden wäre. Andere aber

nahmen, bis auf die befleckte Wurzel selbst zurückgehend, an, in dem pactum oder vielmehr in dem Gesetze, wodurch Gott Adam zum moralischen Haupte und Repräsentanten des ganzen aus ihm hervorgehenden Geschlechtes bestellte, habe er die Mutter Christi von diesem für alle gegebenen Gesetze im Hinblick auf die Verdienste Christi ausgenommen, mithin sie von Adam in der fraglichen Beziehung ganz unabhängig gestellt. Diese TT. nehmen mithin ein debitum incurrendi maculam nur in dem Sinne an, daß Maria, inwiefern sie eben nach Wesen und Ursprung Kind Adams ist, wie alle anderen, kraft ihres natürlichen Zusammenhanges mit Adam an sich allen das ganze Geschlecht betreffenden Gesetzen und mithin auch demjenigen, auf welchem die Verstrickung in die Sündengemeinschaft mit Adam beruht, unterworfen gewesen wäre, wofern Gott sie in dem betr. Gesetze nicht von vornherein ausgenommen hätte. Diese Theorie wird aber wieder in doppelter Gestalt aufgestellt, je nachdem man sich die Prädestination Mariens in Beziehung zur Prädestination Christi denkt. Entweder geht man davon aus, daß Maria nur in concreto als Mutter des Erlösers der sündigen Menschheit prädestinirt sei; und dann wirkt zwar der Erlösungstod Christi für sie nicht in satisfaktorischer, sondern nur in meritorischer Weise; aber es bleibt dann doch jener Tod selbst der Grund des betr. Privilegiums Mariens. Oder aber man läßt Maria als Mutter Christi mit diesem absolut prädestinirt sein, abgesehen von dem Dekrete der Erlösung, also auch vor und unabhängig von dem Erlösungstode Christi.

1678 Die das *debitum proximum* vertretende Ansicht, welche bis in's 16. Jahrh. und Anfangs des 17. die vorherrschende war, ist keineswegs, wie Einige (z. B. Malou) meinten, durch die Definition sanctionirt; jedenfalls fehlte jede dahin zielende Intention des Papstes, wie auf Anfrage ausdrücklich erklärt worden ist. Eine solche Intention war auch um so weniger zu präsumiren, als das Trid. durch seine allgemeine Ausdrucksweise das Recht gegeben hatte, Maria von jeder formellen Verstrickung in die Sünde Adams auszunehmen, und als in den letzten Jahrhunderten zugleich mit der Behauptung der unbefleckten Empfängniß auch die Läugnung des debitum proximum immer allgemeiner geworden ist. Darum darf man dogmatisch dieses debitum um so mehr beschränken, als die Bulle andererseits von einer Präservation ab *omni* macula spricht. Aber damit ist freilich noch nicht gesagt, daß die Läugnung des debitum proximum in jeder Form dogmatisch und theologisch zulässig sei, vielmehr kommt es darauf an, ob die Construktion des debitum remotum noch eine wahre liberatio zulasse. — Die Behauptung des *debitum remotum* in der ersten Form ist vorzüglich nur im 12. und 13. Jahrh. aufgestellt worden im Anschluß an die damals vorherrschende Anschauung von der physisch-organischen Fortpflanzung der Erbmakel nach Analogie der Vererbung natürlicher Eigenschaften (oben B. IV. n. 355 ff.); sie wurde damals von allen großen TT. des 13. Jahrh. bekämpft und ist später kaum mehr aufgenommen worden. Dieselbe ist auch in der That schwer haltbar, indem sie, anstatt in Maria die „Natur", d. h. ihr Wesen, inwiefern es Produkt der menschlichen Zeugung ist, durch die Person, d. h. durch die geistige Seele heiligen zu lassen, die Heiligung der Person durch eine vorausgehende Reinigung der Natur in ihren materiellen und effektiven Prinzipien begründen will. — Die zweite Form des *debitum remotum* ist implicite ebenfalls schon im Mittelalter aufgestellt worden — jedoch nicht durch Scotus, wie es nach seiner Theorie über die absolute Prädestination Christi scheinen könnte, sondern durch den unbekannten Verfasser der Gegenschrift gegen den Brief des hl. Bernhard (s. unten) — hauptsächlich aber erst um die Mitte des 16. Jahrh. durch den Dominikaner Ambr. Catarinus und dann am Anfange des 17. Jahrh. in der Schule von Toledo, von wo aus sie sich rasch verbreitete. Dieselbe läßt sich aber höchstens nur in der ersteren oben angegebenen Fassung ohne Gefahr vertheidigen, namentlich im Hinblick darauf, daß einerseits die Festoration den Ausdruck intuitu meritorum Jesu Chr. Salvatoris mit den Worten umschreibt: ex morte Filii tui praevisa, und daß andererseits der Text der Bulle selbst auch (Alinea 7) von merita *redemptoris* redet und die praeservatio dahin erklärt: Mariam excellentiore modo fuisse *redemptam*. In der That erklären die entschiedeneren Vertreter der zweiten Fassung ausdrücklich, die Gnade Mariens sei nicht eine eigentliche Erlösungsgnade oder gratia *Redemptoris*, sondern eine gratia *Creatoris* in dem Sinne, daß Maria jene Gnade erhalten habe kraft des im schöpferischen Weltplane, abgesehen von dem Eintritt der Sünde und der Erlösung von derselben, enthaltenen Rathschlusses, um Christi willen den geistigen Creaturen die

Gnade zu verleihen. Aber auch die erstere Fassung wird von Einigen dahin erklärt oder vielmehr in der Regel thatsächlich so verstanden, daß Maria von der Erbsünde unbefleckt geblieben sei durch die gratia Creatoris insofern, als die dem Menschengeschlecht in Adam als Gemeingut verliehene Gnade für sie nicht verwirkt und verloren worden sei; und wenn man dann, wie die Meisten thun, zugleich annimmt, daß die Urgnade nicht um Christi willen verliehen worden, ist auch hier der Begriff der Erlösungsgnade schwer aufrecht zu halten. — Einer ernsten theologischen Diskussion sind von den angeführten Ansichten nur zwei fähig, nämlich einerseits diejenige welche das debitum proximum behauptet, andererseits diejenige, welche das debitum proximum dadurch ausschließt, daß sie die durch den Erlösungstod Christi bewirkte Exemption Mariens von dem Gesetze der Solidarität mit Adam aufstellt. Die jeder dieser beiden Theorien anklebenden Schwierigkeiten lassen sich aber wohl umgehen durch eine genauere Fixirung des Verhältnisses der Sündenfreiheit Mariens zur gratia maternitatis und der letzteren zur Person Mariens, woraus sich eine andere leichtere Formulirung des debitum ergibt (s. unten n. 1685).

4. Endlich wird in den Worten: singulari omnipotentis Dei gratia 1679
et privilegio die Modalität des behaupteten Vorzuges dahin bestimmt, daß derselbe nicht nach einem allgemeinen Gesetze, sondern durch gnadenvolle Ausnahme von dem Gesetze und zwar durch einzige Ausnahme verliehen worden sei. Durch diese Bestimmung wird verhütet, daß man aus diesem Vorzuge Schlüsse gegen die Allgemeinheit der Erbsünde oder umgekehrt aus der Lehre von der Allgemeinheit der Sünde ein Präjudiz gegen diesen Vorzug ziehen könne.

III. Dem Gesagten zufolge steht die Empfängniß oder der Ursprung 1680
Mariens in der Mitte zwischen der Empfängniß der gewöhnlichen Menschen und der Empfängniß der Menschheit Christi, wie auch Maria selbst das Mittelglied sein sollte, wodurch die alte Schöpfung mit der neuen in Christus verbunden würde[1]. Mit der Empfängniß der gewöhnlichen Menschen hat die Empfängniß Mariens gemein, daß in derselben der Leib durch natürliche Zeugung gebildet und die empfangene Person durch die diesem Fleische eingegossene menschliche Seele constituirt wird. Mit der Empfängniß Christi aber hat sie gemein, daß Seele und Leib, und letzterer vermittelst der ersteren, im Augenblicke der Vereinigung beider untereinander mit Rücksicht auf die Einverleibung beider in eine göttliche Person auf übernatürliche Weise geheiligt werden und so ohne Sünde in's Dasein treten. Während aber in der Empfängniß Christi die Contraktion der Sünde radikal und wesentlich ausgeschlossen wird durch den übernatürlichen Ursprung seines Fleisches einerseits und die übernatürliche Wesenheit seiner Person andererseits: wird dieselbe bei Maria erst ausgeschlossen durch eine besondere Gnade, welche die Folgen ihres natürlichen Ursprungs und Wesens auf Grund der ihr in und mit der Erschaffung und Eingießung der Seele ertheilten Weihe zur Mutter Christi verhindert, um die in ihr zu vollziehende Empfängniß Christi in würdiger Weise vorzubereiten und einzuleiten.

Wie daher in letzter Instanz gerade die innige Beziehung der Empfäng- 1681
niß Mariens zur Empfängniß Christi es ist, welche die Heiligkeit der ersteren begründet: so besteht auch zwischen der Heiligkeit beider Empfängnisse die mannigfachste Wechselbeziehung. Insbesondere kann man sagen: in der Em-

[1] Unter diesem Gesichtspunkte hat selbst Luther — und zwar noch im Jahre 1527 in seiner Kirchenpostille (Walch, Halle 1745, XI. 2614 ff.) unsere Lehre sehr schön entwickelt.

pfängniß Mariens correspondire die heilige Erschaffung der Seele mit der heiligen Gestaltung des Fleisches in der Empfängniß Christi. Denn wie in letzterer durch die Einwirkung des hl. Geistes die leibliche Jungfräulichkeit der Mutter bewirkt wird, so in ersterer die geistige Jungfräulichkeit derselben. Sodann wird durch die auf das Fleisch redundirende ursprüngliche Heiligung der Seele Mariens bewirkt, daß das von Christus anzunehmende Fleisch, obgleich von einer sündebefleckten Wurzel herstammend, doch in der Person, aus welcher es unmittelbar angenommen wird, niemals befleckt gewesen ist. Deßgleichen wird endlich Maria gerade vermittelst der ursprünglichen Heiligung ihrer Seele durch den hl. Geist in würdiger Weise dazu disponirt, mit dem hl. Geiste als dessen Organ in der Ausgestaltung des Fleisches Christi thätig zu sein.

1682 IV. Schon hieraus ergibt sich die höchste Angemessenheit oder Convenienz des Privilegiums der unbefleckten Empfängniß bei Maria in Hinsicht auf ihre ursprüngliche weihevolle Bestimmung zur Gottesmutter. Diese Angemessenheit ist so groß, daß, je länger sich die Aufmerksamkeit der Gläubigen auf dieses Privilegium richtete, desto mehr der Mangel desselben als etwas mit der Ehre Gottes und Christi, wie mit der eigenen Würde Mariens und ihrer Bestimmung zur Königin der Engel und zur geistlichen Mutter der Menschen, Unvereinbares und darum Undenkbares erschien. So lange man indeß die ursprüngliche Bestimmung Mariens zur Mutter Gottes nur in dieser Allgemeinheit auffaßt, läßt sich nicht gerade sagen, daß dieselbe wesentlich und unbedingt eine stete, dem effektiven Eintritt der Mutterschaft vorausgehende Reinheit von aller ererbten oder persönlichen Sünde fordere und mithin einen metaphysisch stringenten Beweis für dieses Privilegium enthalte. Dagegen erscheint die Convenienz sofort als eine stringente Nothwendigkeit, wenn man die ursprüngliche Bestimmung Mariens zur Mutter Gottes ausdrücklich in der concreten Gestalt auffaßt, wie sie oben beim Personalcharakter Mariens als gratia maternitatis erklärt wurde, nämlich als eine mit und in der Erschaffung der Person Mariens vollzogene bräutliche d. h. geistig matrimoniale Association und Angliederung derselben an Gott und Christus. Denn auf Grund dieses Begriffes erscheint Maria im Augenblick ihrer eigenen Empfängniß ebenso wahrhaft als gottgeweihte, ja von der Gottheit investirte Jungfrau, wie in und nach dem Augenblicke der Empfängniß Christi, und besitzt daher eine solche Consecration, mit welcher die Befleckung durch die Sünde schlechthin unvereinbar ist. In Folge dessen enthalten auch alle anderen Ausdrücke für den Personalcharakter Mariens, welche denselben in dem erklärten Sinne einschließen oder voraussetzen, namentlich die Namen „das Gotteskind“ resp. „die Gottestochter“ und „die wahre Eva“, nicht bloß einen Hinweis auf die höchste Convenienz der unbefleckten Empfängniß Mariens, sondern fordern dieselbe als ein wesentliches Attribut der durch sie bezeichneten Person. Ja, in den Namen Virgo sacra, filia Dei, vera Eva, wenn dieselben in dem vollen Sinne verstanden werden, den sie hier haben können und müssen, ist sogar die unbefleckte Empfängniß auch analytisch enthalten, weil dieselben, so gefaßt, die ursprüngliche Reinheit, Heiligkeit und übernatürliche Lebendigkeit des mit denselben bezeichneten Subjektes wesentlich einschließen.

Von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich dann weiter auch das Verhältniß der Gnade der unbefleckten Empfängniß Mariens zum Erlösungsverdienste Christi adäquater bestimmen.

Obgleich diese Gnade nothwendig aus der Gnade der Mutterschaft folgt, 1683 und die letztere der Jungfrau kraft des die Existenz ihrer Person bestimmenden schöpferischen Rathschlusses verliehen wird: so ist doch die eine Gnade wie die andere und in der anderen eine Frucht der Verdienste des Erlösers, weil Maria nicht abstrakt als Mutter Christi, sondern konkret als Mutter des Erlösers prädestinirt ist und daher auch nur auf Grund der Verdienste des Erlösers, welche alle nach dem Sündenfalle der Menschheit verliehenen Gnaden umfassen, jene Gnaden erhalten konnte und sollte. Wenn also die betr. Gnade in ersterer Hinsicht als gratia Creatoris bezeichnet werden kann und muß, und zwar um so mehr, als es sich hier um die Grundlegung einer neuen höheren Schöpfung handelt: dann ist sie dieß doch nur in der Weise, daß sie zugleich wesentlich gratia Redemtoris ist.

Indem aber das Verdienst des Erlösers der Jungfrau die Freiheit von 1684 der Sündenmakel in und mit der Gnade der Mutterschaft erwirkt: erwirkt es ihr jene Freiheit nicht bloß insoweit, als dieselbe durch die im ersten Augenblicke der Empfängniß mitverliehene heiligmachende Gnade bewirkt wird, sondern auch insoweit, als sie durch die in und mit der Erschaffung der Person Mariens verliehene Gnade der Mutterschaft bewirkt wird. Durch letztere Gnade wird nun aber die Sündenfreiheit in der Weise bewirkt, daß dieselbe auf der ursprünglichen, innersten Angliederung der Person Mariens an Gott und Christus beruht. Und zwar umfaßt diese Angliederung das ganze Sein und Wesen der Person Mariens dergestalt, daß dieselbe kraft ihres Ursprunges aus dem Rathschlusse des Schöpfers weder in der Ordnung der Zeit noch auch schlechthin in der Ordnung der Natur früher durch die Vereinigung der Seele mit dem Leibe dem Geschlechte Adams eingegliedert wird, als sie durch ihre göttliche Brautschaft Gott und Christus angegliedert wird, daß sie vielmehr nur deßhalb als Tochter Adams geschaffen wird, weil sie Mutter des Erlösers sein sollte, und daß folglich ihre gliedliche Verbindung mit Adam von vornherein ganz und gar der gliedlichen Verbindung mit Christus untergeordnet ist. Bei einer solchen Sachlage aber kann die gliedliche Verbindung mit Adam, soweit sie der Verbindung mit Christus entgegengesetzt ist, in keiner Weise zur Geltung kommen, weil sie durch dieselbe vollständig und von vornherein paralysirt wird. Es folgt also, daß das Erlösungsverdienst Christi bei Maria nicht nur den effektiven Eintritt der habituellen Sündenmakel verhütet, sondern auch jede Gemeinschaft der die Makel herbeiführenden Sündenschuld und damit die Nothwendigkeit und zugleich die Möglichkeit des Eintrittes der Makel aufhebt. Demgemäß bewirkt das Erlösungsverdienst Christi auch, daß man nicht schlechthin sagen kann, Maria habe in Adam gesündigt, inwiefern nämlich der Ausdruck „in Adam sündigen", in seinem natürlichen und vollen Sinne verstanden, besagt: die betr. Person sei in der Sünde Adams von diesem als ihrem Haupte so repräsentirt und bez. der Zurechnung jener Sünde so von ihm abhängig, daß sie dadurch in sich selbst eine Unwürdigkeit oder Indisposition für die Gnade contrahire. Denn kraft der Eigenthümlichkeit ihres Ursprungs ist Maria nicht in derselben Weise, wie die

übrigen Menschen, von Adam abhängig, und wenn sie auch durch die Sünde Adams insofern für die Gnade indisponirt wird, als diese ihr durch Adam zu Theil werden sollte, dann kann sie doch als Glied Christi nicht schlechthin der Gnade unwürdig werden. Ohne Einschränkung und schlechthin kann man daher nur sagen: Adam habe für Maria mit gesündigt, d. h. er habe für Maria die justitia originalis, welche sie in ihm empfangen hatte, mit verwirkt und verloren, und seine Sünde habe, so viel als an ihr liegt, mit dem ganzen Geschlechte auch Maria als Glied des Geschlechtes mit dem Verluste der justitia originalis auch der Gnade überhaupt unwürdig gemacht.

1685 Demnach dürfte der angemessenste Ausdruck für das Verhältniß Mariens zu dem für ihre Erlösung vorauszusetzenden debitum incurrendi maculam folgender sein: Die Person Mariens sei allerdings in sich selbst, materiell, abstrakt und secundum quid betrachtet, d. h. nach ihrem menschlichen Ursprung und Wesen als Produkt der natürlichen Zeugung, oder nach ihrer Natur, welche sie mit den anderen Menschen gemein hat und durch welche sie mit Adam zusammenhängt, dem Gesetze der Gemeinschaft der Sünde unterworfen und der Verstrickung in dieselbe ausgesetzt. Aber formell, konkret und schlechthin betrachtet, d. h. nach ihrem übernatürlichen Personalcharakter oder als diese bestimmte gottgeweihte Person, als welche sie Produkt eines besonderen schöpferischen Rathschlusses Gottes ist, sei sie jenem Gesetze entzogen und der Verstrickung in die Sünde unzugänglich. Durch Ersteres ist der Wahrheit Rechnung getragen, die in der Behauptung des debitum proximum liegt. Durch Letzteres aber wird dieses debitum proximum so beschränkt, daß dasselbe nicht bloß thatsächlich wirkungslos, sondern in sich selbst kraftlos gemacht wird. Und dieß geschieht, ohne daß man in der göttlichen Feststellung des Gesetzes der Solidarität der ganzen Menschheit mit Adam einen eigentlichen Vorbehalt zu construiren brauchte, in Folge dessen das Gesetz für die Person Mariens in keiner Weise mitgegeben sei. Man kann und muß das Gesetz für Maria mitgelten lassen, soweit sie unter die Bedingungen des Gesetzes fällt, d. h. inwiefern sie Frucht und Glied des aus Adam hervorgehenden Geschlechtes ist; die Anwendbarkeit des Gesetzes auf sie wird nur insofern paralysirt, als sie kraft ihres Ursprunges aus dem Rathschlusse Gottes nicht einfach als Frucht und Glied des ersten Adam, sondern als Wurzel und Glied des himmlischen Adam in's Dasein tritt. Das auszuschließende debitum dürfte demnach statt debitum proximum besser debitum *formale*, das anzunehmende debitum aber statt debitum remotum besser debitum mere *materiale* genannt werden.

1686 Wie immer es sich mit dieser wissenschaftlichen Formulirung verhalten möge: jedenfalls muß man nach Anleitung der kirchlichen Liturgie festhalten, daß der unbefleckte Ursprung Mariens zugleich, wie der Ursprung der Kirche im Sinne von Hohel. 3, 6, als Aufsteigen der Weihrauchwolke aus dem Opfer Christi und, wie der Ausgang der ewigen Weisheit gemäß Sir. 24, 5, als Ausgehen der Lichtwolke aus dem Munde des Schöpfers zu denken ist. Dieses Doppelbild und diese doppelte Parallele ergeben überhaupt die sinnigste und erhabenste Vorstellung des unbefleckten Ursprungs Mariens, indem sie denselben als Ursprung der Mutter der Gnade, des Lebens

und des Lichtes aus der Seite Christi und aus dem geistigen Schooße Gottes und mithin so darstellen, daß Maria in ihrem Ursprunge als die Taube Christi und Gottes und als Tochter der Gnade, des Lebens und des Lichtes erscheint.

§ 279 b. Beweis des Dogma's von der unbefleckten Empfängniß Mariens aus Schrift und Tradition. Geschichte und Bedeutung der betr. Controverse.

I. Die Lehre der hl. Schrift. Obgleich die hl. Schrift formell 1687
über unsern Lehrpunkt sich nicht äußert: so ist doch das Bild der Vorzüge und der Stellung Mariens, wie es im Protoevangelium und im Gruße des Engels in Verbindung mit dem der Elisabeth vorliegt, derart, daß der unbefleckte Ursprung Mariens nothwendig darin eingeschlossen ist, und zwar nicht bloß als theologische Consequenz, sondern als zur Vollständigkeit des unmittelbaren Inhaltes gehörig. Denn wenn Maria auch nur einen Augenblick der Erbsünde unterlegen wäre, würde die hier behauptete Gemeinschaft mit Christus in seiner siegreichen Feindschaft gegenüber dem Teufel und seiner einzigen, allen Menschen Segen bringenden Segnung durch Gott hinfällig werden. Subsidiarisch ist unser Lehrpunkt auch deutlich genug nachweisbar im hohen Liede, in den Psalmenstellen über die Stadt und das Heiligthum Gottes, sowie aus dem Typus der Esther.

Ueber die Beziehung des Protoevangeliums Gen. 3, 15 auf Maria s. oben 1688
n. 15. Für den gegenwärtigen Zweck ist zunächst zu beachten, daß hier Maria sammt ihrem Sohne noch vor der Verkündigung des Strafurtheils über die Stammeltern und deren Nachkommen verheißen und mithin in einer Stellung vorgeführt wird, als ob sie gar nicht zu dem sündigen Geschlechte gehöre. Was den Text selbst betrifft: so ist es für unseren Zweck gar nicht wesentlich, das Femininum der Vulg. ipsa conteret als die ursprüngliche Textform festzuhalten (wenn manche TT. meinen, dieß könne deßhalb geschehen, weil in der Genesis die Pronominalformen הוא und היא dem Sinne nach nicht streng von einander geschieden seien, so vergessen sie dabei, daß die entsprechenden Verbalformen hier eine Verwechslung unmöglich machen). Es genügt vielmehr vollkommen, daß der Inhalt dieser kirchlich authentischen Lesart in dem Sinne des Originals enthalten ist, inwiefern letzterer eine dem Weibe mit ihrem Samen gemeinschaftliche siegreiche Feindschaft gegenüber dem Teufel fordert. Daß „das Haupt der Schlange" formell die durch die Schlange herbeigeführte Sünde in der Menschheit bedeute, ist schwer anzunehmen; dasselbe bedeutet vielmehr die durch diese Sünde begründete Herrschaft des Teufels und nur indirekt auch jene Sünde als Titel und Mittel dieser Herrschaft. Dagegen wird der Sinn der Stelle plastischer und natürlicher, wenn man unter dem Samen der Schlange nicht „die Sünder", sondern die Sünde selbst, speziell die von ihr durch Vermittlung des ersten Weibes in Adam geborene „Sünde der (irdischen) Welt", d. h. der Menschheit im Sinne von Röm. 5, 12 und Joh. 1, 29 versteht, durch welche und in welcher die ganze Menschheit der Herrschaft des Teufels unterliegt; doch ist auch diese Deutung für unseren Zweck nicht wesentlich. — Dieß vorausgesetzt, wird hier Maria in Gemeinschaft mit Christus dem Teufel gegenübergestellt als ein Menschenpaar, welches er zwar anfeinden, aber nicht wie das erste Paar besiegen werde, durch welches er vielmehr besiegt werden solle; und wenn schon (nach dem Urtexte) die Besiegung des Teufels als Werk eigener Macht zunächst Christo zugeschrieben wird, dann erscheint doch in der Feindschaft überhaupt das Weib vorangestellt, weil und inwiefern der Sieg des Teufels, wie er an dem Weibe zuerst errungen und durch das Weib in seiner Ausbreitung vermittelt wurde, so auch an dem Weibe zuerst vereitelt und gerade durch dessen Vermittlung überhaupt zu Schanden gemacht werden sollte. Eine solche mit Christus gemeinschaftliche unbesiegbare und sieghafte Feind=

schaft, wodurch der Teufel für die Verführung der Menschen bestraft und speziell für seine Ueberlistung des Weibes beschämt werden soll, schließt aber offenbar aus, daß Maria jemals mit dem Teufel irgend welche Gemeinschaft gehabt oder seiner Herrschaft unterlegen habe; sie fordert vielmehr, daß Maria mit Christus stets vom ersten Augenblicke ihres Daseins an vom Reiche des Teufels ausgeschieden gewesen sei.

1689 Der Wiederhall dieser Verheißung der vollkommenen und stetigen Gemeinschaft Mariens mit Christus ist der Gruß Elisabeths, worin Maria als die Gesegnete unter den Weibern mit der gesegneten Frucht ihres Leibes zusammengestellt wird. Auch diese Gemeinschaft des Segens aber muß, namentlich in Zusammenhalt mit Gen. 3, 15, ebenso als Gemeinschaft stetigen Segens gedacht werden, wie sie eine Gemeinschaft der Segensvermittlung darstellt; wenn Maria auch nur einen Augenblick mit den übrigen Weibern dem Fluche verfallen gewesen wäre, würde diese emphatische Zusammenstellung ihrer Segnung mit der Segnung Christi unnatürlich sein. — In Verbindung mit beiden Stellen erhält dann auch der emphatische Sinn des Ave gratia plena im Gruße des Engels vollends eine solche Bestimmtheit, daß man die stete Begnadigung nothwendig darin einbegreifen muß, weil nur durch eine solche Maria mit und neben Christus als die unbesiegte Besiegerin des Teufels und als Segensquelle für die Menschen auftreten kann; und zwar ist, wie schon anderswo bemerkt, der griech. Ausdruck κεχαριτωμένη noch bestimmter und plastischer, indem er Maria als die Begnadigte schlechthin, d. h. als die in einziger und vollkommenster Weise von der Gnade in Besitz genommene charakterisirt. Einen nicht minder unbeschränkten Sinn hat auch der Ausdruck Dominus tecum, welcher unter den vorliegenden Umständen eine stete Gemeinschaft mit Gott und steten vollkommensten Schutz Gottes bezeichnen muß. — Zum mindesten weisen diese Stellen in ihrer Verbindung der Mutter Christi eine solche Ausnahmestellung gegenüber den übrigen Menschen an, daß man für die stete Freiheit von der Erbsünde so lange präsumiren muß, als nicht durch evidente Specialgründe das Nichtvorhandensein dieses Vorzugs bewiesen wird. Solche sind aber keineswegs vorhanden; vielmehr spricht die nur zeitweilig und theilweise unterbrochene kirchliche Auffassung dieser Stellen entschieden gegen die Einschränkung ihrer natürlichen Tragweite.

1690 Aus dem hohen Liede (s. oben n. 1538 f.) gehören zunächst hierhin die beiden strikt und sicher marianischen Stellen, welche bildlich den Ursprung und das Wesen Mariens beschreiben. In der ersten Stelle 2, 2 wird die Gebenedeite unter den Weibern im Gegensatz zu den übrigen Weibern ebenso als Lilie zwischen den Dornen, wie Christus als Apfelbaum unter den unfruchtbaren Bäumen des Waldes vorgestellt; in der zweiten Stelle 6, 9 wird Maria im Unterschied von den übrigen begnadigten Menschen unter dem Bilde der Morgenröthe als ein Lichtwesen geschildert, welches ganz dem Himmel angehört. Weiterhin aber gehören hierhin die stets auf Maria angewandten Stellen 3, 6 über den Ursprung, und 4, 1 ff. über die Schönheit der Kirche, welche kraft der organischen Wechselbeziehung zwischen Maria und der Kirche auch auf erstere, und zwar in sensu plenissimo zu beziehen sind und, so verstanden, die gänzliche und ursprüngliche Unbeflecktheit Mariens in plastischer Weise ausdrücken. Wie nämlich die Kirche in jenem Zusammenhange als eine kraft ihres Ursprunges aus dem Opfer Christi, resp. durch ihre Herkunft vom Libanon (candidatio) Geheiligte und darum „ganz schöne und makellose" Braut dargestellt wird: so muß Maria, der persönliche Typus der Kirche, als in und mit ihrem persönlichen Ursprunge aus Gott geheiligt und mithin nicht erst später gereinigt, sondern von Anfang an rein und darum als ganz makellose Braut angesehen werden. Desgleichen bedeuten in diesem Zusammenhange die Bilder des verschlossenen Gartens und der versiegelten Quelle bei Maria eher noch mehr die stete und allseitige geistige Reinheit und Unversehrtheit ihrer Seele als die körperliche Jungfräulichkeit ihres Leibes. (Vgl. die schöne Anwendung dieser Stelle aus der epist. Cogitis me in der fünften Lection des neuen Officiums zum 8. Dez.) Zugleich zeigen diese Bilder anschaulich, wie die stets unverletzte Reinheit Mariens in engster Verbindung steht mit ihrer Stellung als Mutter des Gnadenlebens. — Mit besonderer Vorliebe haben seit Beginn der Controverse die Vertreter der unbefleckten Empfängniß die Psalmenstellen über die Gründung, Heiligung und Beschützung der Stadt und des Tempels Gottes verwerthet, weil sich hiebei besonders eclatant die innere Nothwendigkeit und Angemessenheit der steten Heiligkeit Mariens geltend machen ließ (s. oben n. 1536 f.). — Von den Typen läßt sich wenigstens der beliebte

Typus der Esther auch für eine exegetische Demonstration verwerthen, wie *Pass.* l. c. sect. 5 cap. 3 eingehend gezeigt hat. Der offenbar typische Ps. 117 hat nämlich höchst wahrscheinlich die Befreiung der Juden durch Mardochäus und Esther zum Gegenstande, und auch der Apostel scheint Col. 2, 13 ff. die Farben, womit er die Ueberwindung des Teufels durch Christus schildert, der Vereitelung der bösen Pläne Amans entlehnt zu haben. Diese Typik der ganzen Geschichte vorausgesetzt, muß Esther der Typus Mariens sein und erscheint als solcher besonders in dem auf unseren Fall so oft angewandten Worte des Königs: Non morieris; non enim pro te, sed pro omnibus lex haec constituta est.

II. Die Lehre der Tradition vor Ausbruch der Controverse. 1691
Die Bezeugung unserer Lehre in der Tradition darf man nicht auf diejenigen Stellen beschränken, welche mehr oder weniger ausdrücklich den reinen Ursprung Mariens hervorheben. Zunächst und vor Allem muß man auf das allgemeine Bild der Heiligkeit Mariens und ihrer Stellung in der Gnadenordnung zurückgreifen, welches die ganze Tradition beherrscht. Und da sind es besonders die zwei Ideen, welche stets und überall, wenigstens im Prinzip, anerkannt waren und die ursprüngliche Freiheit von der Erbsünde evident einschließen, die Idee der allseitig und schlechthin vollkommensten Reinheit und Unbeflecktheit der jungfräulichen Mutter Gottes und die Idee der neuen besseren Eva, d. h. der Braut des himmlischen Adam und der himmlischen Mutter der Menschheit. Es läßt sich aber auch nachweisen, daß die ursprüngliche Freiheit Mariens von der Erbsünde bereits im 4. Jahrh. in den verschiedensten Theilen der Kirche ausdrücklich im Bewußtsein der Kirche und selbst des Volkes enthalten war. In allen orientalischen Kirchen hat dieses Bewußtsein ohne Widerspruch fortbestanden und sich namentlich in dem schon frühzeitig aufgenommenen Feste der Empfängniß der hl. Anna und zahlreichen lehrhaften Kundgebungen ausgesprochen. Im Abendlande finden sich später weniger Spuren von diesem Bewußtsein, aber ebensowenig eine ausdrückliche Verläugnung, bis bei den Versuchen der Einführung des Festes der Empfängniß Mariens im 12. Jahrh. der scheinbare Widerspruch des Festinhaltes mit dem Dogma von der Allgemeinheit der Erbsünde die bekannte Controverse über unsern Gegenstand hervorrief.

1. Die erste hier in Betracht kommende Idee, die der höchsten und allseitigsten Reinheit der Gottesmutter, findet ihren Ausdruck in dem an die Spitze der Bulle Ineffabilis gestellten Satz von Anselm. (de conc. virg. c. 18): Decens erat, ut *ea puritate, qua sub Deo major nequit intelligi*, Virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum Filium suum, quem de corde suo aequalem sibi genitum tanquam semetipsum diligebat, ita dare disponebat, ut unus idemque communis Dei Patris et Virginis esset Filius, et quam ipse Filius substantialiter facere sibi matrem deligebat, et de qua Spiritus S. volebat et operaturus erat, ut conciperetur et nasceratur ille, de quo ipse procedebat. Dieser Satz ist nämlich nur der Wiederhall einer Wolke von Zeugnissen aus den früheren Jahrhunderten, worin mit der Angemessenheit oder vielmehr ideellen Nothwendigkeit auch die Wirklichkeit dieser höchsten gottähnlichen Reinheit behauptet und in den mannigfachsten Ausdrücken, Farben, Bildern und Vergleichen geschildert wird (vgl. *Pass.* l. c. die ganze sect. II.), und zwar ohne die, vielleicht bei Anselm selbst vorhandene Andeutung einer erst später erfolgten Erhebung zu solcher Reinheit, welche eine frühere Unreinheit voraussetzte. Es ist zwar an sich denkbar, daß, wie die Gegner der Lehre meinten, auch bei einer später eingetretenen Heiligung Mariens insofern von einer höchsten, selbst die aller Engel übertreffenden Reinheit derselben die Rede sein könnte, als diese Reinheit formell und unmittelbar in dem höchsten 1692

Grade der einmal gewonnenen positiven Heiligkeit enthalten ist. Aber unwillkürlich denkt man doch bei der höchsten gottähnlichen Reinheit und namentlich der allseitigen Unbeflecktheit an eine stete Unbeflecktheit. Und diesen Begriff verbanden damit auch die Gegner selbst, wenn sie zu der der Gottesmutter gebührenden Reinheit die stete Freiheit von allen persönlichen Sünden rechneten, resp. diese aus jener ableiteten. Consequenterweise hätten sie daher entweder die stete Freiheit von der Erbsünde mitannehmen oder aber auf den aus jenem Prinzip entlehnten Beweis für die stete Freiheit von aktuellen Sünden verzichten müssen; so lange sie letzteres nicht thaten — und Niemanden fiel es ein, das zu thun —, legten sie selbst Zeugniß ab für die unbedingte und allseitige Gültigkeit des Prinzips. Daß im traditionellen Sinne namentlich in dem Prädikat der Unbeflecktheit die stete Freiheit von aller Sünde eingeschlossen ist, ergibt sich u. A. aus folgenden Momenten. a) Die Unbeflecktheit wird Maria stets beigelegt als der *virgo* perpetua, so daß sie mit der körperlichen Unversehrtheit ein Ganzes bildet und mithin in derselben Form aufgefaßt werden muß, wie diese, nämlich mit Ausschluß jeder einmal dagewesenen Verletzung oder Befleckung. *Ambros.* serm. 22 in Ps. 118: Quaere ovem tuam jam non per servulos, non per mercenarios, sed per te ipsum. Suscipe me in [ipsa] carne, quae in Adam lapsa est [assumendo carnem meam; sed] suscipe me non ex Sara, sed ex Maria, ut incorrupta sit virgo, sed virgo ab omni integra labe peccati[1]. b) Die Unbeflecktheit wird ferner Maria zugeschrieben als eine unter den Menschen ihr allein mit Christus gemeinsame (*Ephrem.* Carm. Nisib. ed. Bickell p. 122: Tu Domine et mater tua, vos soli estis omni ex parte sancti; in te enim Domine, nulla est macula, nec ulla labes in matre tua) und als eine der Unbeflecktheit Christi in einziger Weise ähnliche hingestellt (*Orig.* [vulg.] hom. 1 in divers.: Hujus Unigeniti Dei dicitur haec mater virgo Maria digna Dei, immaculata sancti immaculata, una unius. *Bern.* sup. Missus est hom. 2: Factor hominum, ut homo fieret nasciturus de homine, talem sibi debuit ex omnibus deligere, imo *condere* matrem, qualem et se decere sciebat et sibi noverat placituram. Voluit itaque esse virginem, de qua immaculata immaculatus ipse procederet), besonders dadurch, daß die Unbeflecktheit des Lammes Gottes auf Maria als agna immaculata oder columba innocens ausgedehnt wird (*Pass.* n. 384 ff.). — c) Die Unbeflecktheit Mariens wird zusammengestellt mit der Incorruptibilität der Gottheit, resp. des heiligen Geistes, mit dem Maria in der Erzeugung des unbefleckten Christus zusammenwirkt (*Hippol. M.* bei *Theodoret.* dial. 1: Porro autem arca ex lignis, quae putrescere non poterant, erat ipse Salvator; per hanc enim putredinis et corruptionis expers ejus tabernaculum significabatur, quod nullam peccati putredinem genuit .... Dominus autem peccati expers erat ut *ex lignis* putrefactioni *non obnoxiis* secundum hominem, h. e. *ex Virgine et Spiritu Sancto*, intus et foris tanquam purissimo Verbi Dei auro circumtectus). — d) Die Unbeflecktheit Mariens hat von den ältesten Zeiten her ihren Typus und ihr Symbol in der unbefleckten Erde, woraus der erste Adam gebildet wurde, wobei zwar zunächst an die körperliche Jungfräulichkeit gedacht wird, aber die Freiheit der neugeschaffenen Erde vom Fluche Gottes selbstverständlich mit in Betracht kommt. (So schon in dem wenigstens uralten Bericht über das Martyrium des hl. Andreas, in der von *Theodot. Ancyr.* auf dem Concil. Ephes. gehaltenen Rede, in der Synodica des *Conc. Francof.* ad episc. Gall. et Hisp.: Christus de Virgine, meliore quidem terra, etiam animata et immaculata.) Inwiefern sie zugleich Unbeflecktheit der Wohnstätte Christi und Gottes ist, wird sie repräsentirt durch die Unbeflecktheit des Paradieses (*Pass.* n. 553 ff.) und des Himmels und hat ihre Analogie in der Unbeflecktheit der lebendigen Himmel, der heiligen Engel (*Pass.* n. 1317 ff.). — e) Endlich steht im kirchlichen Sprachgebrauch die Unbeflecktheit Mariens auf einer Linie mit der jungfräulichen Unbeflecktheit der Kirche, und zwar gerade insofern, als darunter nicht die

[1] Der Sinn dieser geistvollen Wendung läßt sich mehrfach deuten, am natürlichsten so: ut *scilicet* oder *adeo* ut ea, *ex qua* me suscipis, incorr. sit virgo, non solum incorruptione corporis, sed etiam omnimoda incorruptione mentis et animae; in diesem Falle ist Maria das direkte Subjekt. Wenn man aber so deutet: *eo fine*, ut *ovis perdita fiat* virgo incorrupta, dann setzt das doch Maria als schlechthin unversehrte Norm der Unversehrtheit voraus.

durch Reinigung erzielte Makellosigkeit der Glieder der Kirche (Eph. 5, 27), sondern die ursprüngliche und unwandelbare Reinheit der Kirche als des Prinzips und Organs der Heiligung verstanden wird (*Aug.* serm. 195 n. 2: Hic est speciosus prae filiis hominum, sanctae filius Mariae, sanctae sponsus ecclesiae, quam suae genitrici similem fecit; nam et nobis eam matrem fecit et virginem sibi custodit .... Est ergo Ecclesiae sicut Mariae perpetua integritas et incorrupta foecunditas [*Pass.* n. 1309]). — Es ist demnach nur ein treuer Reflex der alten Tradition, wenn der Brief Cogitis me die Worte des Hoheliedes Veni columba mea, immaculata mea in Bezug auf Maria dahin erklärt: Erat enim candidata multis meritorum virtutibus et dealbata nive candidior Spiritus S. muneribus, *simplicitatem columbae in omnibus repraesentans;* quoniam, *quidquid* in ea gestum est, *totum puritas et simplicitas,* totum veritas et gratia, totum misericordia et justitia, quae de coelo respexit, et *ideo immaculata,* quia *in nullo corrupta.* Wenn daher auch nicht, wie zuweilen geschieht, aus dem einfachen Prädikat der Unbeflecktheit Mariens die Unbeflecktheit ihrer Empfängniß abgeleitet werden kann, dann ist es doch ebenso gefehlt, wenn man mit *Petav.* behaupten wollte, aus diesem Prädikat ließe sich überhaupt kein Argument herleiten.

Die gänzliche und stete Reinheit Mariens von jeder Sünde, speziell die Ausnahme- 1693
stellung derselben innerhalb der sündigen Menschheit ist prinzipiell formulirt in dem bekannten Spruche von *Augustin.* (de nat. et gr. cap. 36 n. 42): Excepta igitur sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, quum de peccatis agitur, haberi nolo quaestionem — inde enim scimus, quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum — hac ergo Virgine excepta, si omnes illas sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare, utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus? ... Nonne una voce clamassent: Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est. Es ist dieß die Antwort auf die Bemerkung des Pelagius, daß nach der hl. Schrift viele Gerechte des Alten Bundes ohne Sünde gelebt hätten, insbes. aber ipsa Domini et Salvatoris nostri mater, *quam sine peccato confiteri necesse est pietati.* Zunächst handelt es sich hier allerdings um die Freiheit von persönlichen Sünden; aber das nöthigt keineswegs, den Ausspruch des Heiligen auf diese zu beschränken. Denn einerseits stand in der Controverse mit Pelagius immer die Frage über die Erbsünde im Hintergrunde; andererseits ist sowohl der Grund wie die Form der Ausnahme Mariens von der Sünde so allgemein und dabei so kraftvoll gefaßt, daß jede Art der Sünde einbegriffen, also die Spezialfrage durch ein generelles Prinzip entschieden wird. Dazu kommt, daß Augustinus bald darauf n. 49 erklärt, es komme im Grunde weniger darauf an, ob nicht auch Andere neben Maria thatsächlich von allen aktuellen Sünden sich freigehalten hätten, wofern man nur auch bei ihnen (wie bei Maria) die Fähigkeit dazu der Gnade zuschreibe. Durch diese Bemerkung nämlich würde die vorher von Aug. behauptete einzige Ausnahmestellung Mariens, wenn dieselbe sich bloß auf die persönlichen Sünden beziehen sollte, offenbar aufgehoben.

2. Die zweite traditionelle Idee ist der Charakter Mariens als neue himmlische Eva, 1694
d. h. als Braut des himmlischen Adam und himmlische Mutter der Menschheit, welche mit Christus den Anfang, den Grundstein und die Wurzel einer neuen höheren Schöpfung Gottes bildet, worin die erste erneuert und vollendet werden soll, und welche daher zur ersten Eva in einem analogen Verhältnisse der Aehnlichkeit und des Gegensatzes steht, wie Christus zu Adam (s. u. § 282). Diese Idee schließt aber evident und nothwendig ein, daß Maria, obgleich Tochter der gefallenen Eva, keineswegs von dieser abhängig und dieser ähnlich sein kann, sondern durch die göttliche That, welche ihr das persönliche Dasein verlieh, der gefallenen Eva gegenübergestellt und in demjenigen Zustande der Heiligkeit und Unschuld erschaffen werden mußte, in welchem die erste Eva geschaffen war; sonst wäre die ganze Parallele durchaus lückenhaft und unnatürlich, und die himmlische Eva schlechter gestellt als die irdische. Vgl. u. A. *Ephraem* (bei Assemani bibl. orient. II p. LVII): Utraque aeque pura et simplex constituta est; sed illa facta est causa mortis, haec salutis nostrae; und ausführlicher in dem allerdings etwas kühnen Bilde der beiden Augen (Exeget. in sel. scr. loca opp. Syr. lat. t. 2 p. 329): Manifestum est, Mariam fuisse ejus sideris [Christi] januam, cujus praesentia spes nostra revixit, quando

per illam mundum ejusque januam revisit lux, quam excluserat Eva omnium origo malorum. Et si mysterium utriusque cognoscere cupis, cogita corpus geminis praeditum oculis, quorum alter casu occoecatus lumen amisit, mira nitet alter luce, quam etiam rebus omnibus communicat. Mundum jam respicito: duos hic oculos nactus est: Eva fuit oculus sinister, plane coecus, dexter ex altero nitidissimus Maria etc. *Theodot. Ancyr.* or. in s. Deip. n. 11 (Gallandi 9, 475): Loco virginis Evae, quae nobis instrumentum mortis facta est, Deus elegit ad dandam vitam virginem sibi placentissimam et gratia plenam, quae femina existens ab iniquitate feminae aliena fuit: virginem innocentem, immaculatam, sanctam spiritu et corpore, productam ut lilium inter spinas, quae non novit mala Eva . . . quae fuit filia Adam, sed ipsi dissimilis.

1695 3. Auf Grund dieser prinzipiellen Anschauungen bekundete sich auch schon früh der ihnen entsprechende spezielle Begriff der Reinheit Mariens in ihrem Ursprunge, resp. der unmittelbaren Verbindung der Gnade mit der Erschaffung ihrer Seele. So in der lateinischen Kirche im vierten und fünften Jahrh. *Petr. Chrysol.* (oben n. 1592) läßt Maria in ihrem Ursprunge mit Gott vermählt werden. *Maxim. Taurin.* hom. 5 in nat. Dom. nennt sie eine würdige Wohnung Gottes wegen der ursprünglichen Gnade (dignum plane Maria Christo habitaculum, non pro habitu corporis, sed pro gratia originali). *Ambr.* (de instit. virg. ad Euseb. c. 5) stellt Maria dar als ein Wesen von himmlischem Ursprunge: Unde hoc munus? Non de terra utique, sed de coelo vas sibi hoc, per quod descenderet, Christus elegit et sacravit templum pudoris. — Die Hymnendichter brachten den Gegensatz zwischen dem befleckten Ursprunge der übrigen Menschen und dem reinen Ursprunge Mariens plastisch zum Ausdruck. So *Sedulius* carm. pasch. l. 2 c 28 durch das Bild der aus Dornen aufsteigenden Rose: — Gott habe bewirkt

Ut, unde
Culpa dedit mortem, pietas daret inde salutem,
Et, velut e spinis mollis rosa surgit acutis [1],
Nil quod laedat habens, matremque obscurat honore,
Sic, Evae de stirpe sacra veniente Maria,
Virginis antiquae facinus nova virgo piaret.

1696 Aehnlich ein sehr alter in Ambrosianischem Style geschriebener Hymnus bei *Ballerini,* Sylloge I, 34:

Hausto maligni primus ut occidit
Virus (indecl. für viro) chelydri terrigenum parens,
Hinc lapsa pestis per genus irrepens
Cunctum profundo vulnere perculit.
Rerum misertus sed Sator, *inscia*
Cernens piacli viscera Virginis,
His ferre mortis crimine languido
Mandat salutis gaudia saeculo [2].

1697 Die Lehre war damals so populär, daß der Pelagianer Julian einen Hauptschlag gegen das Dogma von der Allgemeinheit der Erbsünde zu führen glaubte, indem er dem hl. Augustinus vorwarf, derselbe verfahre gegen Maria schlimmer, als Jovinian; denn,

---

[1] Das Bild der aus den Dornen hervorbrechenden Rose ist eine treffende Umformung des biblischen Bildes der zwischen Dornen stehenden Lilie. Eine weitere Umformung ist das Bild der in Dornen, d. h. in dorniger Schaale, wachsenden Kastanie, welches in dem opusc. de conceptione B. Virg. inter opp. S. Anselmi ausgeführt wird. Verwandt damit ist das von Paul. diac. und Petr. Dam. verwendete biblische Bild eines aus krummer und knotiger Wurzel gerade aufschießenden Reises. Ebenso treffend ist das öfters erklärte Bild der aus dem bitteren Meerwasser gebildeten, von aller Bitterkeit freien Wolke.

[2] Verwandt ist der Gedanke des hl. Franz von Sales, daß die Fluthen der Erbsünde vor Maria Halt gemacht, wie die Fluthen des Jordans vor der hindurchziehenden Lade des Herrn.

sagte er: ille virginitatem Mariae *partus conditione* dissolvit; tu ipsam Mariam diabolo *nascendi conditione* transscribis. Hierauf antwortete Augustinus (op. imperf. l. 4 § 122): *Non transscribimus* diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo, quia conditio nascendi solvitur gratia renascendi, d. h. obgleich auch bei Maria diejenige conditio nascendi vorhanden ist, kraft welcher sie der Herrschaft des Teufels verfallen müßte, so wird dieselbe doch gelöst, d. i. wirkungslos gemacht, durch die concurrirende Intervention der Gnade der Wiedergeburt. Wenn Augustinus bloß hätte sagen wollen, mit Rücksicht auf die spätere Wiedergeburt überweise er Maria nicht für immer dem Teufel, so würde seine Antwort ihr Ziel verfehlen und müßte auch ganz anders gefaßt sein. Noch mehr Licht fällt auf diese Stelle durch eine von Cardinal Mai aufgefundene Rede des Heiligen über das Wunder auf der Hochzeit zu Kana (serm. 118 in *Mai* Patr. nova bibl. t. 1 p. 1 pg. 248). Nachdem er gesagt, daß das Menschengeschlecht in Folge des Betruges der Stammeltern durch den Teufel mit diesem gleichsam sich vermählt habe, heißt es: Dum itaque in unius discubitionis instramento [i. e. stramento strato] jactati diabolus et anima lascivirent, invitato Jesu . . . (hier hat der Codex eine Lücke), dum vina luxuriae defecerunt. Genitrix autem Christi illa, quae facinorosi concubitus pactum exhorruit, quae non solum corpore, verum etiam *mente virgo permansit*, intererat invitata *conditione generis*, *non participatione criminis*, *universitate nascendi*, *non societate pecandi*, quae . . . Christo, non quae mundo consentiret immundo. — Von Späteren gehört hierhin Breviar. in Psalmos (inter opp. S. Hieron.) zu den Worten Ps. 77, 14: *Et deduxit illos in nube diei:* Ecce Dominus venit in Aegyptum saeculi hujus super nubem levem et deduxit illos in nube diei. Pulchre dixit diei; nubes enim illa non fuit in tenebris, sed *semper in luce.* — *Paulus diac.* serm. in assumpt. B. V. (*Migne* 95 p. 1567) zu Js. 11, 1: Quam decenter, carissimi, beata haec Virgo et Mater *virgae* appellatione signata est, quae et perfecti operis intentionem ad superna emicuit et *vitiositatis nodis funditus carens* flexibilis per humilitatem effulsit. Denselben Gedanken hat später *Petr. Dam.* (serm. de annunc.): Germinat igitur virga Jesse de tortuosa radice generis humani, et de patriarcharum arbore in altitudinem et rectitudinem erumpens, *omnem ignorat nodositatem,* filiorum Adae tenebras nescit.

In den orientalischen Kirchen ist die Lehre viel reicher und glänzender bezeugt. 1698
Freilich sind von den älteren hieher bezogenen Dokumenten die meisten kritisch anfechtbar; sie haben aber immerhin ein sehr hohes Alter und sind darum nicht ohne Werth. So der Bericht über das Martyrium des hl. Andreas mindestens aus dem zweiten Jahrh. (hier zuerst die „terra immaculata"), *Dion. Alex.* ad Paul. Samos. (una et sola Virgo *filia vitae* genuit Verbum vivens — *paradisus virginalis* — tabernaculum non ab hominibus fabricatum, non manufactum, sed Spiritu S. firmatum et virtute Altissimi protectum; cf. *Perrone* l. c. cap. 10); *Origenes* hom. 1 u. 3 in div. (Virgo, quae neque persuasione serpentis decepta est, neque ejus afflatibus venenosis infecta); *Athan.* or. in annunt. Deip. (virtute Altissimi obumbrata non aliquo tempore, sed semper); *Proclus* orat. 6 (formata ex *mundo luto* — novae creaturae coelestis globus, super quem sol justitiae *semper* radios misit, omnem ab anima tota peccatorum noctem fugando — die aus der echten or. 1 oft citirte Stelle gehört nicht zur Sache). Unbestritten echt sind für die Syrer aus dem vierten Jahrh. die Zeugnisse von *Ephraem.* (s. oben u. Malou II. 20), *Cyrillonas* u. *Rabulas* (vgl. v. Lehner S. 277 ff.), später *Jacobus* von *Sarug* oder *Batna* (Malou II. 23). — Für die Griechen im fünften Jahrh. *Theodot. Ancyr.* s. oben. Die allgemeine Verbreitung der Lehre geht am deutlichsten daraus hervor, daß alle orientalischen Kirchen, auch die schon früh getrennten, die Lehre selbst und die Festfeier besitzen (s. Malou chap. 4 u. 10), und für die Popularität der Lehre spricht u. A., daß selbst Mohamet dieselbe nicht undeutlich im Koran vorträgt (s. *Pass.* n. 1817 f.).

Das Fest erscheint zuerst im Typus (Ritual) des hl. Sabas, ursprünglich verfaßt 1699
um 485; da jedoch dieser Typus später mannigfache Aenderungen und Zusätze erhalten hat, läßt sich gar nicht nachweisen, daß unser Fest bereits in der ersten Redaction des Typus vorhanden gewesen sei. Das erste feste Datum liefern die Festhymnen von *S. Andreas Cretensis* um 675. Die vorhandenen Festreden beginnen im achten (*Joh. Euboeens.* um 740) und neunten Jahrh. (*Petrus v. Argos* und *Georgius Nicomed.* — alle drei

bei *Ballerini* Sylloge I.). Der Titel des Festes war verschieden, bald Conceptio S. Annae, bald oraculum (χρηματισμός, annuntiatio) conceptionis S. Deiparae. Der Gegenstand desselben war nämlich, auf Grund der orientalischen Ueberlieferungen über die Jugendgeschichte Mariens, nach welchen den bis dahin unfruchtbaren Eltern Mariens die Geburt einer hochbegnadigten Tochter durch einen Engel verkündigt worden war, analog gedacht, wie der Gegenstand der auf Grund der heiligen Schrift gefeierten Feste der Verkündigung oder Empfängniß Christi und des heiligen Vorläufers Johannes; denn auch die „conc. S. Elisabeth“ war im Orient (zum Theil auch im Abendland, z. B. zu Ravenna, wo *Petr. Chrysol.* sie durch mehrere Reden verherrlichte, und zu Neapel) schon im fünften Jahrh. gefeiert, und ohne Zweifel machte gerade das Bestehen dieses Festes das Bedürfniß nach dem analogen Feste der heiligen Jungfrau recht fühlbar. Daraus nun, daß beim Feste der Empfängniß Mariens das an den unfruchtbaren Eltern geschehene Wunder mit hineingezogen wurde, bei der Empfängniß des hl. Johannes aber von keiner ursprünglichen Heiligung die Rede sein konnte und war, hat man schließen wollen, jenes Fest habe sich gar nicht auf die ursprüngliche Heiligung Mariens bezogen, sondern sei bloß eine Denkfeier gewesen für das betr. körperliche Wunder, inwiefern dadurch von Gott eine Person ihr Dasein empfing, die in Zukunft in ganz vorzüglicher Weise von ihm geheiligt und zum Werkzeuge des Heils für die Menschen gemacht werden sollte. Dabei übersah man aber, daß die Festidee keineswegs ausschließlich mit Bezug auf die Empfängniß des Vorläufers, sondern ebenso und noch mehr nach Analogie der Empfängniß Christi gedacht war. Wie nämlich bei Christus die Einwirkung des heiligen Geistes auf die Bildung seines Leibes und auf die hypostatische Union Ein Ganzes bilden und die jungfräuliche Empfängniß seines Leibes mit seiner Eigenschaft als fructus sanctus und Filius Dei correspondirt: so dachte man auch bei Maria das körperliche Wunder in innigster Verbindung und wie ein einziges Werk mit der geistigen Heiligung, und wurde die wunderbare Intervention Gottes bei der leiblichen Erzeugung Mariens gerade darum als angemessen und bedeutungsvoll erachtet, weil es sich darin um die Erzeugung des Sprößlings und der Frucht der Gnade gehandelt habe. (Vgl. *Joh. Dam.* or. I. in Deip. nativ. — γενέσιον, was ebenso gut auf die nativitas *in* utero bezogen werden kann, welche in der That den eigentlichen Inhalt der Rede bildet — n. 2: Cur Virgo mater orta est ex sterili? Plane, quia oportebat, ut ad id, quod sub sole novum futurum erat ac prodigiorum caput, via per prodigia sterneretur paulatimque ab humilioribus ad sublimiora progressio fieret [dieser Grund gilt auch für den Vorläufer]. Caeterum alia quoque, altior diviniorque ratio a me afferri potest. Natura enim gratiae cedit statque tremula, pergere non sustinens. Quoniam itaque futurum erat, ut Dei genitrix virgo ex Anna nasceretur, natura *gratiae germen* antevertere non est ausa, sed mansit fructus expers, dum *gratia fructum suum* ederet. — n. 3 vergleicht Dam. sodann den wunderbaren Einfluß auf die Eltern mit der Schärfung der Axt, die Gott bei Anfertigung der Himmelsleiter habe benutzen wollen: Hodie ille fabri filius, Verbum illud rerum omnium artifex . . ., obtusam naturae asciam Spiritu S. ceu digito exacuens suo animatam sibi scalam fabricavit.) Darum kann die Beziehung des Festes auf das die Unfruchtbarkeit der Eltern aufhebende Wunder die Beziehung auf die ursprüngliche Heiligung Mariens so wenig verdunkeln, daß vielmehr dieser dogmatische Gedanke den eigentlichen Kern der Festidee bildete, und gerade um seinetwillen auch der aus der legendarischen Tradition herübergenommene thatsächliche Umstand innerlich gerechtfertigt erschien.

1700 Der dogmatische Gedanke wird denn auch in den Festoffizien und den betr. Reden, wozu auch viele über die Geburt Mariens zu rechnen sind, in vielfacher Weise ausgeführt. (Außer den oben genannten älteren Reden gehören hierher aus dem neunten und zehnten Jahrh. die Reden von *S. Theodor Stud.* [dem die or. 2 de nat. bei Dam. zugehört], *Photius*, *Nicetas Paphlago*, *Joh. Geometra*, *Leo Sapiens* imperator etc. Die betr. Texte bei *Malou* chap. 10.) So findet sich bei *Andreas Cret.* or. in nat. Deip. (Galland. XIII, 95) die Idee der Wiederherstellung der ursprünglichen reinen Schöpfung innerhalb der verdorbenen: Hodie constructum est templum, creatum per Creatorem rerum omnium . . . Hodie Adam [in Christo] volens offerre pro nobis et de nobis primitias Domino, elegit tanquam primitias Mariam, quae ex toto fermento nunquam fermentata est et per quam formatus est panis,

quo humanum genus regeneraretur. Hodie natura humana, quae olim bona et pura formata erat, recipit donum primae creationis divinae et redit ad se ipsam etc. Ferner bei *Joh. Dam.* die Idee der Bewahrung Mariens vor dem Einflusse des Teufels: or. 1 in nat. Deip. n. 7: O Joachim et Annae sacratissima filia, quae principatibus et potestatibus ignitisque maligni telis latuisti, quae in Spiritus S. thalamo versata es et sine macula custodita, ut sponsa Dei et natura Dei mater esses. In dormit. Deip. n. 2: Hodie Eden novi Adam rationalem paradisum suscepit, in quo soluta est condemnatio, in quo plantatum est lignum vitae . . . In hunc paradisum serpenti aditus non patuit . . . . Ipse enim Unigenitus Dei Filius . . . ex hac virgine et pura terra semetipsum in hominem formavit. Der wiederholt vorkommende Ausdruck, Maria sei φύσει = natura (vgl. Eph. 2, 1 natura filii irae) heilig und rein oder schöner als die Engel (so schon *Ephrem* bei Malou II. 20, *Greg. Nicomed.* hom. in Deip. ingr. und *Epiph. junior* de laud. Deip. im neuen römischen off. de oct. festi J. C.) kann einen mannigfachen Sinn haben, schließt aber stets den Sinn der innigsten Verbindung der Gnade mit dem Ursprunge der Person Mariens ein.

Die innige Verbindung der Gnade mit der Natur wird von den Lehrern jener Zeit 1701
so lebhaft aufgefaßt, daß sie die Empfängniß Mariens im Schooße Anna's oder den Ursprung ihres persönlichen Wesens in concreto nicht als ein vom Gnadeneinflusse begleitetes Werk der Natur, sondern schlechthin als ein übernatürliches Werk Gottes betrachten, worin die Wirksamkeit der Natur zwar nicht ausgeschlossen, aber ganz und gar in den Dienst und unter den Einfluß der Gnade gestellt sei — oder als eine neue himmlische Schöpfung auf dem Boden der bestehenden irdischen Schöpfung, indem darin der Geist Gottes nicht bloß in der Weise betheiligt sei, wie beim Ursprunge der übrigen Kinder Adams, nämlich durch schöpferische Einhauchung der Seele, sondern zugleich auf ähnliche (nicht gleiche) Weise wirke, wie in der Empfängniß Christi und wie einst bei der Schöpfung der ersten Menschen, nämlich als Finger Gottes auch die Gestaltung des Leibes beeinflussend und als heiliger Geist eine geheiligte Seele einhauchend oder mit derselben persönlich Einkehr nehmend (*Joh. Euboeens.* or. in conc. n. 24: in utero concepta est Maria Dei Patris beneplacito et cooperatione sanctissimi ac vivificantis Spiritus). Die geläufigsten und anschaulichsten Ausdrücke hiefür sind: Maria sei in ihrem Ursprunge von Gott geschaffen oder gebildet worden als ein „tabernaculum non manufactum" i. e. non hujus creationis (vgl. diesen Ausdruck in Bezug auf die Menschheit Christi Hebr. 8, 2; 9, 11) oder als ein lebendiger Himmel; sie sei von Gott gebaut als ein heiliger und reiner Tempel und von Gott auf unfruchtbarem Acker gepflanzt als unverwelkliche, duftende Rose oder Lilie, resp. als geistliches Paradies oder wahrer Lebensbaum (s. *Petr. v. Argos* l. c. n. 1). Es sind dieß gerade dieselben Ausdrücke, welche auch mit Vorliebe von der Empfängniß Christi gebraucht werden. Diese Analogie noch weiter verfolgend, dachte man sich endlich die Wirksamkeit des übernatürlichen Einflusses Gottes bei der Erzeugung Mariens mit Rücksicht auf die Heiligkeit der Frucht so allseitig, daß man sie auch auf die Eltern Mariens ausdehnte und auch bei ihnen von einer Erfüllung mit dem heiligen Geiste und einer Reinigung durch denselben redete, kraft welcher sie selbst von der sinnlichen Begierlichkeit in der Zeugung frei erhalten und ihr Fleisch gereinigt worden sei (vgl. *Damasc.* or. 1 de nat. Deip. n. 2). — So erschien Maria in ihrem Ursprunge rein von Seiten des Einflusses nicht bloß des göttlichen, sondern auch des menschlichen Prinzips, und demgemäß auch rein bis hinein in die Fundamente ihres Wesens, ja selbst bis in das Material, woraus sie gebildet worden, resp. bis hinein in die Wurzel, ja selbst bis in den Samen hinein, aus dem sie erwachsen ist. Diese nähere Bestimmung der Reinheit des Ursprungs Mariens ist jedoch ebenso nur eine einfache theologische Ableitung aus dem dogmatischen Begriffe der steten Reinheit ihrer Person, wie die Intervention des Wunders bei der Erzeugung ihres Leibes ein zugleich durch legendarische Tradition gestütztes Beiwerk ist. Wenn nun freilich dieses Corollar immer anfechtbar bleibt, so beweist doch dessen Existenz nur um so mehr die Macht der dogmatischen Ueberzeugung in Betreff des Prinzips, woraus es abgeleitet worden. — Ihre Besiegelung erhielt diese ganze auf der Analogie der Empfängniß Mariens mit der Empfängniß Christi beruhende Anschauung in dem liturgischen Namen ἡ θεόπαις, das Gotteskind, der die Namen „Tochter oder Frucht der Gnade, des Lebens, des Lichtes" in sich zusammenfaßt und genau die Idee ausdrückt, die in den

abendländischen Liturgien durch die Anwendung der Weisheitsbücher auf Maria ausgesprochen wird.

1702 III. **Ursprung und Bedeutung der Controverse über die unbefleckte Empfängniß Mariens.** Obgleich die alte abendländische Tradition im Grunde ebenso entschieden die Prinzipien unserer These enthält, wie die orientalische: so war doch in jener viele Jahrhunderte hindurch die Aufmerksamkeit nicht speziell auf den Lehrpunkt in sich selbst gerichtet. Da nun hier zugleich um so nachdrücklicher und schärfer das Dogma von der Allgemeinheit der Erbsünde und der Erlösungsbedürftigkeit betont wurde, so trat unser Lehrpunkt vollends in den Hintergrund. Während daher die Orientalen die Empfängniß Mariens fast ausschließlich nach Analogie der Empfängniß Christi betrachteten, lag es für die abendländische Theologie nahe, den Gegensatz zwischen ihr und der Empfängniß Christi und die Aehnlichkeit mit der Empfängniß der übrigen Menschen zu betonen. Wenn gleichwohl im 12. Jahrh. die reiche orientalische Tradition im Abendlande bekannt gewesen wäre, würde die bei Gelegenheit der Einführung des „Festes der Empfängniß Mariens" entstehenden Controverse wohl kaum möglich gewesen sein oder doch einen anderen Verlauf genommen haben. Beruft sich doch der hl. Bernhard von vornherein darauf, daß das Fest dem Ritus der Kirche und der alten Tradition fremd sei. So aber erhob sich auf Grund der Lehre von der Allgemeinheit der Erbsünde und des Erlösungsbedürfnisses eine Opposition gegen das Fest, namentlich insoweit es die Heiligkeit und Unbeflecktheit der „Empfängniß" betreffen sollte, eine Opposition, an welcher sich fast sämmtliche Koryphäen der Theologie im 12. und bes. im 13. Jahrhunderte betheiligten. Indeß, obgleich von diesen Opponenten in der Regel thatsächlich die unbefleckte Empfängniß auch in dem Sinne geläugnet wurde, in welchem sie jetzt Dogma ist: so kehrte sich doch die Spitze der Opposition direkt und prinzipiell nicht gegen diesen Sinn, d. h. gegen die Reinheit der conceptio *personalis* und gegen die praeservatio *animae* (oder prolis animatae) a labe originali. Vielmehr ging die Opposition direkt gegen die Reinheit der conceptio *carnalis* resp. gegen eine Heiligung des Fleisches, welche der Belebung desselben durch die geistige Seele vorausgehe, und überhaupt gegen eine solche zuvorkommende und bewahrende Heiligung Mariens, welche in ihrer Person in keiner Form und in keiner Hinsicht eine „contractio peccati" übrig ließ; d. h. man bestritt eine Präservation von der Makel, welche auch der Nothwendigkeit, der Makel zu unterliegen, schlechthin vorbeuge, indem sie der Zeit oder doch der Natur nach früher eingreife, als die Person Mariens durch Vereinigung der Seele mit dem Leibe constituirt sei und in der Eigenschaft einer Tochter Adams existire. Die Präservation vor dem effektiven Eintritt der Makel wurde nur insofern geläugnet, als man die Möglichkeit einer Vereinigung derselben mit dem Bedürfniß der Erlösung gar nicht ernstlich in's Auge faßte. Daß dieß nicht geschah, kam großentheils auch daher, daß die Vertheidiger der Präservation vor Skotus durch die Art, wie sie dieselbe vortrugen, diesen Punkt nicht aufklärten, im Gegentheil denselben verdunkelten. Nachdem aber Skotus diesen Punkt aufgeklärt und die Präservation als die vollkommenste Form der Erlösung nachgewiesen hatte: trat auch alsbald vermöge der traditionellen An-

schauung über die höchste und allseitigste Reinheit der Gottesmutter bei den meisten Theologen ein Umschwung ein. Nur verhältnißmäßig wenige, welche sich krampfhaft an die Schale des Dogmas von der Allgemeinheit der Sünde anklammerten und der Anschauungsweise der TT. des 13. Jahrh., besonders der des hl. Thomas einen Sinn und eine Bedeutung beimaßen, welche dieselbe gar nicht hatte, setzten die Opposition noch Jahrhunderte lang fort.

Das Fest der Empfängniß Mariens bestand in der lateinischen Kirche außer 1703
Neapel und Sicilien, wohin es durch die Verbindung mit dem Orient gekommen war [1], nirgendwo vor dem elften Jahrh. Was über die Einführung desselben in Spanien durch den hl. Hildephons berichtet wird, beruht theils auf Mißverständniß echter Dokumente, theils auf falschen Nachrichten (s. *Ballerini* Monum. t. 2 praef.). Dagegen hat man wohl auch bei den Lateinern ähnlich, wie bei den Griechen, die Heiligkeit der *nativitas* B. V. so verstanden, daß darin die nativitas *in* utero mit einbegriffen wurde. So scheint es bei *Pasch. Radb.* in einer merkwürdigen, aber immerhin schwierigen Stelle des zweiten Buches de partu Virginis (*Pass.* n. 1640), bei *Petr. Dam.* (serm. 40 de assumpt.), wo er Maria in ihrer nativitas als die in der Nacht der Sünde aufsteigende Morgenröthe (aurora, quam sequitur, imo de qua nascitur sol justitiae) schildert [2] (*Pass.* n. 1632), ganz besonders aber bei *Fulbert* v. Chartres (Anfang des elften Jahrh.), der in seiner sechsten Rede von der Geburt Mariens, die den Titel *de ortu* B. V. führt, ausdrücklich auf die Empfängniß zurückgreift und dieselbe im Anschluß an die pseudo-hieronymianische lateinische Bearbeitung der orientalischen Legende in Allem so behandelt, wie die Orientalen. — Das Spezialfest der Empfängniß taucht zuerst gegen Ende des elften oder Anfang des zwölften Jahrh. zur Zeit des hl. Anselm in dem von den Normannen eroberten England resp. in der Normandie auf. Vielleicht hängt sein Ursprung damit zusammen, daß normännische Ritter, welche kurz vorher Neapel erobert hatten, dasselbe hier kennen gelernt, oder daß, wie bei Fulbert in dem nahen Chartres, die marianische Legende in lebhaftere Aufnahme gekommen war. Der direkte Anstoß zur Einführung des Festes soll eine dem englischen Abte Helsuin bei Gelegenheit einer wunderbaren Errettung aus einem Schiffbruche gewordene Offenbarung gewesen sein, dahin lautend, daß man den dies conceptionis et creationis Matris Domini ebenso wie den dies nativitatis feiern solle, und zwar mit dem officium nativitatis, indem man blos die Worte nativitas in conceptio ändere; diese Offenbarung führte man auch in Frankreich zur Zeit des hl. Bernard zur Legitimation des Festes an. Daß der hl. Anselm selbst das Fest eingeführt, ist möglich, aber nicht erweisbar; das unter seinem Namen kursirende Decret, worin auf obiges Wunder und andere, darunter sehr befremdliche, Bezug genommen wird, ist wegen seiner centonenhaften Formlosigkeit, der Seltsamkeit des Inhaltes und der höchst unzarten Behandlung der Gegner zweifellos zum größten Theile, höchst wahrscheinlich aber auch in allen Theilen dem Heiligen abzusprechen [3]. Auch der unter dem Namen des hl.

---

[1] Es wird zuweilen viel Gewicht darauf gelegt, daß schon im elften Jahrh. das Fest zu Cremona bestanden habe, und man beruft sich dabei auf eine im Jahre 1047 zu Gunsten des Festes gemachte Stiftung eines Hugo de Summo (bei *Ballerini* I, 1 ff.). Aber abgesehen davon, daß der gelehrte Liturgiker Sicardus, der keine 200 Jahre später Bischof von Cremona war, den Ursprung des Festes auf die Zeit des hl. Anselm zurückführt, enthält die Urkunde eine so präcis gefaßte Formel des Dogma's („anticipata redemptione ab originali labe praeservata"), wie sie kein Theologe vor Skotus aufgestellt hat.

[2] Hier findet sich wohl zuerst die Verwendung der Stelle Job 3, 9: Nox [in qua natus erat Job] exspectet lucem et non videat, nec ortum surgentis aurorae, die im 13. Jahrh. auch bei denjenigen TT., welche die Heiligkeit des ortus Mariae auf die nativitas *ex utero* beschränkten, angewandt wird, obgleich sie bei Petr. Dam. eher gegen als für eine solche Beschränkung spricht.

[3] Auf den ersten Theil dieses Dokumentes nimmt auch der hl. Bernhard Bezug, aber so, daß sein ganzes Verhalten gar nicht vermuthen läßt, er habe Anselm für den Verfasser gehalten. Die genauere Entwicklung der Festidee am Schlusse ist aber offenbar erst nach dem hl. Bernhard und gegen ihn geschrieben.

Anselm kursirende theologische tractatus de conceptione B. M. V., welcher ausdrücklich zu Gunsten der Wiederherstellung des nach seiner Einführung an manchen Orten wieder abgeschafften Festes geschrieben ist, gehört schon deßhalb allein einem späteren Verfasser an, der etwa um das Jahr 1200 lebte; damals nämlich war in einigen Diözesen, besonders in Paris, „durch den Widerspruch der Gelehrten und Mächtigen" das um die Mitte des zwölften Jahrh. allgemein in Frankreich verbreitete Fest wieder abgeschafft worden. In den echten Schriften des hl. Anselmus, sowie in denen seines treuesten Schülers und Gefährten Eadmer, der sein Leben und zugleich das herrliche Büchlein de excellentia B. V. schrieb, findet sich keine Spur von seinem Eintreten für das Fest und die Lehre. Im Gegentheil läßt er (J. 1098) Cur Deus homo l. 2 c. 16 die Bemerkung Boso's: Virgo ipsa in iniquitatibus concepta et cum originali peccato nata ohne Antwort durchgehen. Freilich ist dieß allein schon deßhalb nicht entscheidend, weil Anselm selbst das Buch als unfertig erklärt hat. Aber auch in dem zu Lyon (1099) geschriebenen Buche de conceptu virginali (Christi) et originali peccato, worin c. 18 die berühmte Stelle über die höchste Reinheit der Gottesmutter vorkommt, scheint diese Reinheit durch den Context und die Verweisung auf die frühere Stelle nicht über eine irgendwie vor der Empfängniß Christi durch den Glauben an ihn gewonnene Reinheit hinausgehoben.

1704 Ueberhaupt scheint bei der Einführung des Festes und der Begeisterung für dessen Inhalt eine theologische Führung gefehlt, und die durch die berichteten Wunder und Offenbarungen angeregte kindliche Pietät der „simplices" die Oberhand gehabt zu haben, wie auch nur jene Wunder in Verbindung mit dem Gefühl gebieterischer Convenienz, nicht positive theologische Gründe für die Lehre und das Fest in's Feld geführt wurden. Jedenfalls fehlte eine klare Präzisirung der Festidee, und es war daher durchaus am Platze, daß der hl. Bernhard in seinem berühmten Briefe an die Canoniker von Lyon (um 1140) zu einer sorgfältigen Prüfung derselben aufforderte, indem er darauf hinwies, welche Verwirrungen und Irrthümer durch die unbestimmte Forderung, die Empfängniß Mariens ebenso zu feiern, wie ihre Geburt, weil die letztere die erstere voraussetze, nahe gelegt werden könnten und müßten. Diese Forderung laute nämlich entweder dahin: die Empfängniß werde in gleicher Weise, wie die Geburt (ex utero), also dadurch geheiligt, daß Maria als eine bereits Geheiligte empfangen werde; oder aber dahin: die Heiligkeit der Geburt werde durch die Heiligkeit der Empfängniß so bedingt, daß die Empfängniß das Mittel sei, wodurch Maria geheiligt und so auch als Geheiligte geboren werde. Beides sei indeß unmöglich: Ersteres deßhalb, weil Maria vor der Empfängniß in keiner Weise existirte; Letzteres deßhalb, weil dann die in der Empfängniß wirkenden zeugenden Faktoren Vehikel und Organ des heiligen Geistes sein müßten, was die im Zeugungsakte wirksame Concupiscenz nicht zulasse. Mithin liege die Gefahr vor, entweder eine „falsche Heiligkeit" (d. h. die Heiligkeit eines nicht existirenden Wesens) einzuführen oder gar „die Sünde" (d. h. die Concupiscenz) zu ehren. Wie der Context selbst zeigt und sämmtliche TT. des 12. und 13. Jahrh. ohne Ausnahme ihn verstanden, geht die Tendenz des Briefes dahin, daß die Empfängniß, von welcher hier die Rede, nicht die conceptio personalis und spiritalis per creationem animae, sondern die conceptio seminalis und carnalis sei, welche damals von Allen schlechthin conceptio genannt wurde; überdieß war diese conceptio in dem dem hl. Bernhard vorliegenden Aktenstücke ausdrücklich mit der creatio animae als Festgegenstand bezeichnet. Von dieser conceptio gilt daher auch der Schlußsatz: Si ergo *ante* conceptum sui sanctificari non poterat, quia non erat, sed nec *ipso* quidem conceptu [= *actu* conceptionis] propter „peccatum" [sc. libidinem], quod inerat: restat, ut *post* conceptum *in utero jam existens* sanctificationem accepisse credatur, quae, excluso peccato, *sanctam fecerit* nativitatem, non tamen et conceptionem. Demnach traf die Opposition des hl. Bernhard direkt keineswegs den Festgegenstand im Sinne des Dogma's; ja die sanctificatio *post* conceptionem, die er aufstellt, läßt sich immerhin als eine sanctificatio in infusione animae denken, obgleich er allerdings in dem Vergleiche mit der Heiligung des Vorläufers dieses Moment nicht hervorhebt und auch schwerlich selbst daran gedacht hat. Uebrigens will er auch bloß als Mahner zur Vorsicht auftreten, kein abschließendes Urtheil zur Sache geben und die Entscheidung dem heiligen Stuhle überlassen.

1705 Einen unmittelbaren Erfolg in Bezug auf die Sistirung der Ausbreitung des Festes hatte der Ruf des hl. Bernhard nicht, denn 14 Jahre darauf findet sich das Fest in ganz

Frankreich; erst später (um 1275) brachte die Pariser Universität wenigstens in einigen Diöcesen, besonders in der Pariser, das Fest wieder zum Falle, weil und inwiefern es eben auf die sanctitas der *conceptio seminalis s. carnalis* als Akt oder doch auf eine sanctificatio *carnis conceptae in* conceptione seminali, resp. *post* conceptionem *ante animationem* sich beziehe (*Alb. M.* in 3 d. 3 art. 4). In der That wurde durch diese Formulirung ganz scharf dasjenige bezeichnet, was sich an der Festidee, wie sie damals von den Vertheidigern des Festes verstanden wurde, als verwerflich oder doch bedenklich aussetzen ließ. Die Freunde des Festes dachten nämlich dabei nicht bloß an eine Heiligung der Seele und des Leibes durch die Seele in und mit der Erschaffung der letzteren, sondern zugleich und zunächst an eine Heiligung der ersten, der Beseelung durch Gott vorausgehenden Bildung des Fleisches Mariä, resp. dieses Fleisches selbst in Hinsicht auf seine Bestimmung, der Stoff des Leibes Christi und die Wohnstätte des Logos zu sein. Darauf weist die alte Festoration des Lyoner Missale hin: Deus, qui *corpus* B. M. V. sanctum praeordinasti et ab omni labe praeservasti; in diesem Sinne betonte man ferner mit allem Nachdruck die Heiligung Mariens *in exordio* conceptionis, wo die Fundamente des Tempels gelegt worden seien. Man redete daher ebenso wie der hl. Bernhard zunächst von der conceptio seminalis, deckte sich aber ihm gegenüber dadurch, daß man erklärte, es handele sich nur um eine solche Heiligung der *res concepta*, die nicht wegen der Heiligkeit der conceptio (activa), sondern trotz der Unheiligkeit derselben, aber ebenso wenig nach als vor derselben, sondern zugleich mit derselben stattfinde. Auf diesem Standpunkte steht insbesondere der unter dem Namen des hl. Anselm verbreitete tractatus de conc. B. V. Eine andere, direkt gegen den Brief des hl. Bernhard gerichtete, ungebührlich heftige, übrigens sehr geistreiche Vertheidigungsschrift (unter dem Namen des *Petrus Comestor* oder auch des *Richard. Vict.* u. A.[1], zuerst 1536 zu Löwen gedruckt, auszüglich bei Malou II. 118 ff.) ging jedoch noch weiter, indem sie dem Fleische Mariens wie dem Fleische Christi jedes Bedürfniß der Reinigung absprach, weil es als Heilmittel nicht auch der Heilung bedürfen könne, weil es ferner nicht bloß in der Empfängniß, sondern vor der Empfängniß gesegnet oder vielmehr von Adam her durch alle Generationen unbefleckt bewahrt worden sei. Er spielt damit auf die auch in einigen Berichten über Privatoffenbarungen vorkommende phantastische Meinung an, Gott habe in Adam vor der Sünde einen Theil seines Fleisches ausgeschieden und für die Zeugung Christi und Mariens aufbewahrt — eine Meinung, welche damals auch sonst aufgestellt und von *Thom.* und *Bonav.* (in 3 dist. 4) ausführlich bekämpft wurde[2]. Aber selbst wenn man seine Worte nicht in diesem krassen Sinne versteht, mußten sie doch um so befremdlicher klingen, als man gewohnt war, nach dem Vorgange der VV. selbst beim Fleische Christi von einer in der Annahme desselben erfolgten Reinigung desselben zu sprechen, und dasselbe nur insofern als schlechthin rein zu betrachten, als es in der Person Christi, nicht aber inwiefern es in seinen zeugenden Prinzipien war. Dabei machte man im Gegensatz zu dem genannten Schriftsteller geltend, daß dasjenige Fleisch, welches von Gott als Heilmittel verwandt werden sollte, gerade aus dem zu heilenden Fleische hergenommen werden müsse (s. *Thom.* und *Bonav.* l. c.). Die der Heiligung der Seele vorausgehende Heiligung des Leibes machten die Vertreter derselben (vgl. *Alb. M.* in 3 d. 3 a. 4) anschaulich an

---

[1] Diese Schrift ist bez. der Beleuchtung des damaligen Standes der Frage von den späteren TT. fast gar nicht berücksichtigt worden; wo man sie aber berücksichtigte, hat man sie nur als Zeugniß für den Inhalt des Dogma's angeführt, ohne daran zu denken, daß ihre Doctrin doch etwas Bedenkliches hat. Der wirkliche Verf. dürfte kaum ein anderer sein, als der englische Mönch Nikolaus von St. Alban, der in seinem Briefwechsel mit Petrus Cellensis sich eben so scharf gegen den hl. Bernard äußert und sogar meint: die Seele Mariens sei zweimal vom Schwerte durchbohrt worden, einmal unter dem Kreuze, und dann, als Bernard ihre Empfängniß angegriffen; deßhalb sei derselbe auch nach seinem Tode einem Ordensbruder mit einem Fleck auf der Brust erschienen!

[2] Das Dasein dieser phantastischen Meinung ist eines der deutlichsten Zeichen, daß die ernsteren TT. damals alle Ursache hatten, die Lehre, zu deren Gunsten dieselbe ersonnen war, nüchtern zu prüfen. Trotz ihrer evidenten inneren Unmöglichkeit und der schlagenden Widerlegung, die ihr zu Theil geworden, ist dieselbe später noch oft gedankenlos reproducirt worden. S. über diesen Punkt und die verwandte Frage: utrum caro Christi in patribus fuerit obnoxia peccato *Thom.* 3 p. q. 31 a. 6 sqq. und dazu *Suarez.*

der Bundeslade, indem man diese spezifisch als Typus des Leibes Mariens ansah und darauf hinwies, daß dieselbe, bevor noch die goldene Urne mit dem Manna hineingestellt worden, mit Gold überkleidet worden, resp. schon unverwesliches Holz gewesen sei.

1706 Hiernach war, als die großen Scholastiker des 13. Jahrh. sich der Frage bemächtigten, letztere nirgendwo dahin fixirt, ob Maria insofern unbefleckt empfangen sei, als ihre Heiligung der Zeit nach zugleich mit der Eingießung der Seele erfolgte. Sie wurde vielmehr überall so gestellt: ob die Heiligung Mariens schon vor der Eingießung der Seele in das Fleisch, also zuerst in der Form einer Heiligung des Fleisches (vor, in oder nach der Empfängniß resp. Organisation desselben) stattgefunden habe[1], wonach dann die Freiheit der Seele von der Erbsünde eine natürliche Folge der Heiligung des Fleisches, resp. in dieser schon im Voraus gegeben war, und mithin die Seele in sich selbst in keiner Weise, auch nicht dem debitum nach, die Erbsünde contrahirte — oder aber, ob die Heiligung erst nach der Eingießung der Seele eintrete in Form einer Erlösung derselben aus der Knechtschaft der Sünde, welcher die Seele eben durch die Vereinigung mit dem nicht zuvor geheiligten Fleische verfalle. Unbedingt und sehr energisch sprach man allgemein sich gegen die erstere Ansicht aus, also gegen jede *praesanctificatio carnis ante infusionem animae* und eine hierauf beruhende radicale *praeservatio animae* a contractione peccati ex carne — gegen erstere, weil das todte Fleisch für eigentliche Heiligung nicht empfänglich sei, gegen letztere, weil sie die Person Mariens gänzlich von der Allgemeinheit der Sünde und des Erlösungsbedürfnisses ausnehme; und man lehrte demgemäß nicht bloß, daß die conceptio schlechthin, d. h. die conc. carnis, in peccato gewesen sei, sondern auch, daß die Seele bei ihrer Eingießung in den unheiligen Leib von ihm inficirt, d. h. von der Sünde berührt und erfaßt oder in dieselbe verstrickt werde. Daß zwischen dem ante und post infusionem animae das *simul* in der Mitte liege, und durch die Annahme des *simul tempore* in Verbindung mit einem *post naturâ* die gegen das ante erhobenen Schwierigkeiten umgangen würden, blieb unbeachtet, weil ein solches simul von den Vertretern der unbefleckten Empfängniß gar nicht aufgestellt war. Allerdings hatten einige von diesen zuletzt auf Grund des Argumentes, daß der nicht geistig belebte Leib keiner eigentlichen Heiligung fähig sei, sich darauf zurückgezogen, daß die praeservatio der Seele vor der Contraktion der Sünde dann doch wenigstens durch eine im Augenblicke der Eingießung der Seele dieser selbst mitgegebene Gnade bewirkt werden müsse. Aber eben diese praeservatio per sanctificationem simultaneam war keineswegs so gedacht, daß der Eintritt der sanctificatio als natura posterior die Vereinigung der Seele mit dem Leibe und in Folge dessen das debitum peccati und das Bedürfniß der Erlösung voraussetzte. Vielmehr dachte man sich den Eintritt der sanctificatio als natura *prior* gegenüber der Eingießung der Seele in den Leib und mithin so, daß er nicht bloß dem effektiven Eintritt der Makel, sondern auch der unmittelbaren Nothwendigkeit, ihr zu verfallen, zuvorkomme. Mithin gab man der sanctificatio simultanea *animae* eine solche Fassung und Bedeutung, wodurch sie der praesanctificatio carnis ante animationem ganz ähnlich wurde. Diese Formulirung findet sich in dem letzten (später nachgetragenen) Theile des dem hl. Anselm zugeschriebenen Dekretes: dies, qua nostrae reparatricis anima digna creatur et sanctificatur et sanctissimo corpori infunditur. Nach *Bonav.* erklärte man die Sache anschaulich so: der Leib Mariens stelle die Bundeslade dar, die Seele Mariens aber sei die goldene Urne, welche das Manna als Symbol der Gnade enthielt; wie nun die Urne zuvor mit dem Manna erfüllt und dann erst in die Lade gestellt worden, so werde auch die Seele Mariens erst mit Gnade ausgestattet und dann in den Leib eingegossen. Eben bei *Bonav.* erscheint diese Gestalt der Frage am klarsten, wie er auch unter den älteren Scholastikern der Einzige ist, der nach der

[1] Interessant ist die Reihenfolge der Fragen bei den betr. TT. *Al. Hal.* 3 p. q. 9 m. 2: Utrum B. V. sanctificata fuerit ante conceptionem — in ipsa conceptione — post conceptionem ante infusionem animae — post infusionem animae in utero matris. *Alb. M.* in 3 d. 3: Utrum sanctificata fuerit B. Virgo ante uterum vel in utero — caro B. V. ante animationem vel post — B. V. post animationem adhuc in utero. *Bonav.* ibid.: Utrum sanctificata fuerit *caro* Virginis ante animationem — *anima* ante pecc. orig. contractionem — B. *Virgo* ante nativitatem. — *Thomas* ibid.: Utrum B. V. sanctificata fuerit, priusquam conceptio ejus finiretur — ante animationem post animationem in utero.

Frage über die Heiligung des Fleisches ante animationem noch eigens die weitere Frage aufstellt: utrum *anima* B. V. sanctificata fuerit ante peccati originalis contractionem. Hier faßt er nämlich solche Gegner in's Auge, welche keine der Beseelung vorausgehende Reinigung des Fleisches annähmen, sondern die Präservation der Seele durch eine unmittelbar ihr selbst verliehene Gnade so bewirkt werden ließen, daß die Befleckung des Fleisches wirkungslos bleibe und sich auf die Seele nicht übertragen könne. Zugleich zeigt sich hier, daß die in der „sanctificatio ante contractionem peccati“ enthaltene praeservatio a peccato damals beiderseits ausschließlich aufgefaßt wurde nach Analogie der Bewahrung vor aktuellen persönlichen Sünden als sustentatio animae in ipso casu (d. i. in periculo cadendi), ne rueret, wobei allerdings eine Befreiung aus der Gefahr eines drohenden Uebels, aber nicht eine Erlösung aus einer bereits eingetretenen Verstrickung in ein Uebel sich denken ließ.

Weil nun die TT. des 13. Jahrh. sämmtlich durchaus darauf bestehen zu müssen 1707
glaubten, daß die Erlösungsgnade in Maria eine nicht bloß als zukünftig drohende, sondern eine thatsächlich eingetretene Verstrickung in die Erbsünde voraussetze, zugleich aber die virtuelle und die effektive Verstrickung nicht unterschieden: so lief thatsächlich ihre Opposition gegen die sanctificatio *ante* animationem et contractionem peccati in anima und die Behauptung der sanctificatio *post* animationem et contractionem peccati in anima auf eine solche sanctificatio post animationem et contractionem peccati hinaus, welche der animatio nicht bloß ordine naturae, sondern auch tempore nachfolgte und nicht bloß eine virtuelle, sondern auch eine effektive contractio peccati einschloß. Demgemäß legte man sich auch den Anselmischen Satz von der höchsten Reinheit Mariens so zurecht, daß er schlechthin bloß für die Zeit der Empfängniß Christi, resp. für die ganze Zeit der selbständigen Existenz Mariens außer dem Mutterschooße nach ihrer Geburt, gelten, aber allerdings auch eine möglichst frühe Heiligung Mariens einschließen sollte. Letzteres Moment wurde dann schon bei *Alb. M.*, noch mehr aber bei Heinrich v. Gent und Aegidius von Colonna so betont, daß man eine Heiligung Mariens *statim post* primum instans lehrte. Weil aber jene TT. andererseits gegen die Heiligung in primo instanti direkt nur insofern opponirten, als dieselbe zum System der sanctificatio ante animationem et ante *omnem qualemcumque* contractionem peccati gehörte, und die Frage, ob die dem gegenüber behauptete sanctificatio *post* animationem ihren Prinzipien gemäß durchaus tempore, nicht bloß naturâ posterior sein müsse, nicht ernstlich in's Auge faßten: so kann man immerhin sagen, sie seien nicht prinzipielle Gegner der jetzt definirten Lehre gewesen; im Gegentheil würden sie kraft des Anselmischen Prinzips dafür gewesen sein, wenn die Frage in aller Klarheit und Präcision gestellt worden wäre. Eine etwas verschiedene und vielleicht klarere, aber im Wesentlichen auf dasselbe hinauskommende Fassung der von den TT. des 13. Jahrh. bekämpften praeservatio a peccato originali, gegen die selbst Skotus angeht, s. u., wo von seiner Fassung die Rede.

Was von den TT. des 13. Jahrh. im Allgemeinen, gilt insbesondere auch vom hl. 1708
Thomas, und es war ein großer Fehler, wenn man in den verwickelten Controversen über seine Meinung in der Sache und die Bedeutung derselben so wenig darauf Rücksicht genommen hat, daß er unmöglich mit seiner Meinung allein stehen konnte, und daß hier nicht bloß seine Autorität, sondern die der ganzen Theologie des 13. Jahrh. in Frage kommt. Wenn man diejenigen Stellen in's Auge faßt, in welchen er die Frage über die conc. B. V. und ihre erste Heiligung *ex professo* behandelt (zuerst in 3 dist. 3; dann quodl. 6 q. 5 a. 7 und zuletzt Comp. theol. c. 224 u. 3 p. q. 27) [1], und welche naturgemäß

---

[1] Eine Fälschung der ersten und der letzten Stelle durch Gegner der unbefleckten Empfängniß, die man hat behaupten wollen, ist nach dem ganzen Contexte derselben schlechthin undenkbar. Vom dritten Buch der Sentenzen existirt ja auch noch in der Vaticana das Originalmanuscript des Heiligen. Zwar hat hier ein falscher Eiferer die Hauptstelle ausgeschnitten; aber es ist noch genug übrig, um erkennen zu lassen, daß das Ausgeschnittene nichts Anderes als den gedruckten Text enthalten haben kann, insbesondere auch die nur an dieser Stelle bei *Thom.* vorkommende formelle und ausdrückliche Läugnung der Heiligung im Augenblicke der Eingießung in die Seele (nec etiam in ipso instanti infusionis, ut sc. per gratiam tunc infusam conservaretur, ne culpam originalem incurreret). Die Anstrengungen, die man nach Caj. a Porrecta in 3 p. q. 27 a. 2 gemacht hat, den Sinn dieser Stelle dahin zu fixiren, daß *Thom.* bei der

als die maßgebenden anzusehen sind: kann es keinem Zweifel unterliegen, daß er die sanctificatio animae in primo instanti nicht nur nicht positiv gelehrt, sondern stets bestritten hat. Nur kann und muß man bei ihm ebenso wie bei seinen Zeitgenossen sagen: er habe jene sanctificatio stets nur in der Form bestritten, wie sie damals aufgestellt war, und von Prinzipien aus, welche dieselbe nur in dieser Form ausschließen. Dieß gibt sogar Cajetan (zu 3 p. q. 27 a. 2), obgleich selbst Gegner der These, zu, und dabei hätten es füglich auch die Vertheidiger der These bewenden lassen können. Um die prinzipielle Stellung des hl. Thomas aufzuklären, nützt es aber gar nichts, daß man mit Joh. a S. Thoma, dem hierin Viele gefolgt sind, sich darauf beruft: an einer anderen Stelle (in 4 d. 43 q. 1 a. 4 ad 3), wo überhaupt die Angemessenheit und Möglichkeit der Empfängniß eines Menschen ohne Erbsünde besprochen wird, unterscheide er selbst das debitum peccati und das malum peccati und fordere dazu, damit eine Person in sich selbst (nicht bloß in den Eltern oder im Fleische) der Erlösung bedürfe, nur alternativ, daß sie entweder das debitum oder das malum peccati incurrire. Denn das debitum, von dem er hier redet, ist keineswegs das debitum *peccati* im Gegensatz zum peccat*um*; vielmehr betrachtet er hier die Sünde selbst unter dem doppelten Gesichtspunkte einer Schuld und eines Uebels, und unter beiden Gesichtspunkten erklärt er gleichmäßig, daß die Befreiung von der Erbsünde das Empfangen- und Geborenwerden (was er für gleichbedeutend nimmt = nativitas in utero) in derselben voraussetze, weil die Nachlassung einer Schuld oder (vel) die Befreiung von einem Uebel voraussetze, daß man die Schuld contrahirt habe und in das Uebel gefallen sei. Die Bedeutung dieser Stelle liegt nur darin, daß sie zeigt, wie Thomas die ursprüngliche Freiheit von der Erbsünde in keiner anderen Form sich dachte, als in der Form einer den Eltern oder dem Fleische verliehenen Gnade, durch welche in der empfangenen Person die Makel sammt der Nothwendigkeit, sie zu incurriren, aufgehoben werde. Aber eben dieß ist ein neuer Beweis, daß er in der empfangenen Person das debitum und die Makel nicht als zwei trennbare Momente auseinander hielt, d. h. die Trennbarkeit derselben nicht in Erwägung zog, weil die Anregung dazu fehlte; wenn er dieselbe in Erwägung gezogen hätte, so hätte er, wie Cajetan bemerkt, ein schlechter Logiker sein müssen, um dieselbe nicht gelten zu lassen und trotz derselben so zu argumentiren, wie er thut. — Gewiß kann man den hl. Thomas nicht einfach deßhalb als Gegner der unbefleckten Empfängniß im Sinne des Dogmas anführen, weil er so oft sagt: Maria in peccato originali *concepta*. Aber ebenso wenig kann man den Gegensatz sed non in peccato *nata* in seinem Sinne dahin erklären, daß er auf die nativitas *in* utero, welche mit der conceptio im Sinne des Dogma's zusammenfällt, gehe, weil es zu deutlich ist, daß der Heilige in unserer Frage unter nativitas und ebenso unter dem *ortus* Virginis die nativitas ex utero versteht (vgl. z. B. 3 p. q. 27 a. 2 ad 2). — Diejenigen Stellen, worin sich der Heilige positiv zu Gunsten des Dogma's äußeren soll, haben alle das Bedenken gegen sich, daß, wenn sie in diesem Sinne gemeint resp. echt wären, die Redeweise des Heiligen an den Stellen, wo er die Sache ex professo behandelt, unbegreiflich sein würde. Speziell muß die anscheinend günstigste, aber nur gelegentliche Aeußerung in 1 dist. 17 u. 44, wo die dem Anselmischen Prinzip entsprechende höchste Reinheit der Jungfrau als „immunitas ab omni peccato originali et actuali" bestimmt wird, erklärt werden nach den erwähnten klassischen Stellen, wo der Heilige über den Sinn jenes Prinzips in der Anwendung auf Maria sich in einer Weise äußert, daß ihm nur eine immunitas ab originali in nativitate ex utero entspricht. Drei andere in der Erklärung von Texten der heiligen Schrift vorkommende Stellen, worin der Heilige formell die contractio oder incursio peccati orig. ausschließen soll, haben die allerschwersten inneren und äußeren kritischen Bedenken gegen sich; nämlich die Texte in

---

hier von ihm bekämpften conservatio ab incursu peccati originalis zugleich eine conservatio a debito incurrendi gemeint habe (s. Morgott S. 93), würden besseren Erfolg gehabt und eine natürlichere Erklärung zu Tage gefördert haben, wenn man die Stelle mit der obigen Aeußerung von Bonav. verglichen hätte. — Wenn man ferner für die Fälschung des Art. der Summa sich auf das Zeugniß von Joh. Bromiard als eines Zeitgenossen des hl. Thomas beruft, so ist zu bemerken, daß Bromiard über 100 Jahre später lebte, während die unmittelbaren Schüler des Heiligen, wie Aegib. Col., nur den gegenwärtigen Text kannten.

der expl. Salut. Angel. (s. *Hurter* opusc. PP. opusc. 34 p. 327), in ep. ad Gal. cap. 3 lect. 6 und in ep. ad Rom. cap. 5 lect. 3. Man sollte daher damit zufrieden sein, daß der hl. Thomas gerade an den Stellen, wo er thatsächlich die These läugnet oder wenn man will ignorirt, das Prinzip, worauf dieselbe beruht und worin sie implicite eingeschlossen ist, immer noch hinreichend festhält und folglich dieselbe virtuell behauptet. Wenn er nämlich auch die maxima puritas sub *Deo* auf die maxima puritas sub *Christo* einschränkt: dann bedarf es gegenüber der Forderung der höchstmöglichen Reinheit unter Christus nur des Nachweises der Möglichkeit der unbefleckten Empfängniß Mariens unbeschadet des Vorzugs Christi, um auch die Wirklichkeit zu erschließen.

Eine entscheidende Wendung nahm die Controverse durch Skotus (in 1709
3 dist. 3 in beiden Commentaren) insofern, als er nachwies: die für die alleinige Möglichkeit und Decenz der sanctificatio post animationem angeführten Gründe forderten bloß eine posterioritas naturae, nicht temporis. Demnach sei eine wahre Erlösung in Form der Präservation vor der Makel denkbar; und weil gerade dieß die vollkommenste Erlösung sei, so fordere gerade die Ehre des Erlösers als solchen, daß er seine Mutter eben in dieser Form erlöse; denn wenn nicht hier, würde er überhaupt nirgendwo sich als vollkommensten Erlöser zeigen. In dieser konkreten Form hat der schon vorher von Anselm. vulg. aufgestellte Schluß: Potuit, decuit, ergo fecit, durch Skotus eine besondere Bedeutung erlangt — nicht als ob Skotus, wie man vielfach meint, darin eine schlechthin peremptorische positive Demonstration erblickt hätte, vielmehr ist gerade Skotus, im Gegensatz zu den früheren und späteren Vertheidigern sehr maßvoll in der Behauptung seiner These, die er nur als probabilis geltend gemacht wissen will — sondern weil dadurch die theologischen Schwierigkeiten, welche man der These entgegenstellte, im Prinzip gelöst, und gerade aus der Hauptschwierigkeit ein Argument zu Gunsten der These gebildet wurde. Nachdrücklicher und eingehender wurde unmittelbar nach Skotus die These durchgeführt von seinen Ordensgenossen *Petrus Aureolus* (in 3 d. 3 und in einem eigenen opusc.), *Francisc. de Mayronis* (in 3 d. 4) und dem englischen Carmeliten *Joh. Baconthorp* (in 4 d. 2 und Quodl. l. 3 q. 13), von letzterem im Anschluß an das opusc. des Anselm. vulg. Während die Franziskaner, obgleich auch ihre alten TT. dasselbe gelehrt wie der hl. Thomas, sich bald allgemein für die These aussprachen: traten die Dominikaner vorherrschend dagegen auf, zum Theil mit großer Heftigkeit, indem sie unter Berufung auf den hl. Thomas dieselbe als häretisch oder doch als error in fide erklärten; die desfallsigen Sätze des Joh. a Montesono (1373) wurden jedoch von der Pariser Universität strenge censurirt. Dieselbe Universität, welche früher das Fest der Empfängniß zum Falle gebracht, wurde hernach auf dem Concil von Basel die eifrigste Verfechterin der dogmatischen Definition des Festgegenstandes und war auch die erste, welche alle ihre Mitglieder auf die Vertheidigung desselben verpflichtete. Obgleich aber ein größerer Theil der Dominikaner die Opposition noch Jahrhunderte lang fortsetzte, so kann man doch nicht sagen, daß der Orden als solcher dieselbe vertreten habe.

Es wird vielfach angenommen, daß die Franziskaner schon im Jahre 1263 durch die 1710
unter dem Generalate des hl. Bonaventura erfolgte Einführung des Festes „der Empfängniß Mariens" sich zur „unbefleckten Empfängniß" bekannt hätten. Nach der Art und Weise aber, wie der hl. Bonaventura, in jüngeren Jahren wenigstens, den Festgegenstand

erklärte, ist dieser Schluß nicht nothwendig; daß der Heilige seine Ansicht über die Sache selbst geändert habe, ist auch noch nicht erwiesen, da die Echtheit der Predigten, worauf man sich beruft, nicht unzweifelhaft feststeht. (Daß man in der deutschen Uebersetzung des Speculum B. V. ohne alle Bemerkung die jetzt definirte Lehre als Bestandtheil des Textes eingeschoben, ist noch weniger zu billigen, als die starke Betonung der Echtheit des Buches selbst.)

1711 Die Argumentation von Skotus war gerade deßhalb um so stringenter und schärfer, als er in der Frage seine Theorie über die Prädestination Christi ante peccatum praevisum ganz bei Seite ließ, darum auch gar nicht an dem debitum proximum rüttelte, sondern vielmehr dasselbe in der stärksten Form behauptete und überhaupt soweit als möglich auf dem Standpunkte der übrigen TT. des 13. Jahrh. verharrte. Denn Skotus lehrte nicht bloß: Maria habe wie alle anderen Adamskinder die „justitia originalis" in Adam erhalten und in Adam verloren. Er lehrte überdieß: Maria habe die im Prinzip verlorene justitia originalis in ihrer Empfängniß auch nicht durch besondere Gnade Gottes erhalten, und sie sei mithin ebenso wie alle übrigen Adamskinder keineswegs *cum* oder *in* justitia *originali* (diese im Sinne der justitia „integritatis naturae" im Gegensatz zur justitia gratuita personae verstanden vgl. B. IV., bes. n. 337 u. 367) empfangen oder im Mutterleibe geboren worden. Demgemäß läugnete er consequent eine solche Präservation vor dem *peccatum* originale, welche durch ursprüngliche Verleihung der justitia originalis und mithin durch die Präservation von der *carentia justitiae originalis* bewirkt worden. Auf diesen Ausdruck läßt sich aber auch die ganze prinzipielle Opposition der übrigen TT. des 13. Jahrh. gegen die Präservation Mariens vor der Erbsünde zurückführen, und oberflächlich betrachtet gibt Skotus selbst damit die effektive Contraction des peccatum originale zu. In Wirklichkeit verhält sich aber diese carentia just. originalis nur wie ein *debitum* proximum contrahendi peccatum, welches in seiner Wirksamkeit suspendirt werden kann. Die wirklich vorhandene Präservation von der Contraction des *peccatum* originale reducirte er vielmehr darauf, daß vermittelst gleichzeitiger Verleihung der heiligmachenden Gnade der Mangel der justitia *originalis* durch den Besitz der justitia *gratuita* ausgeglichen werde und mithin für Maria nicht mehr eine carentia justitiae *debitae,* also auch nicht eine injustitia oder ein peccatum formale constituire. In 3 d. 3 q. 1 n. 14: Ad omnes auctoritates in contrariam partem respondetur: quod quilibet filius Adae naturaliter est *debitor* justitiae originalis et ex demerito Adae *caret* ea, et ideo omnis talis *habet, unde contrahat* peccatum originale. Sed si alicui in primo instanti creationis animae detur gratia [gratum faciens], ille, *licet careat justitia originali, nunquam tamen est debitor ejus* [adeoque *non caret justitia debita,* quo constituitur peccatum], quia merito alterius praevenientis peccatum datur sibi gratia, quae aequivalet illi justitiae, quantum ad acceptationem divinam, imo excedit. Ergo quantum est ex se, quilibet haberet peccatum originale, nisi alius praeveniret merendo [sibi gratiam in primo instanti conferendam]. Et ita exponendae sunt auctoritates, quod omnes naturaliter propagati ab Adam sunt peccatores, hoc est: ex modo, quo habent naturam ab Adam, habent unde carent justitia debita, nisi eis aliunde conferatur; sed sicut posset [alius] post primum instans conferre ei gratiam, ita posset et in primo instanti. Auch nach Skotus haben noch lange Zeit die Vertheidiger der unbefleckten Empfängniß sich meist daran gehalten, daß die Bewahrung Mariens vor der Erbsünde nicht durch Verleihung der „justitia originalis" vermittelt worden sei. Später hat man in dieser Beziehung freier gesprochen, wie die Griechen es immer gethan; und soweit es auf den materiellen Inhalt der justitia originalis ankommt, muß man sogar sagen, daß dieselbe in sich selbst und nicht in aequivalenti in Maria hergestellt sei.

1712 Nur das muß nach der Natur der Sache und im Sinne der TT. des 13. Jahrh. unbedingt festgehalten werden, daß die justitia originalis als justitia integritatis naturae in Maria nicht auch *formaliter originalis* gewesen sei — in dem Sinne, wie sie bei den ersten Menschen und bei Christus originalis ist und ohne die Sünde in den Nachkommen Adams originalis gewesen sein würde, d. h. als vermittelt durch Ursprung der Natur als solcher, also durch diejenige Aktion, durch welche die *caro animanda* gestaltet wird, inwiefern nämlich diese Aktion in sich selbst schon direkt auf die Herstellung der Natur in der Gestalt der natura integra abzielt, und mithin der hiezu nöthige übernatürliche göttliche Einfluß mit ihr ähnlich verbunden ist, wie die Mitwirkung

Gottes zur Belebung des Fleisches. In diesem Punkte steht, wenigstens dem Wortlaute nach, die altscholastische Auffassung der Empfängniß Mariens diametral der griechischen gegenüber (oben n. 1700). Freilich läßt die letztere immerhin eine Erklärung zu, wodurch sie nicht bloß mit dem Dogma von der Allgemeinheit der Sünde, sondern auch mit jener altscholastischen Auffassung ausgeglichen werden kann. Aber harmonischer und schärfer erscheint die These doch in der aus den altscholastischen Controversen hervorgegangenen Gestalt, inwiefern das Privileg Mariens hier unmittelbar und formell auf eine gratificatio und justificatio *personalis* resp. *personaliter originalis* zurückgeführt wird, welche, wie sie in der persönlichen Würde Mariens gründet, so auch der Person als solcher, wie sie als spiritus animans carnem aus dem Munde des Schöpfers hervorgeht, zugetheilt wird und zugleich nur die vollkommenste Form derjenigen gratificatio und justificatio ist, durch welche die übrigen Kinder Adams vermittelst persönlicher Gemeinschaft mit Christus von der Natursünde befreit werden.

Die skotistische Auffassung bedurfte allerdings selbst noch einer weiteren Klärung und 1713
Durchbildung; wenn aber früher und später die Vertreter der These stets dieselbe Ruhe und Umsicht bewahrt hätten wie Skotus, würde die gute Sache leichter zum Siege gelangt sein. Auf dem Concil von Basel haben die beiderseitigen Hauptreferenten (beide Spanier), Johannes de Segovia und Johannes Turrecremata, in ihren umfangreichen Arbeiten jeder in seiner Weise sehr Bedeutendes geleistet. Wohl unter dem Eindrucke der Arbeit von Turrecremata hat der hl. Antonin, als der einzige Heilige nach Skotus, noch die These bestritten. Ungebührlich heftige Gegner fand die These in der zweiten Hälfte des 15. und der ersten Hälfte des 16. Jahrh. an den Dominikanern Bandelli und Spina, welche die ernste Arbeit Turrecremata's zu Brandschriften verarbeiteten; viel maßvoller traten auf Cajetan (opusc. de conc. B. V. ad Leonem X.) vor, und noch maßvoller Barth. Medina (in 3 p. q. 27) nach dem Concil von Trient. Dagegen fand auch wieder die These im Gegensatze zu Cajetan ihren begeistertsten und gewandtesten, ja sie bis in's äußerste Extrem überspannenden Vertreter ebenfalls an einem Dominikaner, nämlich an Ambrosius Catarinus, der ein großes Werk zu ihren Gunsten schrieb. Ueber die Stellung des Ordens überhaupt s. *Rouard de Card*, l'ordre des frères-prêcheurs et l'immac. Conc. Brux. 1864.

IV. Die Einwendungen gegen die These, welche ursprünglich nur in 1714
dem dogmatischen Prinzip der Allgemeinheit der Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit bestanden — nur nebenbei wurde auch auf die Theilnahme Mariens an den Sündenstrafen, besser gesagt an einigen Pönalitäten, bes. den körperlichen Leiden und dem Tode recurrirt — wurden in der späteren Opposition durch den Hinweis auf eine Menge von Väterstellen vermehrt und verstärkt (s. bes. von Turrecremata, dann von Bandelli und Spina). Indeß die meisten dieser Stellen sind nur Variationen des Dogmas von der Allgemeinheit der Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit; da dieselben nur das wiederholen, was Augustinus in dieser Beziehung gelehrt, so hat auch Augustinus für sich und zugleich für seine Nachfolger in der von ihm hinsichtlich der mater Domini statuirten exceptio gegen die Beweiskraft jener Stellen präscribirt, soweit dieselben bloß eine allgemeine Regel für alle Menschen aufstellen, ohne Maria ausdrücklich einzubegreifen. Eine eigentliche Schwierigkeit liegt nur in denjenigen Stellen, welche die allgemeine Regel so formuliren, daß sie ausdrücklich Christum allein von derselben ausnehmen, oder welche speziell bezüglich Mariens Ausdrücke enthalten, wodurch dieselbe unter die allgemeine Regel subsumirt zu werden scheint. Indeß sprechen auch diese Stellen ihrer wahren Tendenz nach nicht mehr aus, als daß Maria an sich, ihrem menschlichen Ursprung und ihrer menschlichen Natur nach, der Erbsünde ausgesetzt und unterworfen war.

1715 S. die betr. Stellen besonders bei *Petav.* de inc. l. 14 c. 2 und *Perrone* de imm. conc. p. 1 c. 6. In der That, die Stellen, welche Christus allein ausnehmen, gründen diese Ausnahme darauf, daß Christus nicht in natürlicher Weise ex voluntate viri et carnis, sondern vom heiligen Geiste empfangen und aus Gott gezeugt sei. Sie haben daher eine solche Ausnahme vor Augen, welche von Seiten des Ursprunges und des Wesens der betr. Person schlechthin und von Grund aus jede Nothwendigkeit und jede Möglichkeit der Befleckung mit der Sünde ausschließt. — Die Stellen aber, welche Maria positiv und speziell unter die allgemeine Regel subsumiren, thun dieß alle oder doch fast alle dadurch, daß sie die *caro* Mariae als *caro peccati* bezeichnen und von einer früher oder später erfolgten Reinigung dieser caro peccati reden. Aber abgesehen davon, daß zuweilen auch die caro Christi zwar nicht, wie sie in ihm selbst ist, sondern wie sie essentiell oder virtuell in Maria und seinen Vorfahren war, als caro peccati bezeichnet wird, welche zugleich mit der Aufnahme in Christus gereinigt worden sei: besagen die betr. Ausdrücke bei Maria nur soviel, daß sie selbst ihrem Fleische d. h. ihrer fleischlichen Natur nach, und dieses Fleisch seinem fleischlichen Ursprunge nach der Sünde unterworfen war, und daß dasselbe folglich, um von der Sünde frei zu sein, einer läuternden Einwirkung bedurfte, wodurch die Verwirklichung der in seinem Ursprunge virtuell enthaltenen Unreinheit verhindert wurde. Ja eben der Umstand, daß die betr. Stellen nicht Maria selbst eine Sünderin nennen und auch nicht von einer Reinigung ihrer Person reden, sondern im Gegentheil spezifisch auf ihre „caro" Bezug nehmen, gibt zu verstehen, daß Maria in Bezug auf die Gemeinschaft der Sünde nicht schlechthin mit den übrigen Menschen auf eine Linie gestellt werden solle. Immerhin mögen einzelne ältere Kirchenschriftsteller, ähnlich wie die TT. des 13. Jahrh., die caro peccati in Maria so betonen, daß sie dabei auch eine wirklich eingetretene Befleckung der Person anzudeuten scheinen. Aber dafür reden sie zum Theil auch wieder von einer erst später, bei der Empfängniß Christi eingetretenen Reinigung von der Sünde, womit offenbar nicht eine Reinigung von der Erbsünde als Schuld, sondern bloß die Reinigung von gewissen Folgen oder materiellen Bestandtheilen der Erbsünde gemeint ist. Uebrigens kennen selbst die griech. VV. noch eine spätere Reinigung Mariens, nämlich in dem Sinne, wie auch von einer Reinigung der Engel durch höhere Verklärung gesprochen wird, also im Sinne einer Läuterung der Seele, wodurch dieselbe einer innigeren Vereinigung mit Gott fähig und der Lauterkeit und Einfachheit Gottes ähnlicher gemacht wird.

§ 280. Die durch die erste und zweite Heiligung Mariens bewirkte stete und allseitige Freiheit von der Sünde (Sündelosigkeit und Unsündlichkeit) oder die höchste Reinheit und Festigkeit ihrer Heiligkeit und höchste Vollkommenheit ihrer Gerechtigkeit.

Literatur. *Petr. Cell.* resp. Nicol. S. Alb. ep. 171—173; *Alex. Hal.* 3 p. q. 9 m. 3; zu *Lomb.* l. 3 d. 3 *Bonav., Aegid.; Alb. M.* Mariale q. 133—139; *Thom.* in 3 d. 3; comp. theol. c. 224; 3 p. q. 27 a. 3 ff.; dazu *Medina, Suarez, Vasquez; B. Petr. Canis.* de Deipara l. 4; *Passaglia* de imm. conc. sect. 6 c. 2 u. c. 6 a. 3; Morgott IV. 1. a.

1716 I. Uebersicht der Lehre. Dieselben Gründe, welche in Maria eine so frühe Heiligung fordern, daß sie in ihrem Ursprunge von der Erbsünde freiblieb, fordern auch eine solche Vollkommenheit ihrer Heiligung, daß sie dadurch die Sünde überhaupt omni ex parte besiegen konnte und sollte. Sie fordern daher zunächst dieselbe Freiheit von allem, was irgendwie Sünde heißt, welche die ersten Menschen vor der Ursünde gehabt hatten; zugleich aber auch, im Unterschied von den ersten Menschen, eine ähnliche Sicherstellung oder Befestigung gegen alle Sünde, wie sie „dem neuen Menschen" Christus eigen ist. Diese Vollkommenheit der Heiligung Mariens, deren Wirkung im Sinne des hl. Augustinus, wie bei Adam und Christus, „perfectio justitiae"

genannt werden kann (s. B. III. n. 1057), ist zwar schon in der ersten Heiligung gegeben, welche in ihrer eigenen Empfängniß stattfand; dieselbe wurde aber jedenfalls in irgendwelcher Weise vollendet in der Empfängniß Christi, weil in dieser überhaupt, wie die Verbindung, so auch die Gemeinschaft und Aehnlichkeit Mariens mit Christus ihre Vollendung erhielt.

Die gänzliche Freiheit von allem, was Sünde heißt, umfaßt einerseits 1717
die unfreiwilligen natürlichen Regungen der unordentlichen Begierlichkeit (des fomes peccati) als materielle Sünden oder Neigungen zur Sünde, resp. als „Sünden der Natur", andererseits die ganz oder halb freiwilligen Akte des Willens, welche formelle, eigentliche und persönliche Sünden sind. In ersterer Hinsicht ist jene Freiheit unmittelbar und formell gegeben in der durch die erste Heiligung Mariens bewirkten vollkommenen Bewahrung vor der Erbsünde, inwiefern die Heiligungsgnade hier dieselbe Kraft hatte, wie die durch die Erbsünde verlorene Gnade des Urstandes; es ist jedoch nicht ausgeschlossen, vielmehr sehr wahrscheinlich, daß auch diese Freiheit in Maria, wenigstens nach ihrer zweiten Heiligung, vollkommener war als im Urstande, indem sie eine speziellere Aehnlichkeit mit dem analogen Privilegium Christi erlangte. In der zweiten Hinsicht wird die Freiheit von der Sünde zwar auch zum Theil schon durch die erste Heiligung Mariens insofern bewirkt, als diese der Gnade des Urstandes äquivalent war, also jede Neigung zur Sünde ausschloß und darum die nächste und vollendete Macht der Vermeidung aller und jeder auch der kleinsten Sünden einschloß. Aber in der Hauptsache, d. h. in der Sicherung des steten Gebrauches dieser Macht, wodurch eben die effektive Vermeidung aller Sünden unfehlbar bewirkt wird, ist dieses Privileg ein spezifisches Attribut der Gnade der neuen himmlischen Eva als der Braut des himmlischen Adam, welche mit diesem das Prinzip der unwandelbaren Wiederherstellung und festen Begründung der durch die Stammeltern verlorenen Heiligkeit sein sollte. Demgemäß wird es denn auch als spezifische Wirkung der zweiten Heiligung Mariens angesehen, während es mit der ersten Heiligung nur insofern verknüpft war, als dieselbe zu der zweiten in Beziehung stand und mit dem der Braut Christi gebührenden Schutze ihres Bräutigams verbunden war. — Nach beiden Richtungen hin wird die Freiheit Mariens von der Sünde anschaulich dargestellt durch die sich wechselseitig ergänzenden biblischen Bilder der aus unverweslichem Holze gebildeten und von innen und außen mit reinstem Golde bekleideten und von der Herrlichkeit Gottes überschatteten Bundeslade und des himmlischen, mit der Sonne bekleideten Weibes, so zwar, daß das erstere Bild vorzüglich die erste Seite, das zweite Bild aber die zweite Seite der Reinheit Mariens darstellt.

Bezüglich beider Privilegien stellen wir zunächst das absolut sichere thatsächliche Moment fest, um daran die nähere Bestimmung der Natur und des Prinzips der betr. Thatsachen zu knüpfen.

II. Zunächst ist es, wenn nicht de fide, so doch auf Grund der wenig- 1718
stens seit dem 5. Jahrhundert fast absoluten Einstimmigkeit der VV. und TT. und des innigen Zusammenhanges dieser Lehre mit der Tradition und der Definition der unbefleckten Empfängniß fidei proximum, daß Maria wenigstens thatsächlich niemals eine aktuelle Regung der unordent-

lichen Begierlichkeit empfunden hat. Es gehört dieß vor Allem wesentlich zu der offenbarten Gemeinschaft Mariens mit Christus in der unbesiegbaren und siegreichen Feindschaft gegenüber dem Teufel und seinen Werken, oder zur gratia ad vincendum omni ex parte peccatum, welche nicht nur bewirken mußte, daß „die Sünde" in ihr nicht herrschte, sondern auch, daß sie in ihr überhaupt nicht wohnte und „wirkte"; ferner zu jener allseitigen und höchsten jungfräulichen Reinheit, welche die Tradition Maria zuschreibt, zu jener Fülle von Gnade und Gerechtigkeit, durch welche Maria nach der traditionellen Idee nicht bloß vor allen gefallenen Menschen, sondern auch vor der noch nicht gefallenen ersten Eva ausgezeichnet und als Braut des himmlischen Adam diesem ähnlich ist; endlich zu jenem himmlischen und geistlichen Charakter des ganzen Wesens und Lebens Mariens, in Bezug auf welchen die VV. sie den Engeln gleichstellen und über dieselben erheben. Insbesondere folgt es einerseits aus der Freiheit Mariens von allen, auch den kleinsten persönlichen Sünden, welche ohne dieses Privilegium nicht naturgemäß bestehen könnte, andererseits aus der Freiheit von der Erbsünde, und zwar in doppelter Weise: einmal weil stets das Vorhandensein der Regungen der Begierlichkeit als Zeichen der contrahirten Erbsünde, resp. in den Gerechtfertigten als Ueberbleibsel derselben galt (s. *Pass.* l. c. n. 1549); sodann weil die Präservation von aller Makel der Erbsünde naturgemäß mit Rücksicht auf die dafür sprechenden äußeren und inneren Gründe, insbesondere mit Rücksicht auf den übernatürlichen Personalcharakter Mariens, die Präservation von allem einschließt, was irgendwie zur Erscheinung und zur Constitution der Erbsünde gehört.

1719 Der Consens der TT. ist in diesem Punkte seit der Scholastik auch bei denjenigen einstimmig, welche nicht die unbefleckte Empfängniß lehren. Zwar hatte kurz vorher (um 1275) *Petr. Cell.* in seinem interessanten Briefwechsel mit *Nicol. S. Alb.* anfangs ep. 171 behauptet, daß der „sensus peccati" bei Maria vor der Empfängniß Christi nicht ausgeschlossen gewesen sei, sondern zur Verdienstlichkeit ihres Kampfes mit der Sünde gehört habe. Indeß auf die eingehende und scharfe Kritik dieser Aeußerung durch seinen Freund (ep. 172) erklärte er sich (ep. 173) dahin, er verstehe den sensus peccati bei Maria wie bei Christus: Sensit equidem non ad laesionem, sed ad probationem; sensit non succumbendo, sed superando; sensit *extrinsecus,* non *intrinsecus;* sensit hoste suggestionem jaciendo, *non carne delectando* vel spiritu consentiendo; sensit propulsando, non excipiendo vel admittendo. In der That hatte er schon im ersten Briefe gesagt: Concedo et credo siquidem, quod *saeva libidinis incentiva* Deo praeoperante *nunquam senserit* vel ad modicum; freilich hatte er aber auch beigefügt: *cetera* vero *impedimenta humanae fragilitatis,* quae naturali origine sive scaturigine de natura procedunt, ante divinam conceptionem sentire potuit, sed nullatenus consensit[1]. Et praeveniente siquidem gratia et in Virgine sua praeludia habente fomes peccati anhelando extremum spiritum trahebat; solum sepulchrum ei supererat, donec veniens Spiritus S. defunctum perpetuae sepulturae mandavit et serpentem antiquum suo gladio jugulavit. Unde Hieronymus (die ep. Cogitis me cap. 7 ist gemeint): „Etsi caeterae virgines sequuntur eam usque ad conceptum partus; deinceps totum divinum est, quod operatur in ea. Ante hoc ipsum sane uterus Virginis quam-

---

[1] Hiemit scheint Petrus die später von den TT. des 13. Jahrh. kritisirte Meinung anzudeuten, daß Maria den fomes peccati zwar nicht gehabt, inwiefern er zum Bösen treibt, sondern inwiefern er zum Guten hinderlich ist; indeß erklärte er sich später dahin, daß er dieß in ähnlichem Sinne verstehe, wie der Apostel bei Christus die tentatio per omnia absque peccato. Für seine im Wesen richtige Auffassung spricht auch das sofort Folgende.

vis mundus, quamvis impollutus et *alienus a contagione peccati*, quamvis sanctus, tamen *adhuc vilitate humanitatis* induitur, ut ita dicam, ac si *lana candidissima mirique coloris dealbata* [d. h. wie eine durch Bleiche weiß gewordene Wolle]. Ad quam sane quum accessit Spiritus S., quasi ipsa eademque lana cum inficitur sanguine conchylii vel muricis vertitur in purpuram, versa est et ipsa sine coitu in matrem, ut non sit jam admodum, quod fuerat, sed [sit] *purpura veracissima ad indumentum* et gloriam Summi Regis aptissime dedicata, ut nullo deinceps ea uti usu femineo licuerit nisi Deo." *Post* conceptum itaque suum meruit *crystallinam soliditatem*, quae *ante* gratiae plenitudinem non exuerat *teneritudinem*, sed puram, sed sanctam, sed immaculatam, quae consensu vinci nullatenus potuit et, si *aliquatenus* admota tentatione percelli potuit, non ad laesionem, sed ad probationem, non ad mortificationem conscientiae, sed ad confirmationem gratiae et ostensionem constantiae. — Die immerhin unklare Aeußerung des Lombarden (III. 3), daß Maria durch den heiligen Geist bei der Empfängniß Christi von allen Sünden gereinigt worden sei, war eines der Hauptobjekte der scharfen Kritik des Walter von St. Victor. — In den eben citirten Worten der ep. Cogitis me ist die ältere lateinische Tradition zusammengefaßt; desgl. von *Petr. Dam.* (serm. 40 in ass. Virg.) in den Worten: Caro Virginis ex Adam assumpta maculas Adae non admisit, sed singularis continentiae puritas in candorem lucis aeternae conversa est. Für die griechische Tradition s. *Joh. Dam.* or. 2 in Deip. dorm.: Hodie Virgo immaculata, quae nihil terrenarum affectionum admisit, sed coelestibus enutrita cogitationibus, non in terram reversa est, sed, cum vere coelum esset animatum, in coelestibus tabernaculis est collocatum.

Gegen den theologischen Grund dieses Privilegiums hat man eingewandt, 1720
daß die Freiheit von der Begierlichkeit nicht wesentlich zur Heiligkeit gehöre, da ja der höchste Grad der Heiligkeit der Seele, wie beim hl. Paulus, mit der lex membrorum zusammenbestehen könne. Aber immerhin gehört jene Freiheit zur idealen perfectio justitiae, resp. der Heiligung des ganzen Lebens des Menschen (s. B. III. n. 1075), und in Maria forderte eben ihre einzige Würde und ihre Stellung als ideales Vorbild der Wirkungen der Erlösungsgnade nicht nur eine höchste Reinheit der Gesinnung, sondern auch ihres ganzen Lebens. — Gegen die Lehre selbst aber hat man eingewandt, daß mit der Begierlichkeit für Maria auch die Gelegenheit der im Kampfe mit derselben zu bethätigenden geistigen Anstrengung und des dadurch zu gewinnenden Verdienstes wegfalle. Indeß braucht man, wie Thom. 3 p. q. 27 a. 2 bemerkt, bei Maria nicht jede Gelegenheit des Verdienstes anzunehmen, zumal sie eben ganz besondere Anlässe und Gelegenheiten zur Uebung der höchsten Entsagung und Selbstverläugnung darin hatte, daß sie ihren göttlichen Sohn zum Opfer bringen und alle seine Leiden mitleiden sollte. Und was speziell den Kampf mit der Sünde angeht: so konnte und sollte sie diesen besonders gerade nach derjenigen Seite hin führen, nach welcher hin derselbe direkt mit der Sünde der Engel und der ersten Menschen zusammentraf, nämlich in der Bekämpfung der objektiven Versuchung zum Stolze durch die tiefste Demuth, welche bei ihr gegenüber der Gnade der göttlichen Mutterschaft ebenso den höchsten Grad der Anerkennung des eigenen Nichts erreichte, wie bei Christus gegenüber der Gottheit seiner Person den höchsten Grad der Selbsterniedrigung. Ueberhaupt ist unter dem Gesichtspunkte der persönlichen, sittlichen und verdienstlichen Leistung bei Maria mehr die Demuth und der Gehorsam, als die Beherrschung irdischer und sinnlicher Leidenschaften, und insbesondere die Bewahrung der Jungfräulichkeit, zu betonen.

Ueber die Art und Weise, wie in Maria die stete Freiheit von 1721
den Regungen der Begierlichkeit bewirkt oder das Prinzip derselben, der fomes, unwirksam gemacht, gehemmt oder unterdrückt wurde, sind die Ansichten der TT. verschieden. Alle sind darin einig, daß die Hemmung und Unterdrückung des fomes nach der Empfängniß Christi geschah durch eine göttliche Einwirkung, die man als Auslöschung des Zunders (extinctio fomitis) bezeichnen könne und müsse. Bezüglich der Zeit vor der Empfängniß Christi aber lehrt ein Theil der TT. (bes. diejenigen, welche nicht

die unbefleckte Empfängniß aufstellten, also fast sämmtliche TT. des 13. Jahrhunderts, namentlich *Thom.* und *Bonav.*) eine bloße Bindung oder Einschläferung (ligatio v. consopitio) der Begierlichkeit, während die anderen von Anfang an eine Auslöschung des Zunders behaupten, die nach der Empfängniß Christi nur noch mehr oder weniger vervollkommnet sei. Im Grunde aber behaupten die letzteren meist unter dem Namen der ursprünglichen Auslöschung nicht mehr, als die ersteren unter dem Namen der Bindung, während erstere unter der später eingetretenen Auslöschung zum Theil mehr verstehen, als die letzteren unter der Vollendung der bereits vorhandenen Auslöschung.

1722 In dieser Frage muß allen einschlägigen Prinzipien zufolge jedenfalls als feststehend angenommen werden, daß vom Augenblick der Empfängniß Mariens an die Freiheit von der Begierlichkeit mindestens in der Form begründet und gestaltet war, wie sie im Urstande bestanden hatte als ein Element der incorruptio, integritas, justitia und innocentia originalis (s. B. III. n. 1054 ff.); und wenn und insoweit sie hier als extinctio oder vielmehr als gänzliches Nichtvorhandensein des fomes bezeichnet werden kann und soll, muß dieß auch bei Maria geschehen. Demgemäß muß jene Freiheit auch bei Maria nicht bloß auf einen göttlichen Schutz, sondern auf eine dauernde innere Gnadengabe zurückgeführt werden, und zwar — im Sinne der vom hl. Thomas und der ganzen gleichzeitigen Lehre der Scholastik gegebenen Erklärung von der absentia fomitis im Urstande — auf eine solche Gnadengabe, durch welche die ganze Natur innerlich verklärt und geläutert, und folglich das Fleisch dem Geiste so untergeordnet und von ihm durchherrscht war, daß es nicht nur nicht in unordentlicher Weise gegen die Vernunft, sondern auch überhaupt nicht ohne vorgängige Zustimmung des vernünftigen Willens sich regen konnte. Mit dieser Lehre steht allerdings der hl. Thomas insofern in Widerspruch, als er ausdrücklich die Unterdrückung des fomes, wie sie durch die erste persönliche Heiligung Mariens stattfand, derjenigen, die in der justitia originalis bestanden hatte, entgegengestellt und daraufhin behauptet, der fomes sei in Maria bloß ligatus, nicht exstinctus gewesen. Da er indeß die ligatio fomitis in Maria im Wesentlichen ebenso erklärt, wie viele spätere TT. die absentia fomitis im Urstande, nämlich als durch eine solche Gnade bewirkt, welche den unordentlichen Regungen der Begierlichkeit zugleich durch innere übernatürliche Ausstattung und äußeren Schutz Gottes vorbeuge: so lehrt er mit seiner ligatio immerhin noch so viel, wie diese anderen TT., namentlich Suarez, mit einer extinctio, welche der ursprünglichen absentia fomitis im Urstande gleichkommen solle. Die Namen extinctio und ligatio haben hier überhaupt so wenig einen fest bestimmten Sinn, daß man (s. B. III. n. 1039) selbst die im Sinne des hl. Thomas verstandene absentia fomitis im Urstande insofern auf eine bloße Bindung oder Einschläferung der Begierlichkeit zurückführen kann, als hier nicht, wie im Stande der Glorie, die innere Möglichkeit des Auflebens der Begierlichkeit in Hinsicht auf die Verlierbarkeit der sie unterdrückenden Gnade ausgeschlossen ist. Wofern man daher im Gegensatz zum Stande der Glorie auch die absentia fomitis im Urstande ligatio nennen will: kann man ebenfalls hinsichtlich der ersten

Heiligung Mariens von einer bloßen ligatio fomitis reden. Immerhin ist es jedoch bei Maria mit Rücksicht auf die Unverlierbarkeit der Gnade, wodurch die Unterdrückung der Begierlichkeit bedingt wird, unter allen Umständen besser zu sagen, die letztere sei in ihr ausgelöscht oder ertödtet.

Dieß vorausgesetzt, kann man gleichwohl für die Zeit nach der 1723
Empfängniß Christi mit allen TT. noch eine Vervollkommnung der ursprünglichen Freiheit von der Begierlichkeit annehmen, und zwar, wie es scheint, nicht nur eine graduelle, sondern auch eine wesentliche, so daß die zweite Freiheit zu der ersten sich verhält, wie die Auslöschung zur Bindung, die Ertödtung zur Einschläferung, oder genauer wie die Entwurzelung (exstirpatio) zur Unterbindung und der vollendete Tod (s. *Petr. Cell.* oben n. 1719) zur einfachen Ertödtung. Denn die durch die Empfängniß Christi bewirkte Einheit des Fleisches Mariens mit dem Fleische Christi fordert naturgemäß in ersterem eine Reinheit, welche der des letzteren ähnlich gestaltet ist; die Reinheit des Fleisches Christi participirt aber in spezieller Weise an der Reinheit des durch die Glorie verklärten Leibes, in welcher die der Vernunft vorausgehenden Regungen des Fleisches für immer und von innen heraus unmöglich sind. Die Aehnlichkeit Mariens mit Christus ist zwar auch in dieser Beziehung keine adäquate, und desgleichen ist auch in der zweiten Heiligung Mariens der Gegensatz zu der Freiheit des Urstandes nicht so scharf, wie bei Christus schon in seiner ersten Heiligung. Nichtsdestoweniger scheint ein solcher Gegensatz nach der Natur der Sache sowohl, wie gemäß der Redeweise der VV., welche bei der Empfängniß Christi eine zweite vollkommenere und definitive Reinigung des Fleisches in Maria eintreten lassen, angenommen werden zu müssen; denn in der Voraussetzung, daß die erste Reinigung bereits die Reinheit des Urstandes herstellte, kann die zweite nur eine Art von Anticipation der Reinheit der Glorie sein.

Das meiste Material zu gegenwärtiger Frage hat *Vasquez* disp. 118. — Der hl. 1724
Thomas erklärt das, was er ligatio fomitis nennt, besonders Comp. theol. c. 224; 3 p. q. 27 a. 3 corp. sowie a. 4 ad 1. An der ersten Stelle heißt es: Contingunt autem motus inordinati ex hoc, quod appetitus sensitivus, qui est harum passionum subjectum, non sic subjicitur rationi, quin interdum ad aliquid *praeter* ordinationem rationis moveatur et quandoque *contra* rationem, in quo consistit motus peccati. Sic igitur fuit *in B. Virgine* appetitus sensitivus rationi subjectus per virtutem gratiae ipsam sanctificantis, quod *nunquam contra rationem* movebatur, sed secundum ordinem rationis; *poterat tamen habere* aliquos motus subitos *non ordinatos ratione.* In Domino autem *Jesu Christo* aliquid amplius fuit: sic enim inferior appetitus in eo rationi subjiciebatur, ut *ad nihil* moveretur, nisi secundum ordinem rationis, *secundum scilicet quod ratio ordinabat vel permittebat* appetitum inferiorem moveri proprio motu. Hoc autem *videtur* ad integritatem *primi status* pertinuisse, ut inferiores vires rationi *totaliter* subderentur. Quae quidem subjectio per peccatum primi hominis est sublata . . . et hinc remanet rebellio vel inobedientia inferiorum virium ad rationem, quae dicitur fomes peccati . . . [Jam vero] quia in B. Virgine Maria vires inferiores non erant totaliter rationi subjectae, ut scilicet nullum motum haberent a ratione non praeordinatum, et tamen sic cohibebantur per virtutem gratiae, ut nullo modo contra rationem moverentur: *propter hoc* solet dici, quod in B. Virgine post sanctificationem [primam] remansit quidem fomes quoad *substantiam,* sed *ligatus.* Demnach versteht der Heilige unter der *substantia* oder *essentia* fomitis, daß das sinnliche Begehrungsvermögen überhaupt dem Vernunfturtheil voraneilen kann, weil es nicht ganz und gar der Vernunft unterworfen, d. h. von der geistigen Kraft der

Seele nicht durch und durch durchdrungen und beherrscht wird; und einzig darauf, daß in dieser Voraussetzung die vollständige Vermeidung unordentlicher Regungen nur durch energische geistige Wachsamkeit der Seele in Verbindung mit besonderem göttlichem Schutz möglich ist, gründet er den Gegensatz der ligatio zur exstinctio und absentia fomitis. Es liegt ihm also nichts ferner, als zu sagen, die ligatio fomitis bestehe bloß darin, daß Gott von außen her die Regungen desselben verhindere. Da nun viele spätere TT. bei der exstinctio oder absentia fomitis das, was der hl. Thomas essentia fomitis nennt, ebenfalls in Maria fortbestehen lassen, lehren sie offenbar nicht mehr als er; und indem sie, wie bei den ersten Menschen, so auch bei Maria, selbst nach der Empfängniß Christi, die absentia fomitis so erklären, daß dieselbe außer durch die innere Gnade auch durch einen beständigen Schutz Gottes bedingt werde, bleiben sie sogar weit hinter dem hl. Thomas zurück. Letzterem, wie seinen Zeitgenossen, ist die absentia fomitis identisch mit der „sanitas carnis", die aus dem vollkommenen vigor rationis in carne sich ergibt resp. denselben bedingt, und in Folge deren die unordentlichen Regungen einfach darum ausbleiben, weil die caro sana, d. h. die von der geistigen Vollkraft der Seele durchdrungene und durchherrschte, verklärte und geläuterte caro nur im Gefolge des Vernunftwillens thätig wird. Beim ersten Menschen bezeichnet der hl. Thomas diese Auffassung durch das „videtur" als eine nicht ganz sichere, sondern bloß wahrscheinliche; aber für Maria macht er sie für die Zeit nach der Empfängniß Christi unbedingt geltend, während er für die Zeit vorher es nur als wahrscheinlich hinstellt, daß die volle sanitas carnis noch nicht vorhanden gewesen. — Einzig darauf, daß Thomas mit Bonaventura die absentia fomitis im obigen Sinne als sanitas carnis betrachtet, beruht auch das Argument, welches beide für das spätere Eintreten der exstinctio fomitis vorbringen (s. 3 p. q. 27 a. 3 corp.), der Grund nämlich: es habe sich ebenso wenig geziemt, daß vor der Empfängniß Christi Jemand dem Fleische nach von der Strafe der Erbsünde befreit würde, als es sich geziemte, daß Jemand vor der Auferstehung Christi zum unsterblichen Leben auferstehe. Dieser Grund spricht indeß, genau betrachtet, nur dafür, daß Maria vor der Empfängniß Christi nicht diejenige vollkommene Reinheit des Fleisches habe erlangen können, welche der Auferstehung zum unsterblichen Leben der Glorie entspricht. Jedenfalls kann jener allgemeine Grund im Hinblick auf die ganz exceptionelle Stellung Mariens hier ebenso wenig durchschlagen, als das allgemeine Gesetz der Erbsünde auf Maria Anwendung findet. Die hier von Thom. sinnig angewandte Schriftstelle aber (Ezech. 43, 2: Et gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem, et terra splendebat a majestate ejus) deutet vielleicht an, daß er unter der zweiten Reinheit Mariens noch etwas mehr versteht als unter der Reinheit des Urstandes. Wenn er aber auch unter jener nicht mehr versteht als unter dieser, dann legt er doch in jene mehr hinein, als die meisten Vertreter der anfänglichen exstinctio fomitis nach wie vor der Empfängniß Christi in den Begriff der exstinctio hineinlegen.

1725 Mit gegenwärtiger Frage steht die weitere in Verbindung, ob Maria von Anfang an die *justitia originalis* gehabt. Der hl. Thomas bestreitet dieß nach dem Gesagten nicht bloß für den Anfang ihres Daseins, sondern für die ganze Zeit vor der zweiten Heiligung. Aber auch sehr viele TT., welche die unbefleckte Empfängniß lehrten, lehrten mit Skotus, daß Maria darum noch nicht im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes die justitia originalis gehabt, einmal weil sie ihre Gerechtigkeit nicht mediante origine naturae, sondern als Privilegium der Person empfangen habe, sodann auch, weil sie nicht alle Wirkungen der just. orig. gehabt, z. B. die Freiheit vom Leiden, endlich sogar (nach Einigen), weil sie auch die Freiheit von der Begierlichkeit nicht in gleich vollkommener Weise besessen habe wie die ersten Menschen. Die volle und reine Wahrheit ist, daß Maria von Anfang an zwar nicht originaliter, wohl aber personaliter den ganzen Inhalt der justitia originalis besessen hat, soweit derselbe auf innerer Vollkommenheit beruhte und in seinen Wirkungen unter den Begriff der justitia oder des Rechtseins, nicht bloß unter den des Wohlbefindens, fällt. Vgl. *Suarez* l. c. disp.

1726 III. Ebenso sicher, wie die Freiheit Mariens von allen Regungen der Begierlichkeit, und formell noch sicherer, weil ausdrücklich als doctrina catholica erklärt, ist: daß Maria thatsächlich niemals eine aktuelle oder

persönliche Sünde begangen hat, weder eine Todsünde, wodurch sie die heiligmachende Gnade verloren hätte, noch eine läßliche Sünde irgendwelcher Art, wodurch sie das Kleid der Gnade befleckt hätte. Der theologische Beweis liegt in der traditionellen Idee von der höchsten Reinheit der Gottesmutter, von der vollkommenen Aehnlichkeit Mariens mit Christus, von dem absoluten Gegensatze der himmlischen Eva zur sündigen Eva, sowie von dem typischen Verhältnisse Mariens zur Kirche, deren ideale Reinheit durch sie präformirt wurde. Die Geltendmachung dieser Idee für die Freiheit von persönlichen Sünden stützt sich aber noch deutlicher und fester, als bez. der Freiheit von der Begierlichkeit, auf die Lehre der hl. Schrift von der Gemeinschaft Mariens mit Christus in der Feindschaft gegenüber dem Teufel, und von der mit ihrer einzigen Gnadenfülle verbundenen einzigen Beschützung und Segnung durch Gott und durch Christus selbst, welcher die Liebe zur Kirche, wodurch diese ohne Makel und Runzel werden soll (Eph. 5, 27), in vollkommenster Weise an seiner Mutter als dem Herzen derselben bethätigen muß, sowie auf die im Hohenliede (4, 7) gelehrte gänzliche Makellosigkeit der Braut Christi und das typische Bild der mulier amicta sole (s. *Bern.* o. n. 1640). Die zeitweilige Verdunkelung dieser Lehre bei einigen älteren VV. wird durch die absolut einstimmige Lehre der ganzen Tradition seit dem Ephesinum überreichlich aufgewogen; diese Verdunkelung war überdieß eine örtlich beschränkte, und die betr. Aeußerungen sind nichts weniger als positive Zeugnisse für eine bestehende kirchliche Ueberlieferung; sie bezeugen nur, daß die kirchliche Idee von der Reinheit Mariens damals noch nicht allgemein in ihrer ganzen Kraft und Bedeutung durchgedrungen war.

Die autoritative Erklärung der doctrina catholica gab das *Trid.* sess. 6 can. 23: 1727
Si quis hominem semel justificatum dixerit . . . posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia, anathema sit. — Die Freiheit von allen aktuellen Sünden ward im M.-A. gerade um so entschiedener betont, je mehr die ursprüngliche Freiheit von der Erbsünde verdunkelt war, indem erstere mit Umgehung der letzteren als spezifische Wirkung der ersten Heiligung der Mutter Gottes hervorgehoben wurde (*Bern.* ad can. Lugd.: Copiosior sanctificationis benedictio in eam descendit, quae ipsius non solum sanctificaret ortum [nativitatem], sed et vitam ab omni deinceps peccato custodiret immunem, quod nemini alteri in natis quidem mulierum creditur esse donatum. Decuit nimirum reginam virginum singularis privilegio sanctitatis absque omni peccato ducere vitam, quae, dum peccati mortisque pareret redemptorem, munus vitae et justitiae omnibus obtineret). Sie zunächst wurde auch schon von *Aug.* in seiner peremptorischen „exceptio" zu Gunsten Mariens (oben n. 1693) geltend gemacht. In der lat. Kirche ist diese Lehre überhaupt niemals verdunkelt worden, während merkwürdigerweise im Orient, wo die Freiheit von der Erbsünde stets im Vordergrunde gestanden, zeitweilig, zum Theil aus demselben theol. Grunde, aus welchem im Abendlande die Zweifel an der unbefleckten Empfängniß entstanden sind, selbst bei bedeutenden VV. die Freiheit von aktuellen Sünden verdunkelt worden ist, indem man an die neue Eva, bei all ihren Vorzügen vor der alten, im Gegensatz zu der idealen Vollkommenheit des geistlichen Adam, zu sehr den Maßstab der in der Natur des Weibes begründeten Schwachheit anlegte.

Ueber die betr. ungünstigen Aeußerungen der VV., welche schon *Thom.* l. c. a. 3 1728
kurz berührt, handeln ausführlicher *Sixt. Sen.* l. 5 passim, *B. Canisius* l. 4, bes. c. 27—29; *Petav.* de inc. l. 14 c. 1; Newman, die Jungfrau Maria, Anh. C; die Texte größtentheils bei v. Lehner 144 ff. — Im Abendlande hat *Tert.* in dem während seiner montanistischen Zeit geschriebenen Buche de carne Christi, worin er cap. 17 Maria durch ihren Glauben den Unglauben Eva's auslöschen läßt, cap. 7 eine

rein aus der Luft gegriffene Expektoration darüber, daß Maria mit den Brüdern Jesu nicht an ihn geglaubt und daher hinter Martha und Maria Magdalena zurückgestanden habe — dieß ist die gröbste, aber auch in sich selbst gerichtete Aeußerung in der patr. Literatur. Später hat dann noch der überhaupt nicht korrekte auctor quaest. in nov. test. q. 63 von dem Zweifel Mariens beim Tode Christi gesprochen. Von bewährten kath. VV. citirt man nur eine Aeußerung bei *Hil. Pict.* in Ps. 118 lit. III. n. 12, wo die Weissagung Simeons auf das Flammenschwert des göttlichen Gerichtes gedeutet und gesagt wird: Si in judicii severitatem capax illa Dei Virgo ventura est, desiderare quis audebit a Deo judicari? Indeß ist der Text zu dunkel, um daraus etwas zu beweisen. — Im Orient aber finden sich ungünstige Aeußerungen der hervorragendsten VV., sogar bis herab auf *Cyr. Alex.*, den Herold der θεοτόκος und Zeitgenossen des hl. Augustinus, und zwar von zweierlei Art. Einerseits deuten *Basil.* (ep. 259 ad Optimum) und *Cyr. Alex.* (in Joan. l. 12 p. 3064 sqq.) im Anschluß an *Origen.* (hom. 17 in Luc.), der übrigens sonst herrliche Aeußerungen über die sittliche Vollkommenheit Mariens hat (s. v. Lehner S. 147), die Worte Simeons von dem Schwerte, welches die Seele Mariens durchbohren werde, auf das Schwert der Versuchung zum Zweifel an der Gottheit Christi, der Maria am Kreuze verfallen sei, so daß sie, ähnlich wie die Jünger, Aergerniß an Christus genommen habe. Bei Origenes und Basilius wird dabei deutlich genug gesagt, daß Maria hier wirklich gefehlt habe, indem sie sich darauf berufen, daß Christus, wie für die Sünden Aller, so auch für ihre Sünden gestorben sei, und sie sonst nicht zu seinen Erlösten gehören würde. Die Erklärung des hl. Thomas, es handle sich hier nicht um eine dubitatio infidelitatis, sondern admirationis und discussionis, ist daher nicht genügend. Beide Aeußerungen haben aber auch nur den Charakter eines thatsächlich ganz verfehlten exegetischen und theologischen Versuches, nicht eines traditionellen Zeugnisses. Daß übrigens die positive Tradition damals bez. der Heiligkeit Mariens nicht entschiedener war, ist um so weniger zu verwundern, weil auch die wichtigsten Dogmen über die Gottheit Christi und des hl. Geistes damals so vielen Verdunkelungen ausgesetzt waren. Cyrill hingegen redet zwar sehr nachdrücklich von der Bestürmung Mariens durch die Zweifel und auch von einem gewissen Erliegen unter denselben in Folge ihrer weiblichen Schwäche, weßhalb eben Christus den Johannes zu ihrer Stärkung und Wiederaufrichtung ihr beigegeben habe; aber er sieht doch den Zustand des Zweifels nur als eine Schwachheit, nicht als Schuld, geschweige als schwere Schuld an. Freilich steht seine Aeußerung auch so noch in grellem Contrast zu dem schon von *Ambros.* so richtig und kraftvoll hervorgehobenen heldenmüthigen gläubigen Ausharren Mariens neben dem Kreuze, zumal Cyrill auch das Stehen Mariens neben dem Kreuze ohne Weiteres dahin deutet, daß sie mit den übrigen Frauen nach Weiberart geweint habe. Eine ähnliche Aeußerung über die Zweifel Mariens bei der Verkündigung findet sich in der hom. 6 von *Proclus vulg.* Andererseits führt *Chrysost.* (hom. 21 in Joan.) das Auftreten Mariens auf der Hochzeit zu Kana und (hom. 44 in Matth. zu Matth. 12, 46) das Verlangen Mariens, Jesum zu sprechen, auf eine Anwandlung weiblicher Eitelkeit resp. mütterlichen Stolzes zurück; und anderswo (hom. 4 in Matth.) erklärt er die Nothwendigkeit der Verkündigung des Engels vor der Empfängniß Christi dadurch, daß Maria vor großer Bestürzung und Angst habe bewahrt werden müssen damit sie nicht als zartfühlende Jungfrau, um der Schande zu entgehen, sich ein Leid anthue. Das sind indeß nur exegetische und oratorische „excessus“, wie der hl. Thomas ohne Umschweife erklärt, die ihre Erklärung finden theils in der freien unbefangenen Manier des Heiligen und seiner Neigung zu Paradoxen, theils in dem Umstande, daß er der antiochenischen Schule angehörte und den Diodor zum Lehrer gehabt hatte. Ueberhaupt aber zeigt sich sowohl bei Cyrill wie bei Chrysostomus, daß sie bei Maria als einem wahrhaft weiblichen Wesen trotz der Erhabenheit ihrer Begnadigung und Heiligkeit gewisse weibliche Schwächen ebenso entschuldbar wie natürlich fanden. Newman a. a. O. meint, daß dieß mit der geringen Meinung vom Weibe zusammenhänge, welche in der damaligen Welt die Geister nicht bloß bei den Orientalen, sondern auch bei den Occidentalen beherrscht habe. Indeß muß doch bemerkt werden, daß wenigstens bei den lateinischen VV., bes. Ambrosius und Augustinus, schon damals in Maria der in dem lat. Namen Virgo so sinnig angedeutete ideale Charakter des jungfräulichen Weibes, welches sich gerade durch die sittliche Jungfräulichkeit zu männlicher Kraft erhebt, auf's klarste und entschiedenste geltend gemacht wurde. Vgl. die schönen Texte von *Ambr.* und *August.* bei v. Lehner a. a. O. S. 156

Die Schriftstellen, an welche die obigen Texte der VV. anknüpfen, und noch mehr 1729
die anderen, welche von den Protestanten, bes. den Centuriatoren, zum Beweise der Sündhaftigkeit Mariens geltend gemacht wurden, bedürfen heutzutage keiner Erläuterung mehr (ganz erschöpfend handeln darüber *B. Canis.* a. a. O. und *Vasquez* l. c. cap. 3 u. 4 [1]. Es ist nur noch mit Canisius zu bemerken, daß die Reformatoren nach ihrer eigenen Erklärung u. A. deßhalb so sehr die Sündhaftigkeit Mariens betonten, weil sie in derselben den Typus und die Bürgschaft der Heiligkeit und Unfehlbarkeit der Kirche bekämpften.

Die Thatsache der Sündenlosigkeit Mariens hatte gemäß der Lehre der 1730
Kirche und der Natur der Sache ihren Grund in einer besonderen übernatürlichen Gnade, oder vielmehr in einem ausnahmsweisen Gnadenprivilegium. Inwiefern die betr. Gnade die gänzliche Sündenlosigkeit ermöglichte, heißt sie, wie bei den ersten Menschen, donum impeccantiae und hat ihren Schwerpunkt in der Freiheit von der Begierlichkeit. Inwiefern sie aber die effektive Freiheit von der Sünde sicherstellte, heißt sie gegenüber den Todsünden donum confirmationis in gratia oder perfectae perseverantiae, und gegenüber den läßlichen Sünden donum perfectae confirmationis in bono. In dieser Hinsicht hat sie ihren Schwerpunkt in der Fülle der übernatürlichen Heiligungsgnaden, der aktuellen sowohl als der habituellen, vermittelst welcher Maria von Gott, der in besonderer Weise mit ihr und in ihr war, so geleitet wurde, daß sie niemals in eine Sünde fiel. Die nähere Bestimmung dieser Gnade und ihrer Wirkungsweise aber hängt zusammen mit der Frage, ob, wie durch die exstinctio fomitis die Neigung zu unordentlichen Regungen und dadurch zu förmlichen Sünden von Grund aus getilgt wurde, so durch die gratia confirmationis nicht bloß die Wirklichkeit, sondern auch die Möglichkeit der Sünde, resp. die Wirklichkeit gerade durch Ausschluß der Möglichkeit, aufgehoben worden sei.

So klar und selbstverständlich es ist, daß Maria von Gott und Christus 1731
sich darin unterscheidet, daß sie, ihrem Wesen nach betrachtet, sündenfähig war: so klar ist es andererseits, daß man mit Rücksicht auf den göttlichen Schutz und Beistand, den Maria genoß, in irgend einem Sinne auch sagen kann und muß: sie habe nicht sündigen können, die Sünde sei in ihr unmöglich gewesen, und die Sündelosigkeit schließe folglich bei ihr auch eine Unsündlichkeit ein. Es gilt dieß wenigstens in analogem Sinne, wie man vom kirchlichen Lehrapostolat resp. vom Papste sagt, daß er in bestimmten Akten nicht irren könne, und daß seine Irrthumsfreiheit die Unfehlbarkeit einschließe. In der That ist ja auch die Unsündlichkeit Mariens als der Säule und Veste der Heiligkeit Vorbild und Unterpfand der Unfehlbarkeit der Kirche als der Säule und Veste der Wahrheit. Wie die letztere auf dem Worte: „Ego vobiscum sum omnibus diebus" beruht,

---

[1] An letzterer Stelle gibt Vasquez insbes. eine Erklärung der von Jesus seiner Mutter auf der Hochzeit zu Kana ertheilten Antwort, welche auch den Schein einer Zurechtweisung der Mutter ausschließt, aber vielleicht zu natürlich klingt. Er zieht als Analogie herbei II Kön. 16, 10, wo David mit den Worten: Quid mihi et vobis, filii Sarviae den Söhnen des Sarvias, welche sich angeboten hatten, eine ihm zugefügte Beleidigung zu rächen, sagen wolle: Ihr braucht mir eure Hilfe zu diesem Zwecke nicht anzubieten, oder: Machet ihr euch mit mir nichts zu schaffen. Demgemäß meint V., Jesus wolle seiner Mutter sagen: Mache dir keine Sorge um mich; ich kenne die Noth und habe auch den Willen, ihr abzuhelfen; es war aber bisher noch nicht der Augenblick gekommen, den ich zur Abhülfe geeignet halte.

so die erstere auf dem Dominus tecum; und beide sind typisch vorhergesagt in den Worten Ps. 45, 5: Fluminis impetus laetificat civitatem Dei; sanctificavit tabernaculum suum Altissimus, Dominus in medio ejus, non commovebitur.

1732 Die meisten TT. aber, und alle für die Zeit vor der Empfängniß Christi, lassen die Unsündlichkeit nicht in dem Sinne zu, daß man auch sagen dürfe, in Folge der gratia confirmationis sei Maria, ähnlich wie Christus, innerlich unfähig geworden zur Sünde, indem sie dadurch die Freiheit zu sündigen, resp. die natürliche Defektibilität ihres Willens, verloren habe. Dagegen wird letzteres in der That nach *Al. Hal.* und *Alb. M.* von sämmtlichen klassischen Theologen des 13. Jahrh. (vom hl. Thomas wenigstens in 3 d. 3) für die Zeit nach der Empfängniß Christi behauptet, indem diese TT. nach der Seite der persönlichen Sünde hin die höchste Reinheit Mariens nächst Gott um so energischer vertreten, als sie bez. der Freiheit von der Natursünde dieselbe abschwächten. Später hat man (und wahrscheinlich schon der hl. Thomas selbst in seinen späteren Schriften) allerdings diese mangelhaft erklärte und zum Theil wohl auch in verfehlter Weise vorgetragene Lehre fallen gelassen und die Unsündlichkeit Mariens auch für die Zeit nach der Empfängniß Christi einfach nach Maßgabe des donum perseverantiae oder der confirmatio in gratia bei anderen Gerechten, sowie des donum inerrantiae bei den Aposteln und beim Papste erklärt. Indeß scheint uns die tiefsinnige Idee der TT. des 13. Jahrh. doch nicht so leicht preiszugeben zu sein und auch für die Zeit vor der Empfängniß Christi die Impeccabilität Mariens tiefer und kraftvoller formulirt werden zu können, indem die gratia maternitatis in dem oben § 276 erklärten Sinne besser hereingezogen, und so die Impeccabilität Mariens mehr nach Analogie der Impeccabilität der Menschheit Christi construirt wird. Die Berechtigung hiezu liegt in den oben n. 1657 vorgebrachten Gründen und besonders darin, daß die VV. kein kraftvolleres und anschaulicheres Bild für die Impeccabilität der Menschheit Christi haben als dasjenige, womit die hl. Schrift die gratia maternitatis in Maria darstellt, nämlich die Investirung mit der Sonne.

1733 Im Gegensatz zu dem anderen Heiligen verliehenen donum perseverantiae resp. confirmationis in gratia begründet die gratia maternitatis nicht nur eine allseitigere Sündenlosigkeit: sie begründet dieselbe auch in anderer, höherer Weise. Der göttliche Einfluß nämlich, wodurch Maria vor aller Sünde bewahrt wird, beruht nicht einfach auf einem thatsächlichen Beschluß, auch nicht bloß auf einer Verheißung Gottes oder auf einer mit Rücksicht auf bestimmte äußere Zwecke (z. B. um die Apostel als Fundamente der Kirche würdig auszustatten) festgestellten Ordnung, wodurch die Fernhaltung der Sünde gefordert wird. Er beruht vielmehr auf der ganz einzigen persönlichen Verbindung Mariens mit Gott, welche dieselbe als Braut und Kleid Gottes darstellt. Kraft dieser Verbindung aber ist Gott es seiner eigenen Würde und Heiligkeit schuldig, Maria vor der Sünde zu bewahren, damit nicht ihre Sünde auf ihn zurückfalle und er als Theilnehmer derselben erscheine; und ebenso sind kraft dieser Verbindung alle zur Fernhaltung der Sünde nothwendigen Gnaden virtuell in und mit dem Prinzip dieser Gnaden Marien zugesichert

und verpfändet. Weil ferner kraft dieser Verbindung mit Gott nach Analogie der gratia unionis und im Sinne des Bildes der mulier amicta sole Maria ganz in Gott aufgenommen und von ihm umhüllt und erfüllt wird: so ist die hier vorhandene Unmöglichkeit der Zulassung der Sünde nicht, wie in den anderen Fällen, als eine dem Subjekte äußerliche, sondern als eine immanente und durch den inneren Charakter des Subjektes begründete zu betrachten. Und dieß entspricht, im Vergleich mit der confirmatio in gratia bei den Aposteln, auch dem Verhältnisse Mariens zur Kirche, indem sie nicht bloß als Grundstein, sondern als Wurzel und Herz der Kirche sich darstellt. — Andererseits unterscheidet sich die in der gratia maternitatis begründete Unsündlichkeit Mariens der Form nach auch wesentlich von der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehrapostolats, einmal dadurch, daß dort der betr. göttliche Einfluß nicht an die Person und die persönliche Verbindung derselben mit Gott, sondern an das Amt und die Ausübung des Amtes geknüpft ist; sodann dadurch, daß dort der göttliche Einfluß an sich bloß als Leitung und Assistenz gefordert wird, während derselbe bei Maria naturgemäß durch Erfüllung und Durchdringung ihres ganzen Wesens mit dem Strom der Heiligungs- und Erleuchtungsgnade vermittelt wird.

Abstrakt und an und für sich betrachtet, vermag nun allerdings die Fülle 1734
geschaffener Gnade im Willen Mariens nur eine moralische Unfähigkeit zur Sünde zu bewirken, analog derjenigen, wie sie auch bei anderen Heiligen hinsichtlich der Todsünde bestehen kann. Aber in concreto oder in der Einheit mit der gratia maternitatis als ihrer Wurzel und Seele und als deren Frucht und Organ betrachtet, begründet jene Gnadenfülle schon vor der Empfängniß Christi eine absolute Unfähigkeit zur Sünde. Nach der Empfängniß Christi indeß und in Folge der dadurch vollendeten gratia maternitatis nimmt die Unsündlichkeit Mariens auch hinsichtlich des inneren Zustandes ihrer Seelenkräfte einen noch wesentlich höheren Charakter an, der wenigstens nicht mit dem gewöhnlichen Begriffe der moralischen Unfähigkeit zur Sünde erschöpft wird und in gewissem Sinne eine physische Unfähigkeit zur Sünde mit sich führt. Denn wenn schon die natürliche Mutterschaft ihrer Natur nach eine so wunderbare Umwandlung in der Mutter hervorbringt, daß deren ganzes Sinnen und Trachten eine neue Richtung erhält und das Leben der Mutter gleichsam in dem des Kindes aufgeht: dann mußte um so mehr diese göttliche Mutterschaft, worin Natur und Gnade sich durchdringen, worin der Sohn zugleich der Bräutigam, Vater und Schöpfer der Mutter ist, und folglich alle Bande der stärksten natürlichen Liebe Maria an Gott fesseln, das ganze innere Leben Mariens so umwandeln, daß sie in noch weit höherem Sinne, als der Apostel, sagen konnte: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir." Nach dieser Seite hin wirkt daher die Gnade der Mutterschaft ähnlich, wie das Licht der Glorie, inwiefern dasselbe außer und neben Gott kein anderes Gut mehr begehrbar erscheinen läßt, als nur in Gott, und wie die Gnade der Union in Christus, inwiefern dieselbe in der Menschheit Christi durch Aufhebung ihrer natürlichen Selbstständigkeit bewirkt, daß sie sich selbst nur in der Person des Logos lieben kann. So erscheint die Unsündlichkeit Mariens, besonders seit der Empfängniß Christi, nach allen denjenigen Momenten, welche wir oben n. 984 ff. hervorgehoben

haben, als Abglanz der Unsündlichkeit Christi; und wenn sie schon hinter dieser unendlich weit zurückbleibt, dann ist sie derselben doch darin ähnlich, daß auch sie als eine absolute und innere Unfähigkeit zur Sünde betrachtet werden muß.

1735 IV. Als Folge resp. Ergänzung des über die Sündenlosigkeit Mariens Gesagten sind noch folgende Punkte hervorzuheben:

Zunächst erscheint in Maria, und unter allen Menschen in ihr allein, schon während ihres irdischen Lebens diejenige gänzliche Reinheit von der Sünde und diejenige Vollkommenheit der Gerechtigkeit verwirklicht, welche in den übrigen Gliedern der Kirche erst nach dem Tode resp. nach der Auferstehung verwirklicht werden, hienieden aber nur als erst später vollkommen zu erreichendes Endziel angestrebt werden soll. Desgleichen besitzt daher Maria hienieden schon von Anfang an in ihrem irdischen Leibe dieselbe Vollkommenheit der Reinheit und Gerechtigkeit, deren die Engel vermöge ihrer rein geistigen Natur fähig sind. Inwiefern sodann die innere Gnade, welche in Maria die Freiheit von aller Sünde verursachte, eine höhere war, als bei den Engeln, und überdieß die Gnade der Mutterschaft die Sünde schlechthin unmöglich machte, besaß sie zugleich eine höhere Reinheit von der Sünde, als die Engel; ja in Bezug auf letzteren Umstand, — denn der erstere läßt wie eine höhere Gnade, so auch eine größere Sicherstellung gegen die Sünde zu — besaß sie überhaupt den höchsten Grad oder vielmehr die höchste Form der Reinheit von der Sünde, welche in einer bloßen Creatur denkbar ist. Wenn man indeß unter der Reinheit nicht formell die Reinheit von der Sünde, sondern positiv die Lauterkeit, die gottähnliche Klarheit und Einfachheit des geistigen Lebens versteht; dann ist allerdings in Maria sowenig wie in einer anderen Creatur die höchste denkbare Reinheit verwirklicht, weil die höchste Reinheit in diesem Sinne mit dem denkbar höchsten Grade der Gnade und Gottähnlichkeit zusammenfällt; wohl aber besaß dem Gesagten zufolge Maria auch in diesem Sinne die höchste Reinheit, welche irgend einer bloßen Creatur verliehen worden.

Vgl. über die höchste Reinheit Mariens bes. bei *Alb. M.* l. c. q. 137 sqq. eine Reihe schöner und tiefer Gedanken, die jedoch nicht vollkommen zum Abschluß gebracht sind.

§ 281. Die Freiheit Mariens von der Herrschaft oder den Banden des Todes: die Eigenart ihres Todes, die Incorruptibilität ihres Leibes und ihre anticipirte Auferstehung.

Literatur: über die leibl. Aufnahme Mariens in den Himmel. *August. vulg.* de assumpt. b. Mariae Virg. (append. ad t. 6 opp. Aug. ed. Maur.); die Festreden von *Andr. Cret.*, *German. Const.*, *Joh. Damasc. etc.*, *Petr. Dam.*, *Hildeb. Cenom.*, *Petr. Cell.* und *Amad. Lausannensis*, *Bernardin. Sen.*, *Thomas de Villanova* und später *Bossuet; Albert. M.* Mariale q. 131 sq.; *Engelb. Admont.* de gr. et virt. B. M. p. 4 cap. 18 sqq. (bei *Pez* Anecd. t. 1); *Canis.* l. 5 c. 5; im 17. Jahrh. gegen die Kritiker mehrere opusc. von *Jac. Gaudin* und *Nicol. Ladvocat Billialdi* (s. *Hurter* Nomencl. II, 414); *Bened. XIV.* de festis B. V. cap. 8; *Trombelli* l. c. diss. 44—45; *Passaglia* de immac. conc. sect. 6 cap. 6; Monographien von *Franc. Strozzi,* l'assunzione al cielo della madre di Dio, und neuerdings von mehreren anderen Italienern, u. A. von *Remig. Buselli,* Minorit, *Gasparo di Luise, Alois. Vac-*

cari, Benediktiner, und *Agost. Lana,* Lellianer (Roma 1880: letztere wohl die bedeutendste); Jürgens S. J. in Zeitschr. f. kathol. Theol. Innsbr. 1880.

Wir haben die Literatur über die leibl. Aufnahme Mariens in den Himmel hier 1736 reichlicher verzeichnet, weil die Frage in unserer Zeit ein größeres Interesse dadurch gewonnen hat, daß auf dem vatikanischen Concil von vielen Bischöfen der Antrag gestellt worden ist, die leibliche Himmelfahrt Mariens als Dogma zu proclamiren (vgl. Bischof *Martin.*, Docum. coll. p. 112 sqq.). Durch diesen Antrag aber ist die Frage auch für die theologische Behandlung in ein neues Stadium eingetreten — nicht als ob dieselbe bereits so gut wie definirt sei — sondern weil der Antrag nicht bloß an und für sich ein sorgfältigeres Studium der Grundlagen für die Möglichkeit einer Definition fordert, sondern auch in seiner Motivirung auf solche Grundlagen hinweist, welche bisher weniger beachtet wurden, und der einseitigen, ja ganz schiefen Auffassung entgegentritt, welche man bisher vielfach von dem status quaestionis hatte. In der That war die Art und Weise, wie die fragliche Lehre meist von Gelehrten und Ungelehrten angesehen wurde, nichts weniger als geeignet, dieselbe als Gegenstand einer dogmatischen Definition, oder auch nur als einen Gegenstand von hohem theologischem Interesse und als ein organisches Glied im dogmatischen System erscheinen zu lassen. Man legte sich nämlich die Thatsache der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel auf ähnliche Weise zurecht, wie etwa auch dieselbe Thatsache beim hl. Johannes Evangelist, mit welcher sie in der That vielfach zusammengestellt wird[1], d. h. als ein äußeres historisches Factum, welches, ursprünglich mit Augen wahrgenommen oder aus Wahrnehmungen erschlossen, durch eine an die äußeren Umstände des Mangels von Reliquien Mariens und der Leere des Grabes sich anlehnende historische Tradition sich fortgepflanzt habe. Im Gegensatze zu der analogen Thatsache beim hl. Johannes Evangelist komme hier nur hinzu, daß ursprünglich die Thatsache von den Aposteln selbst constatirt und überliefert, sodann die Fortpflanzung der Nachricht durch höhere, für die Wahrheit sprechende Convenienzgründe unterstützt worden, und die so gebildete und erhaltene Lehre in der Kirche eine stets weitere Verbreitung und liturgische Sanction erhalten habe. Auf diesem Wege kommt man aber offenbar zu keiner theologisch-dogmatischen Gewißheit, im günstigsten Falle nicht über eine certitudo ecclesiastica hinaus: aber selbst diese ist auf eine schwache Grundlage gestellt. Denn wenn die Convenienzgründe, wie man hier voraussetzt, die Lehre nicht in nothwendigen Zusammenhang mit dem Dogma bringen, dann erzeugen nicht nur sie selbst keine Gewißheit; sie können auch der Ueberlieferung der Nachricht nicht mehr die Stütze verleihen, deren diese in unserem Falle deßhalb durchaus bedarf, weil eine ausdrückliche Bezeugung der Nachricht so spät und unter solchen

[1] Insbesondere findet sich diese Zusammenstellung in dem Briefe Cogitis me, welcher in unserer Frage eine so große Rolle gespielt hat. Die Legende über den „transitus" oder die „μετάστασις" des hl. Johannes (s. darüber die neuesten Forschungen bei R. A. Lipsius, die apokr. Apostelgeschichten), deren ausführlichste Gestalt in den nach dem Johannesjünger Prochoros benannten Akten vorliegt, hatte zum Theil eine sehr phantastische Gestalt. Der Tod wurde so beschrieben, daß Johannes nicht bloß sich selbst ins Grab gelegt, sondern auch noch lebend sich mit Erde habe bedecken lassen; weiterhin sagte sie dann entweder, daß man schon bald darauf den Leib nicht mehr gefunden, oder (in der von August. tr. 124 in Joan. erwähnten und kritisirten Gestalt) daß der Leib im Grabe schlafend und zum Zeichen seines Lebens auf wunderbare Weise, wie durch seinen Athem die ihn bedeckende Erde bewegend, verbleibe, bis der Herr komme. Ganz rein von phantastischer Ausschmückung, vielleicht auch auf guter positiver Nachricht beruhend, erscheint die Angabe der alten (wahrscheinlich bis in's vierte Jahrh. hinaufreichenden, zuweilen unter dem Namen des hl. Hieronymus citirten) sehr geistvollen Prologe zum Evangelium und zur Apokalypse des hl. Johannes (Lipsius I. 445): Et hic est Joannes, qui sciens supervenisse diem recessus sui, convocatis discipulis suis in Epheso, per multa signorum experimenta promens Christum, descendens in defossum sepulturae suae locum, facta oratione positus est ad patres suos, tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus. Mit Bezug auf diese beiden Umstände seines Todes wird Johannes vorher incorruptibilis genannt, und diese incorruptibilitas einerseits mit seiner Jungfräulichkeit und seinem Zeugnisse für die höchste incorruptibilitas Christi in Verbindung gebracht, andererseits als der wahre Sinn der Worte des Herrn: volo eum manere donec veniam erklärt.

Umständen auftritt, daß sie kaum oder gar nicht für eine vorher bestandene und bis zur Thatsache selbst hinaufreichende zuverlässige Ueberlieferung Bürgschaft leisten kann.

1737 Wie schlecht es mit der historischen Tradition als solcher steht, geht daraus hervor, daß vor dem Ende des 6. oder höchstens des 5. Jahrh. überhaupt keinerlei sicheres, ausdrückliches Zeugniß für die Thatsache der leiblichen Aufnahme Mariens nachweisbar ist, welches von einer beachtenswerthen Autorität herrührte, daß ferner Epiphanius im 4. Jahrh., obgleich er dem Schauplatze der Begebenheiten nahestand und sich ernstlich mit dem Ende Mariens beschäftigte (haer. 78 n. 11 u. 23 und haer. 79 n. 5), gar nichts von einer bestimmten Tradition über das Lebensende Mariens weiß, ja nicht einmal das Dasein einer deßfallsigen Legende zu kennen scheint, und daß endlich diejenigen Väter, welche im 7. und 8. Jahrh. mit der Frage sich beschäftigten, gar keine sicheren und bestimmten älteren Zeugnisse für die Thatsache anführen können; Modestus von Jerusalem († 632), von dem wir die erste Festrede besitzen, beklagt es vielmehr ausdrücklich, daß es an solchen mangele, die sich über das glorreiche Hinscheiden der Gottesmutter verbreitet haben. Das älteste angebliche historische Zeugniß im Chronikon des Eusebius ad a. 48 (Maria Virgo, Christi mater, ad Filium in coelum assumitur, ut quidam sibi revelatum scribunt) ist weder in der Hauptsache bestimmt genug, noch auch kritisch haltbar, wird aber auch nirgendwo von den VV. citirt. Ebenso unecht ist eine erst von Glycas (11. Jahrh.) angezogene Homilie des hl. *Athanas.* (s. *Baron.* ad a. 48); eine von Neueren (bes. Trombelli) citirte Homilie des hl. *Cyr. Al.* gehört dem schismatischen Patriarchen von Constantinopel, Cyrillus Lucaris (17. Jahrh.), an, der allerdings zeitweilig auch einmal Patriarch von Alexandrien gewesen. Die griech. VV. (von Modestus im 7. Jahrh. an) berufen sich vorzüglich auf eine Stelle in *Dion. Areop.* vulg. im 3. Cap. de divin. nom., worin gelegentlich davon die Rede ist, daß Dionysius mit den Aposteln nebst Hierotheus und Timotheus zur Beschauung τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος zusammengekommen sei, und alle Versammelten hier die in der Niedrigkeit (der Menschwerdung) offenbarte Macht Gottes gepriesen hätten. Aber abgesehen davon, daß der Verf. frühestens im 4. Jahrh. schrieb, ist hier auf keinen Fall von der Auferstehung und Himmelfahrt Mariens die Rede, wie denn auch der Text nur für die Anwesenheit der Apostel beim Lebensende Mariens angezogen wird. Ueberhaupt gibt der Bericht, auf den Leib Mariens angewandt, kaum einen passenden Sinn, und der exakte Commentator *S. Maxim. Mart.* meint daher auch nur, „vielleicht" sei der Leib Mariens gemeint. Höchst wahrscheinlich ist σῶμα corrumpirt aus σῆμα oder μνῆμα = monumentum, Denkmal oder Grabmal, welches dann aber auch nothwendig auf das Grab des Herrn, nicht auf das Mariens, bezogen werden müßte. (Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Corruption absichtlich durch einen Nestorianer bewerkstelligt wurde, um seine Häresie, welche bei Maria θεοδόχος für θεοτόκος setzte, einzuschmuggeln. Vgl. Pitra, Spicil. *Solesm.* I 499.) Erst in der II. Rede des hl. *Joan. Damasc.* in dormit. B. M. n. 18 und dann noch einmal viel später von dem Historiker Nicephorus, wird aus einer historia Euthymiaca, welche sonst ganz unbekannt ist, und deren Verf. und Abfassungszeit gar nicht zu bestimmen sind, ein Bericht herübergenommen über eine mündliche Verhandlung der Kaiserin Pulcheria mit dem auf dem Concil von Chalcedon anwesenden Patriarchen Juvenal von Jerusalem in Betreff des Grabes Mariens, in welcher Juvenal unter Berufung auf eine alte und wahrhafte Tradition kurz die wunderbaren Ereignisse beim Tode Mariens erzählt und bez. der Anwesenheit der Apostel sich auch auf obige Stelle aus Dion. vulg. beruft. Es ist aber schon nicht einmal sicher, im Gegentheil, wie uns scheint, höchst zweifelhaft, daß dieser Text aus der hist. Euthym. vom Damascener selbst seiner Rede einverleibt worden; denn, eingeklemmt zwischen zwei hochoratorischen und poetischen Stellen, von denen die dem Berichte nachfolgende sich logisch und oratorisch unmittelbar an die vorausgehende anschließen müßte, erscheint der Bericht fast augenfällig als ein späteres Einschiebsel; und das um so mehr, weil derselbe bei andern Vätern und Festrednern vor Nicephorus nicht angezogen wird. Es ist daher auch sehr fraglich, daß, wie Jürgens meint, der Damascener, wo er n. 4 von der bestehenden Tradition über die Umstände des Endes Mariens redet, gerade an dieses Zeugniß gedacht habe. Ueberdieß leidet der Bericht an inneren Unwahrscheinlichkeiten, z. B. daß in dem Grabe noch die Kleider der hl. Jungfrau sich vorfänden. (Ueber die Uebertragung dieser Kleider in die von Pulcheria gebaute Basilica gibt es übrigens auch noch andere Versionen.) So bleiben als sicher vor dem Ende des 6. Jahr-

hunderts vorhandene schriftliche Quelle nur ein dem hl. Johannes Evang. zugeschriebenes Schriftstück und der schon von Papst Gelasius (i. J. 495) als apokryph erklärte liber qui appellatur transitus, id est assumptio s. Mariae, welcher bald unter dem Namen des Melito von Sardes, bald unter dem eines Melitho oder Mellitus von Sardes oder Laodicäa ging und bereits damals in verschiedenen Versionen im Orient und Occident verbreitet war (s. darüber eingehend Bickell, Tüb. Qschr. 1866, 465 ff.; auszüglich bei Jürgens a. a. O. 602) und, von manchen Absonderlichkeiten abgesehen, in einigen Versionen zum Theil in offenbarem Widerspruch mit der Apostelgeschichte steht, wie *Beda* retr. in Act. Ap. ad cap. 8 nachgewiesen hat. Es ist sogar auch die Vermuthung nicht ausgeschlossen, daß diese Legende sich an die bereits früher nachweisbare Legende von dem Tode und der Auferstehung des hl. Johannes Evang., auf welche schon Epiphanius (s. u.) hinweist, sich angeschlossen und diese auf Maria accommodirt habe. Daß diese reich und phantastisch ausgeschmückte Legende gerade im 5. Jahrh. eine so weite Verbreitung fand, erklärt sich wohl daraus, daß nach dem Ephesinum die Andacht und Aufmerksamkeit der Gläubigen sich in spezieller Weise der Gottesmutter zuwandte, wie gerade deßhalb auch damals das Fest „des Hinganges" resp. der Aufnahme Mariens als erstes, direkt ihre Person in's Auge fassendes Fest eingeführt wurde; vielleicht stand aber mit Beidem als Ursache oder Wirkung auch in Verbindung, daß, wie es scheint, damals das den hh. Epiphanius, Hieronymus und Leo I. noch unbekannte Grab Mariens zu Jerusalem entdeckt wurde[1]. Das Dasein und die Verbreitung dieses Buches beweisen jedenfalls, daß damals die *substantia* facti dem Bewußtsein der Gläubigen nicht als etwas Fremdartiges, sondern als etwas Sympathisches erschien; auch ist die Vermuthung nicht ausgeschlossen, daß das Buch an irgend eine bestehende kürzer gefaßte historische Tradition sich anschloß, was aber entfernt nicht hinreicht, um das Dasein einer solchen zu beweisen. Die griech. VV., welche das Buch nicht ausdrücklich citiren, namentlich Joh. Damasc. (or. 2 n. 4), haben zwar den Bestand einer neben jenem Buche bestehenden Tradition angenommen und deren Inhalt in demselben Umfange, wie er in der dem Juvenal zugeschriebenen Darstellung enthalten ist, als haltbar betrachtet; aber es bleibt immer fraglich, ob nicht etwa doch diese Tradition für das 6. und 7. Jahrh. sich aus dem mit kritischer Auswahl gesichteten Buche de transitu resp. aus einer früheren, einfacheren Form legendarischer Dichtung herausgestaltet hat. Letzteres gilt auch von der ersten und auf lange Zeit hinaus einzigen historischen Notiz im Abendl. beim hl. *Gregor v. Tours* († 596), de gloria martyrum c. 4, welche in kurzen Worten den Kern der Legende zusammenfaßt. Man hat zwar gesagt, Gregor habe seine Nachrichten durch Verbindung mit dem Orient, insbes. mit Jerusalem, haben können. Aber eben er redet von den Hauptumständen der Thatsache entschiedener und bestimmter als die nächstfolgenden Zeugen von Jerusalem, und erwähnt namentlich einen Umstand (die sichtbare Erscheinung des Heilandes, der Maria auf einer Wolke in den Himmel führte), den man bei den genannten Zeugen unseres Wissens gar nicht findet. Ueberhaupt war in Jerusalem, wie aus den ersten dorther stammenden Documenten des 7. Jahrh., den Reden der hh. Modestus und Andreas von Creta, sich zu ergeben scheint, die historische Ueberlieferung als solche nicht allzu bestimmt und sicher. Insbes. muß es auffallen, daß jene Beiden für den thatsächlichen Beweis der substantia facti sich ausschließlich auf den Areopagiten und auf das leere Grab Mariens berufen und zwar mit größerem Nachdruck, als diese Argumente vertragen; das Grab hilft schon darum nicht weit zurück, weil es jedenfalls erst spät entdeckt worden ist. Ohnedieß wäre eine bloß lokale Ueberlieferung einer historischen Thatsache aus der apostolischen Zeit, wenn sie auch noch weit besser verbürgt wäre, als die vorliegende, nicht hinreichend zum Beweise, daß diese Thatsache als solche zum apostolischen Depositum gehöre; auch würde der lokale Charakter der Ueberlieferung schlecht dazu stimmen, daß, wie dieselbe in allen ihren Formen behauptet, alle Apostel beim Tode Mariens gegenwärtig gewesen.

---

[1] Tillemont hat mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit zu beweisen gesucht, das Grab Mariens sei nicht zu Jerusalem, sondern zu Ephesus zu suchen. Seine Argumente, bes. das Hauptargument aus einer Stelle des Ephesinum, sind freilich nicht durchschlagend. Aber gegen die Echtheit des Grabes zu Jerusalem lassen sich immerhin solche Bedenken vorbringen, daß es keine sichere Stütze für den historischen Werth der an dasselbe sich anlehnenden Tradition bildet.

1738 Bei dieser Sachlage ist es eine höchst undankbare, weil unmöglich zu lösende und mehr schädliche als nützliche, Aufgabe, im Interesse der theologischen Wahrheit der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel eine historische Specialtradition über diesen Gegenstand bis auf die apostolische Zeit zurückzukonstruiren. Ueber den leeren Raum der ersten sechs Jahrhunderte kommt man auch dadurch nicht hinweg, daß man mit Lana (S. 285 ff.) annimmt, dieser Lehrpunkt sei in Folge der disciplina arcani verheimlicht worden, weil man gefürchtet habe, durch die damit verknüpfte Verherrlichung Mariens den Heiden und schwachen Christen Anlaß zu geben, Maria als eine Göttin anzusehen. Denn abgesehen davon, daß bei diesem Punkte die Gefahr kaum größer war, als bei dem Namen und Begriffe der Gottesmutter, ging die disc. arcani doch nicht so weit, daß in Reden und Schriften aller Art über den betr. Punkt geschwiegen wurde [1], und wenn in dem Maße geschwiegen wurde, wie in unserem Falle, daß selbst ein Epiphanius nichts mehr davon erfuhr, und daß man schon im 7. Jahrh. gar keine positiven älteren Zeugnisse auffinden konnte, dann hätte eben die disciplina arcani in unserem Falle den Faden der Ueberlieferung gänzlich abgeschnitten. Der Bestand einer traditio implicita aber, wie man beim Mangel älterer Zeugnisse für die Glaubenslehren annimmt, ist nur dann möglich, wenn das in Rede stehende Factum nicht einfach auf positive Nachricht gegründet, sondern als eine in anderen Thatsachen resp. Lehren eingeschlossene Thatsache betrachtet wird. Jedenfalls kann die theologische Behandlung der Frage nur gewinnen, wenn man nicht nur die reine Substanz der Thatsache aus den dieselbe in der legendarischen Ueberlieferung begleitenden Umständen losschält, sondern auch ganz davon abstrahirt, ob außer der hl. Schrift und der traditionellen Idee von der jungfräulichen Gottesmutter noch eine positive und ausdrückliche apostolische Tradition über die Substanz der Thatsache existire, und demgemäß diese „Thatsache" ebenso behandelt, wie die verwandten „Thatsachen" der unbefl. Empfängniß und der steten Sündenlosigkeit Mariens. In der That sind ja auch alle Zweifel an der Thatsache dadurch entstanden, daß man sich auf den falschen Standpunkt stellte, als müsse dieselbe durch kirchlich bewährte historische Mittel, durch eine „catholica historia" (wie der serm. 208 in ass. bei Aug. append.) sich ausdrückt, festgestellt werden, um als sicher zu gelten.

1739 I. Die thatsächlichen Fragen über das Lebensende Mariens subsumiren sich vom theologischen Gesichtspunkte aus unter die Frage, inwieweit Maria hinsichtlich ihres leiblichen Lebens dem Loose der übrigen Menschen verfallen sei oder vielmehr in dieser Hinsicht, wie hinsichtlich ihres geistigen und seelischen Lebens, die Vorzüge Christi getheilt habe und theile. Diese Frage aber ist offenbar, wenn nicht ausschließlich, so doch zunächst nach der biblisch-traditionellen Idee von der Würde und Stellung Mariens zu entscheiden; und in der That finden sich in dieser Idee, wie sie oben n. 1637 ff. formulirt wurde, nicht bloß entfernte und unbestimmte Andeutungen, sondern nächste, bestimmte und entscheidende Hinweise auf die betr. Privilegien, welche namentlich in Verbindung mit dem Dogma von der unbefleckten Empfängniß im kirchlichen Bewußtsein allmälig immer klarer und kraftvoller zur Geltung gekommen sind. Diese Privilegien lassen sich darauf zurückführen, daß Maria als „unauflöslicher Tempel und unauslöschliche Lampe", wie Cyrill sie zu Ephesus nannte (s. unten n. 1772), gemäß

[1] Eine gewisse Zurückhaltung der Kirche aus dem angegebenen Grunde wollen wir damit nicht läugnen, und noch weniger eine göttliche Fügung, auf welche schon Epiphanius (s. u.) hinweist. Vielmehr finden wir es durchaus sachgemäß, wenn es in einigen Privatoffenbarungen (z. B. von der hl. Brigitta) heißt, Gott habe zugelassen, daß die Geschichte des Lebensendes der hl. Jungfrau nur durch unsichere Legenden fortgepflanzt würde, damit durch ihre himmlische Herrlichkeit nicht die wahre Menschwerdung Christi verdunkelt und sie selbst als ein göttliches Wesen angesehen würde. Aber damit hätte ja Gott selbst eine historische Tradition auch nicht als Grundlage der späteren Anerkennung der Herrlichkeit Mariens gewollt.

dem Ausdruck des Gregorianischen Sacramentars nicht, wie die übrigen Menschen, der Herrschaft oder den Banden des Todes (imperium s. nexus mortis) unterworfen war. Diese Freiheit von den Banden des Todes gilt nämlich 1) in Bezug auf die Nothwendigkeit resp. die Entstehung und Form der Erleidung des Todes und die Bedeutung des letzteren; 2) in Bezug auf die natürliche Folge des Todes, nämlich die Verwesung des Leibes, welche als gänzliche Vollendung des Todes angesehen werden kann und in dem Tode, wie er als Straffolge der Sünde verhängt wurde, besonders betont ist; 3) endlich in Bezug auf den Fortbestand des Todes bis zum Ende der Zeiten oder bis zur allgemeinen Auferstehung. Der zweite und der dritte Punkt werden gewöhnlich per modum unius behandelt, weil sie in der That enge zusammenhangen. Aber nur zu leicht geräth dadurch der zweite Punkt in eine solche Stellung, daß er, statt den dritten zu beleuchten, zugleich mit diesem verdunkelt wird, indem man diesen vorwiegend als historische Thatsache, nicht als theologische Wahrheit auffaßt.

II. Hinsichtlich des ersten Punktes ist es zunächst nach konstanter und 1740
allgemeiner kirchlicher Anschauung durchaus gewiß, daß Maria thatsächlich gestorben ist. Indeß kann man nicht sagen, daß der Tod Mariens ebenso gewiß, geschweige denn noch gewisser sei, wie ihre Verherrlichung nach Leib und Seele, wie er auch von dieser nicht als wesentlich nothwendiger Durchgangspunkt vorausgesetzt wird. Denn diese Verherrlichung ergibt sich theologisch positiv aus spezieller Offenbarung, während der Tod Mariens nur in der Form einer allerdings concludenten Präsumption sich feststellen läßt; wenigstens kann er nicht unmittelbar aus dem allgemeinen Gesetze des Todes erschlossen werden, da dieses Gesetz nicht formell und direkt auf sie Anwendung findet. In der That war Maria schon auf Grund ihrer Freiheit von aller Sünde, insbesondere auf Grund ihrer gänzlichen Freiheit von der Erbsünde dem Tode nicht verfallen kraft eines *debitum poenale*, und folglich kraft desjenigen Gesetzes, auf Grund dessen thatsächlich alle übrigen Menschen dem Tode verfallen. Aber man kann auch nicht schlechthin sagen, sie sei dem Tode verfallen kraft ihrer sterblichen Natur; denn diese Natur macht den Tod nur so lange nothwendig, als die Person, welcher sie angehört, nicht einen übernatürlichen Anspruch auf ewigen Fortbestand der Natur erlangt. Ein solcher Anspruch würde aber zweifellos durch die Gnade der göttlichen Mutterschaft begründet, wenn Maria dadurch nicht spezifisch Mutter des Erlösers wäre, und eben die Oekonomie der Erlösung mit dem Tode Christi nicht auch ihren Tod verlangte — nicht zwar als einen zweiten Sühnetod — sondern damit die Mutter nicht über dem Sohne zu stehen scheine, vielmehr durch ihren Tod ihre eigene wahre Menschennatur und darin auch die ihres Sohnes bekunde. Wenn der Tod Mariens formell unter ein schlechthin allgemeines Gesetz subsumirt werden soll, welches keine Ausnahme erleidet: dann ist dieses Gesetz dahin zu formuliren, daß nach dem Falle die endliche Vollendung der Menschen nur durch die Auflösung ihres leiblichen Lebens vermittelt werden soll. Dieses Gesetz aber hat ebensowenig mit der Herrschaft des Todes über Maria zu thun, wie die Oekonomie der Erlösung, der es seine absolute Universalität

verdankt, und läßt daher die Freiheit Mariens von der Herrschaft des Todes unangetastet.

1741 Mit dieser Freiheit vom Tode war aber auch, wie bei Christus, verbunden die Freiheit von allen eigentlichen Krankheiten, mithin auch von dem aus Krankheiten entstehenden Tode. Dagegen war die Conformität mit Christus in seinem gewaltsamen Tode deßhalb nicht gefordert, weil der Tod Mariens ebensowenig Sühne- als Straftod sein sollte, und weil sie überdieß bereits unter dem Kreuze die Todesschmerzen Christi miterduldet hatte; aus denselben Gründen war der Tod Mariens überhaupt kein schmerzlicher Tod. Dagegen ist die Todesart Mariens der Todesart Christi nach einer echt theologischen, seit dem M.-A. allgemein gewordenen Anschauung darin ähnlich, daß Maria nicht nur aus demüthigem und liebevollem Gehorsam den nicht geschuldeten Tod frei übernommen habe, sondern recht eigentlich aus Liebe gestorben, d. h. ihr Tod in Gestalt einer durch die übernatürliche Macht der göttlichen Liebe bewirkten Auflösung eingetreten sei — sei es in der Weise der Verzehrung der natürlichen Lebenskraft durch das Schmachten der Liebe, sei es durch die Gewalt einer Liebesekstase, welche die Seele vom Körper trennte, sei es dadurch, daß Maria durch ihre Liebe Gott bewegte, ihr leibliches Leben nicht länger zu erhalten. So stellt sich der Tod Mariens dar als ein Brandopfer der Liebe, worin sich das unter dem Kreuze in höchsten geistigen Schmerzen gebrachte Opfer äußerlich in sanfter und lieblicher Weise, wie in einem Schlafe der Liebe, vollendete, und worin das Ideal jenes heiligen und seligen Todes in osculo Domini enthalten ist, welchem durch die Erlösungsgnade Christi mehr oder weniger auch derjenige Tod, welcher „Sold der Sünde" ist, in den Gerechtfertigten ähnlich werden soll.

1742 Speziell über den Tod Mariens s. *Suarez* und *Trombelli* ll. cc. — Bekanntlich erklärte *Epiph.* (haeres. 78 n. 11 u. 23), der zuerst ausdrücklich von dem Lebensende Mariens redet, man wisse nicht, welchen Todes Maria gestorben, und ob sie überhaupt gestorben sei. Haer. 78 n. 11 macht er gelegentlich der Polemik gegen die Antidikomarianiten (die Gegner der Jungfräulichkeit Mariens) eine Diversion gegen die „mulieres subintroductae", die man durch das Beispiel der hl. Jungfrau zu rechtfertigen versuchte, und bemerkt dabei: die hl. Schrift berichte nicht einmal, daß Maria im Hause des hl. Johannes geblieben, und überhaupt habe das Schweigen der hl. Schrift über das spätere Leben Mariens wahrscheinlich den Grund, daß dasselbe ganz und gar himmlisch und wunderbar gewesen, so sehr, daß die Menschen seine Darstellung nicht hätten ertragen können; vielleicht deute die Apokalypse (Cap. 12) in dem Weibe, welches dem Drachen entzogen worden, an, daß Maria auch nicht gestorben sei; wenn aber doch, so werde der Tod deßhalb verschwiegen, damit man von Maria nicht allzu fleischlich denke. In n. 23 aber betont er gegenüber den Collyridianern, welche Maria zu einer Göttin machten, daß ihr Tod, allerdings nur ein ehrenvoller, immerhin möglich sei, daß sie aber auch dann, wenn sie nicht gestorben sei, ebensowenig als Göttin verehrt werden dürfe wie andere Heilige, die gestorben seien. Haer. 79 n. 6 führt er diesen Gedanken näher dahin aus: Maria bleibe ihrer Natur nach Mensch und Weib, und darum wie andere Heilige, der Anbetung unfähig, obgleich sie als auserwähltes Gefäß nach Geist und Sinn und Leib mehr verherrlicht sei, als diese, wie auch Elias, obgleich ohne Tod in den Himmel übertragen, Johannes Evangelist, der auf wunderbare Weise gestorben [1], und Thekla, die im Feuer unversehrt geblieben, nicht angebetet werden dürften. Aber wenn schon, wie in der hl. Schrift, so auch in der ältesten Tradition positive Nachrichten über den Tod Mariens fehlen, dann konnte und

---

[1] Hiemit meint Epiph. wohl die Todesart, welche *Aug.* tr. 124 in Joan. als von gewissen apokryphen Schriften berichtet anführt. Vgl. oben n. 1736 Note.

mußte doch das kirchliche Bewußtsein sich dafür entscheiden auf Grund der Oekonomie der Erlösung; und gegenüber der Beharrlichkeit, Entschiedenheit und Universalität dieses Bewußtseins ist es ein durchaus verfehltes Beginnen, wenn neuerdings ein ital. Gelehrter, *Dom. Arnaldi*, in einem weitschichtigen Werke (super transitu B. M., Genuae 1879, vgl. Kathol. 1882, I 331 f.) versucht hat, die Behauptung des Todes Mariens umzustoßen. Höchstens könnte man sagen: diese Behauptung folge nicht so evident und zwingend aus einem Glaubenssatze, daß sie de fide sei und werden könne; und hiefür könnte man sich auch darauf berufen: selbst bez. der übrigen Menschen gelte das allgemeine Gesetz des wirklichen Eintritts des Todes nicht so peremptorisch, daß z. B. bez. Henochs und Elias', sowie bez. der beim Anbruche des Weltendes lebenden Menschen, die Ausnahme von jenem Gesetze als glaubenswidrig bezeichnet werden müßte.

Wie aber bei Epiphanius der Zweifel bez. der Thatsache des Todes gerade von der 1743 Gewißheit ausgeht, daß Maria nicht das gewöhnliche debitum moriendi gehabt: so bekunden die späteren griech. VV. diese Gewißheit noch energischer, indem sie, ähnlich wie bei Christus, den Tod Mariens geradezu als Gegenstand der Verwunderung hinstellen und ihrem Staunen Ausdruck verleihen, daß diejenige, welche sonst von allen Gesetzen der Sünde und Strafe frei sei, welche das Leben Aller geboren und der unauflösliche Tempel der Gottheit sei, den Tod erlitten habe (s. *Pass.* l. c. 1483 sqq.). Und wenn sie daher auch den Tod Mariens auf das allgemeine göttliche Gesetz zurückführen, dann bemerken sie doch ausdrücklich, daß dieses Gesetz bei Maria in anderer Weise, als bei den gewöhnlichen Menschen, Anwendung gefunden habe. So bes. einer der ältesten, *Andr. Cret.* or. in Deip. dorm.: Quippe ut quod est vere fateamur, et ad hanc usque progressa est mors hominum naturalis, *non tanquam velut carcere cohibuerit,* sicut in nobis accidit, vel sibi subjecerit, nisi *quantum oportuit, ut somnum illum* seu exstaticum quendam, ut ita dicam, impetum experiretur, quo a terrenis ad bona illa in spe proposita in deiformem quendam statum immutati transmittimur — ac qualis e. g. fuit primus ille somnus, quem dormivit homo, quum costa ad complendam speciem privaretur et supplementum ablatae partis reciperet. In hunc arbitror modum soporata et ipsa quidem gustavit mortem, haud tamen detenta mansit, nisi ut naturae cederet legibus ac dispensationem impleret, quam ab initio providentia omnia pervadens hominum generi fixit immotam. Quum enim sec. div. oraculum non sit homo qui vivat et non visurus sit mortem, erat autem homo et etiam homine potior, quam celebramus: plane utique probatum est, et ipsam eandem nobiscum naturae legem explesse, licet non eodem modo nobiscum, sed super nos et super eam causam, per quam nos hoc penitus pati cogimur. Vgl. auch *Dam.* or. 2 de dorm. M. n. 2 gegen Ende.

Bei den Lateinern allerdings wurde der Tod Mariens direkter als eine Folge der 1744 Sünde aufgefaßt (z. B. von *Aug.* in Ps. 34 serm. 2 n. 3: Maria ex Adam mortua propter peccatum, Adam mortuus propter peccatum, Christus propter delenda peccata), und im M.-A. machte man eben den Tod Mariens als eine übriggebliebene Folge der Sünde auch als Beweis gegen die ursprüngliche Freiheit von der Erbsünde geltend. Indeß ist diese Anschauung darauf zurückzuführen, daß allerdings der Tod Mariens, ähnlich wie der Tod Christi, ohne ihren Zusammenhang mit dem sündigen Geschlechte nicht eingetreten sein würde, daß ihre Freiheit vom debitum *poenale* mortis sich immerhin auf die Erlösungsgnade und die Gemeinschaft mit dem Erlöser stützte, diese Gemeinschaft selbst aber das debitum mortis in einer anderen, ehrenvollen Form aufrechthielt. Gegen die absolute Betonung des Strafcharakters des Todes bei Maria, ist Pius V. eingeschritten in der Verdammung der prop. 73 Baji: Nemo praeter Christum est absque peccato originali; hinc B. Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque ejus affictiones in hac vita, sicut et caeterorum justorum, fuerunt ultiones peccati originalis vel actualis.

Der Gedanke, daß Maria eines gewaltsamen Todes, wie Christus gestorben, ist 1745 vor Alters durch falsche Erklärung des gladius pertransiens animam in der Weissagung Simeons behauptet, aber von den VV. stets zurückgewiesen worden; so schon von *Ambros.* in Luc. 2, 61: Nec littera [Scripturae] nec historia docet, ex hac vita Mariam corporalis necis passione migrasse; non enim anima, sed corpus materiali gladio transverberatur. — Die Schmerzlosigkeit des Todes Mariens lehrte schon *Damasc.:* nec partus poenam sensit, nec obitus, während *Petr. Dam.* meint, vielleicht lasse sich

doch bei Maria, wie beim Heilande selbst am Oelberge, eine Todesnoth denken (de celebr. vigil. c. 2). Eingehend und schön handelt darüber *Alb. M.* Mariale l. c., der namentlich betont, daß Maria, nachdem sie unter dem Kreuze das durchdringende Schwert gefühlt, d. h. die vollendete Todesnoth gekostet, zum zweitenmale das Schwert nicht mehr habe fühlen dürfen. — Das schon von Alb. entschieden betonte Sterben aus Liebe ohne physische Krankheit läßt sich, wie oben angegeben, in verschiedener Weise auffassen. Am schönsten ist diese Idee ausgeführt bei *Bossuet* in seinen Reden auf Maria Himmelfahrt. — Daß der Tod Mariens irgendwie als ein übernatürlicher Vorgang zu denken sei, deutet schon Epiphanius an, indem er auf die Legende über den Tod des Evangelisten Johannes hinweist. Die allerdings theilweise sinnig und edel ausgeführte Angabe der Apokryphen von einem Tode auf dem Bette ist jedoch schon weniger würdig, als das erwähnte Analogon; noch würdiger, als dieses, wäre das historisch sichere Analogon des Todes des Eremiten Paulus, der in betender Stellung seinen Geist aufgab und nach dem Tode in dieser Stellung verharrte.

1746 Mit Rücksicht auf alle Umstände hatte der Tod Mariens in eminenter Weise den Charakter, nach welchem die christliche Sprache den Tod der Gerechten als Entschlafen, dormitio, κοίμησις oder pausatio bezeichnet, inwiefern er nicht schlechthin Vernichtung des Lebens, sondern bloß ein zeitweiliges Zurücktreten des sinnlichen Lebens ist, wodurch dem Geiste der Weg zur ewigen Ruhe gebahnt, und auch für den Leib selbst das Aufleben zu einem besseren Leben angebahnt wird. Darum nennen die VV. (z. B. *Damasc.* de dorm. II. 2; *Joh. Euboeens.* bei *Ball.* I. 100) den Tod Mariens im Gegensatz zum natürlichen Tode θάνατος ζωτικός (mors vitalis) und ζωηφόρος (mors vitam inducens), während sie den Tod Christi θάνατος ζωοποιός, mors vivifica, nennen. Diese Namen weisen zugleich noch auf ein anderes Moment hin, welches in unserem Falle ebenfalls durch den Namen dormitio mit ausgedrückt wird, daß nämlich der Tod Mariens für ihren Leib nicht die natürlichen Folgen des Todes hatte, indem derselbe nicht der gänzlichen Auflösung anheimfiel, sondern für eine sofortige Wiederbelebung aufbewahrt blieb.

1747 III. Wie schon der Tod Mariens nicht eine Wirkung der Herrschaft des Todes war, sondern vielmehr ganz und gar der Ordnung der Gnade angehörte: so offenbart sich die Freiheit Mariens von der Herrschaft des Todes noch mehr darin, daß ihr Leib nach dem Tode nicht der natürlichen Folge und Vollendung des Todes, der Verwesung, anheimfiel, und daß er mithin demjenigen Schicksal entging, welches von Gott in der Ankündigung des Todes in seiner Eigenschaft als Strafe speziell hervorgehoben war. Während der Tod ein Uebel ist, welches an sich nichts Unwürdiges darbietet, vielmehr unter Umständen ehrenvoll und segensreich sein kann, verhält es sich mit der Verwesung umgekehrt: dieselbe ist wesentlich eine Entstellung, die unter keinen Umständen ehrenvoll und segensreich, sondern stets beschämend ist und auch beim Tode der Gerechten als ein Rest des Fluches der Sünde erscheint. Darum gehört dieses Uebel zu denjenigen, welche aus analogem Grunde, wie bei Christus, auch bei Maria, als mit ihrer Würde und Stellung und insbesondere mit der Weihe ihres ganzen Wesens durch die bräutlich-mütterliche Einheit mit Christus absolut unverträglich, ausgeschlossen sind, und so ist der Satz des Psalmes: „Du wirst deinen Heiligen die Verwesung nicht schauen lassen," mit innerer Nothwendigkeit auch auf Maria auszudehnen. In Maria selbst correspondirt die incorruptio als Ausschluß der Verwesung mit der dreifachen incorruptio ihrer vollkommenen Jungfräulichkeit, nämlich 1) mit dem Ausschlusse jeder Vermischung mit fremdem Fleische in der Empfängniß ihres Sohnes, 2) mit dem Ausschluß jeder Verletzung des Mutterschoßes durch die Geburt, und 3) mit der durch die Empfängniß Christi vollendeten Freiheit von dem Zunder der Sünde, in Bezug

auf welchen der Apostel den Leib der übrigen Menschen ebenso ein corpus mortis, wie ein corpus peccati nennt. Denn fast alle Gründe, welche für diese dreifache Form der incorruptio virginalis sprechen, gelten auch für die Freiheit von der Verwesung (oben n. 545 f. 575 f. 1718); die dritte Form hängt sogar unmittelbar mit letzterer zusammen, inwiefern sie das Fleisch Mariens als geistlich und himmlisch verklärtes Fleisch darstellt. Desgleichen gelten die stets anerkannten biblischen Typen der incorruptio der hl. Jungfrau, z. B. die aus unverweslichem Holze bestehende Bundeslade, der elfenbeinerne Thron Salomons, nicht minder auch für die Unverweslichkeit ihres Leibes. — Dagegen ist absolut kein Grund erfindlich, weßhalb die Verwesung angemessen oder zulässig erscheinen könnte. Wenn man die Gemeinschaft mit den übrigen Menschen urgiren wollte, so ist diese paralysirt durch die spezielle Gemeinschaft mit Christus, welche in diesem Punkte, wie in so vielen andern, die Aehnlichkeit mit ihm fordert. Aber selbst davon abgesehen, fällt bei Maria wegen ihrer vollkommenen Freiheit von der Sünde derjenige Grund weg, welcher für die übrigen Menschen die Verwesung herbeiführt; und wenn auch diese Sündenfreiheit wiederum nur auf der Erlösung durch Christus beruht, dann wäre es doch durchaus gegen die Würde des Erlösers und die ganze Oekonomie der Erlösung, wenn derjenige Leib, welcher Sitz und Organ des Prinzips der Befreiung von aller Verderbniß und Mittel seiner Vereinigung mit den übrigen Erlösten gewesen, der Verwesung überlassen würde.

Wegen der Evidenz dieser Gründe hat denn auch niemals ein katholischer 1748
Theologe dieses Privilegium Mariens offen und direkt bezweifelt, selbst solche TT. nicht, welche die Sicherheit der anticipirten Auferstehung Mariens aus Mangel an hinreichenden positiven Beweisen in Frage gestellt haben. Selbstverständlich ist die Incorruptibilität des Leibes Mariens a fortiori auch eingeschlossen in der Lehre von seiner beschleunigten Wiederbelebung und den dafür unten anzuführenden Lehren der Offenbarung. Gleichwohl ist die Incorruptibilität formell noch sicherer als die Wiederbelebung, indem sie auf derselben Linie steht wie die allseitige Jungfräulichkeit Mariens, mit welcher sie von den VV. constant zusammengefaßt wird, und bildet daher auch ein Prinzip, von wo aus die Nothwendigkeit der Wiederbelebung festgestellt werden kann.

Die Zusammenstellung der incorruptio nach dem Tode mit der incorruptio der Jung- 1749
fräulichkeit wurde schon von Anfang an, seit der Frage Aufmerksamkeit geschenkt wurde, von den VV. angewandt, so von *Andr. Cret.* de dorm. B. M. or. 2: Ut minime corruptus est parturientis uterus, ita nec periit defuncta caro. O miranda res! Partus omnem corruptionem effugit, nec sepulchrum illam a morte extremam corruptionem admisit; und in dem uralten *Missale Gothic.* (s. u.): quae nec de corruptione excepit contagium, nec resolutionem pertulit in sepulchro. Später häufen sich die Zeugnisse in infinitum. Diese „Analogie" ist bei Leibe nicht eine bloße Analogie; es ist nach dem Gesagten eine theologische Demonstration resp. eine Entwicklung der dogmatischen Idee der incorruptio Virginis d. h. der Virgo matrimonio divino sacra, welche auch der Verf. der epist. Cogitis me mit den Worten ausspricht: ideo immaculata, quia *in nullo corrupta,* und welche das eine Moment so gut umfaßt als das andere. Auf jeden Fall handelt es sich bei der Unverweslichkeit des Leibes Mariens nicht um eine bloße Convenienz, welche auch die Denkbarkeit des Gegentheils bestehen ließe, sondern um eine Decenz, deren Gegentheil eine vollendete Absurdität wäre, so daß der Gedanke seiner Möglichkeit

dem christlichen Gefühl Schaudern erregt. In der That haben alle theologischen Schriftsteller ohne Ausnahme wenigstens thatsächlich das gethan, was der Verf. des dem hl. Augustinus zugeschriebenen tract. de assumpt. B. V. c. 6 mit den Worten ausdrückt: Illud ergo sacratissimum corpus escam vermibus traditum in communi sorte putredinis, quia sentire non valeo, dicere perhorresco. Wenn aber auf Grund dieser Inconvenienz, wie bei unserem Autor, so bei den Lateinern überhaupt oft, nur von einer Art moralischer Gewißheit der Unverweslichkeit gesprochen wurde: dann kommt das hier, wie bei der unbefl. Empfängniß daher, daß man das Verhältniß Mariens zu Christus und Gott nicht in der ganzen Strenge des matrimonium divinum auffaßte, wie es doch zur dogmatischen Idee der Jungfrau gehört. Das zeigt sich gerade bes. bei unserem Autor, der die Inconvenienz der Verwesung aus der physisch erklärten Einheit des Fleisches zwischen Mutter und Sohn herleitet, ohne den Begriff der bräutlichen Einheit des Fleisches als einer geistig-rechtlichen Angliederung zu Hülfe zu nehmen, obgleich er allerdings in der unitas carnis, die er mit dem (von ihm herrührenden, so oft unter dem Namen des hl. August. citirten) Satze: caro Jesu caro Mariae ausdrückt, auch die unitas *reciproca* hervorhebt. Uebrigens ist die Freiheit von der Verwesung, obgleich das hier in Frage kommende Uebel ein geringeres ist, als die Erbsünde, mindestens ebenso evident und sogar noch evidenter, als die unbefl. Empfängniß, in der Gemeinschaft Mariens mit Christus enthalten, weil die ursprüngliche Vermählung Mariens mit Gott am Ende nicht so gewiß und jedenfalls noch nicht so wirksam ist, wie das durch die Empfängniß Christi vollzogene und vollendete matrimonium. Es ist daher nicht zu verwundern, daß man in älterer und neuerer Zeit bei Allen, welche bez. der Auferstehung Mariens sich zweifelhaft äußern, niemals einem ausdrücklichen Zweifel an der Unverweslichkeit ihres Leibes begegnet. Ebenso war es aber auch ein richtiger theologischer Takt, wenn die griech. VV. und die tüchtigeren theologischen Vertheidiger der Auferstehung auf die Unverweslichkeit einen großen Nachdruck legen: so schon der erwähnte tract. und neuerdings *Lana* l. c. — Der Unterschied des nothwendigen Zusammenhanges von bloßer Convenienz tritt besonders klar zu Tage, wenn man das Verhältniß der Unverweslichkeit der Gottesmutter zu ihrer wunderbaren Jungfräulichkeit vergleicht mit dem Verhältniß der Unverweslichkeit des Lieblingsjüngers zu seiner einfachen Jungfräulichkeit. Das letztere Verhältniß, welches schon in den alten Prologen zum Johannesevangelium betont wurde (s. oben n. 1736), ist offenbar eine bloße Convenienz, mit der auch das Gegentheil vereinbar ist, und kann daher bloß zur Erklärung einer anderweitig feststehenden Thatsache, nicht zur Feststellung einer Thatsache dienen.

1750 Die inneren Gründe für die Unverweslichkeit des Leibes Mariens, wie sie bei den VV. vorkommen, führt *Pass.* l. c. n. 1473 ff. und n. 1481 auf vier zurück, die er causa legalis, theologica, oeconomica und analogica nennt. Die causa *legalis* ist die Freiheit Mariens von der Sünde, als deren Fluch die Verwesung durch göttliches Gesetz angeordnet wurde. Die causa *theologica* ist die göttliche Mutterschaft Mariens als solche, bes. inwiefern dadurch ihr Fleisch zum Fleisch Christi und des Logos wird. Diese beiden Ursachen kann man causae *formales* nennen, inwiefern die eine das debitum corruptionis aufhebt, die andere ein förmliches debitum incorruptionis begründet, welches ebenso in der Würde Christi, wie in der Würde seiner Mutter wurzelt; soweit jedoch die causa theol. zugleich das in der göttlichen Mutterschaft mitgegebene erhabene ministerium umfaßt, dem von Seiten Christi ein proportionaler Dank und Lohn und kindliche Ehre entspricht, enthält dieselbe zugleich ein debitum compensationis et justitiae. Die causa *oeconomica* ist dieselbe göttliche Mutterschaft, inwiefern dadurch Maria die Mutter der Gnade und aller Früchte der Gnade, also auch der Unverweslichkeit, und ihr Leib Sitz und Organ des Prinzips der Unverweslichkeit und Mittel seiner Vereinigung mit der ganzen Menschheit ist. Die causa *analogica* endlich ist die durch die göttliche Mutterschaft bewahrte und geheiligte Jungfräulichkeit Mariens. Diese Gründe faßt der Autor des tract. de ass. am Schlusse seiner Schrift in etwas anderer Form in folgender Weise zusammen: Ac per hoc videtur digne laetari Maria laetitia inenarrabili· anima et corpore in proprio filio, cum proprio filio, per filium proprium, nec ullam sequi debere corruptionis aerumnam, quam nulla secuta est tantum filium pariendo integritatis corruptio: ut sit semper incorrupta, quam tanta perfudit gratia; sit integriter vivens, quae omnium integram perfectamque genuit vitam; sit cum illo quem in suo gessit utero; sit apud illum illa, quae genuit, fovit et aluit illum, Maria Dei genitrix, Dei nutrix, Dei

ministratrix et Dei secutrix. Der Hauptgrund aber wird von *Hincmar Rhem.*, also zur Zeit, wo die Erschütterung der Tradition über die leibliche Himmelfahrt am stärksten war, schön in folgenden Versen betont:

Qui dum surrexit, multorum corpora fecit
Surgere, quos secum vexit ad astra poli.
Sanctior his cunctis, Verbum quae gignere vitae
Facta es digna tuo corpore virgineo;
Quae caro sancta Dei non est corrupta sepulchro,
Nec tua, qua corpus sumpsit ipse Deus.

IV. In Voraussetzung der Lehre von der Incorruptibilität des Leibes 1751
ergibt sich leicht das dritte Moment der Freiheit Mariens von der Herrschaft des Todes, welches in der Sprache der Kirche vorzüglich mit diesem Namen bezeichnet wird, daß nämlich die Wiederbelebung und Verklärung des Leibes bei Maria nicht erst in der allgemeinen Auferstehung, sondern ähnlich, wie bei Christus, in kürzester Frist erfolgen mußte, wie auch ihr Tod nur wegen der Conformität mit Christus erfolgte. Denn die Incorruptibilität des Leibes kann den Gründen, worauf sie beruht, ohne sofortige Wiederbelebung so wenig entsprechen, daß die VV. und TT. bei Maria, wie bei Christus, die Incorruptibilität und die sofortige Auferstehung als correlative Begriffe behandeln. Namentlich tritt diese Wechselbeziehung darin zu Tage, daß eine Trennung des Leibes von der Seele, wenn sie länger dauerte, als die ökonomischen Zwecke des Todes erfordern, ebensogut eine Herrschaft des Todes bekunden würde, wie die Verwesung des Leibes. Wie daher Apg. 2, 24 bei Christus die Weissagung über seine Freiheit von der Verwesung unter dem Gesichtspunkte der Freiheit von den Banden des Todes als Beweis seiner Auferstehung angeführt wird: so schließt auch bei Maria die Unverweslichkeit des Leibes die alsbaldige Wiederbelebung ein, weil die Freiheit von den Banden des Todes ihr mit Christus gemeinschaftlich ist. In der That ist die volle Gemeinschaft Mariens mit Christus in dieser Beziehung ebenfalls durch eine Weissagung festgestellt, nämlich durch das Protoevangelium. Denn die hier geweissagte Gemeinschaft Mariens mit Christus in der unbesiegbaren und siegreichen Feindschaft gegenüber der Hölle umfaßt den Ausschluß und die volle Ueberwindung aller derjenigen Uebel, welche durch den Teufel in und mit der Sünde über die Menschheit gekommen sind, und in deren Fortbestand das gottfeindliche Reich des Teufels oder die Zerstörung des Reiches Gottes in der Menschheit sich darstellt. Zu diesen Uebeln aber gehört nach dem Apostel (Röm. 5 u. 8; I Cor. 15, 24 f., 54 ff.; Hebr. 2, 14 f.) außer der Sünde im Geiste und der Begierlichkeit im Fleische als „letzter Feind" der Tod, und darum wird denn auch die Auferstehung Christi, weil und inwiefern sich in ihr der Sieg über den Tod darstellt, als Vollendung des Sieges über die Hölle aufgefaßt. Wie daher Maria die Sünde im Geiste durch ihre stete Freiheit von der Erbsünde und allen persönlichen Sünden, die Sünde im Fleische durch die Freiheit von der Begierlichkeit und ihre jungfräuliche Empfängniß vollkommen besiegte: so mußte sie auch mit Christus in ihrem Leibe durch beschleunigte Auferstehung die Todesherrschaft der Hölle besiegen.

Außer dieser Verheißung aber ist die spezielle Gemeinschaft Mariens mit 1752
Christus bez. der Wiederbelebung und Verklärung ihres Leibes durch eine

Reihe von theologischen Momenten verbürgt, welche unmittelbar oder mittelbar in der göttlichen Mutterschaft gründen, und deren Bedeutung sich durch Anwendung verschiedener, von der hl. Schrift aufgestellter allgemeiner Prinzipien verstärken läßt. 1) Vor Allem ist bei der Mutter Gottes, weil sie dieß eben nur in und mit ihrem Leibe ist, eine dauernde Trennung des Leibes von der Seele auf ähnliche Weise undenkbar, wie in Christus wegen der hypostatischen Union des Leibes und der Seele mit der Gottheit. 2) Sodann fordert die Eigenschaft Mariens als mütterliche Braut Christi eine stete und vollkommene Lebensgemeinschaft, die nur mit Rücksicht auf die Zwecke der Vereinigung zeitweilig unterbrochen werden kann; hierauf muß die Lehre des hl. Paulus Eph. 6, 25 ff., über die in der Liebe Christi zur Kirche in idealster Weise verwirklichte Liebe des Mannes zum Weibe als zu seinem Fleische, um so mehr Anwendung finden, weil Maria in speziellster Weise Fleisch Christi und Hauptglied der Kirche ist, und demgemäß auch die Wirksamkeit der Liebe Christi zur Kirche an Maria sich in speziellster Weise und vollkommen bethätigen muß. 3) Dazu kommen die Prinzipien der hl. Schrift über die dem Vater und der Mutter gebührende Ehre und die den Dienern Christi und den Genossen seines Leidens und Todes verheißene Gemeinschaft seiner Herrlichkeit. Denn die Ehre der Mutter verlangt die möglichst vollständige Sicherstellung ihres ganzen Daseins; das von Maria geleistete mütterliche ministerium, worin sie ihre Leibessubstanz in der Pflege und Nahrung Christi verwandte, fordert in spezieller Weise die Verherrlichung ihres Leibes; und die einzige, höchste und innigste Gemeinschaft Mariens mit Christus in seinem Leiden und Tode heischt auch die allseitigste Gemeinschaft mit ihm im glorreichen Leben. 4) Sodann mußte Maria als Organ und Mitwirkerin im Werke der Erlösung auch am vollkommensten die Früchte derselben an sich erfahren, und zwar diese Frucht um so mehr, weil sie nur im auferstandenen und verklärten Leibe in Gemeinschaft mit Christus in vollkommener Weise ihr Mittleramt fortsetzen und das vollkommene Unterpfand der Wirksamkeit der Erlösungsthat für die übrigen Menschen sein konnte. In dieser Beziehung kann man geradezu sagen: ohne die Auferstehung und Verklärung Mariens würde nicht nur die Gemeinschaft mit Christus wesentlich verkümmert, kraft deren Maria als die neue Eva in Bezug auf den vollkommenen Besitz des Lebens an die Seite des himmlischen Adam gehört; es würde auch zugleich gerade dort, wo man außer Christus am meisten die Offenbarung der Kraft der Erlösung suchen und erwarten muß, das Unterpfand unserer Erlösung vermißt; insbesondere fehlte in der Oekonomie der Erlösung das spezielle Vorbild der Unvergänglichkeit und der ewigen Lebenskraft der Kirche.

1753 Im Lichte aller dieser Gründe erscheint es nicht als willkürliche Accommodation, sondern als vollberechtigte Typik, wenn man seit Modestus und Andreas Cretensis die Worte des Psalmes: „Zieh hin, o Herr, in deine Ruhe, du und die Lade deiner Heiligung,“ sowie die dreifache Uebertragung der Bundeslade (durch den Jordan in's gelobte Land, auf den Berg Sion und in den Tempel Salomons) auf die Aufnahme Mariens in den Himmel, und zwar ihre leibliche Aufnahme, bezogen hat, zumal die Bundeslade gerade zunächst Typus des Leibes Mariens ist. Ebenso weist Alles darauf hin,

daß diejenige Bundeslade, welche Johannes Apok. 11, 19 im Himmel im Tempel Gottes gesehen, nichts Anderes ist als Symbol Mariens, und daß folglich hier die Erfüllung des erwähnten Typus documentirt werde. In Verbindung mit diesem Antitypus der Bundeslade aber ist auch die unmittelbar folgende, unzweifelhaft auf die Weissagung des Protoevangeliums zurückgreifende Vision des am Himmel erscheinenden sonnumkleideten Weibes dahin zu verstehen, daß die Züge dieses Bildes der Kirche, wie sie überhaupt dem Bilde der Mutter Christi entlehnt sind, so speziell auf die bereits nach Leib und Seele verherrlichte Mutter Christi hinweisen, weil Maria nur in ihrer vollen Verherrlichung der vollendete Typus des himmlischen Wesens der Kirche und ihrer Unüberwindlichkeit im Kampfe mit dem Drachen ist und nur so auch als Zeichen am Himmel das Gegenstück zu dem Zeichen auf Erden bei Isaias und Jeremias bildet. Auf diese Weise findet sich gerade beim hl. Johannes, bei welchem man den Bericht über die Vollendung Mariens am ehesten erwartet, und auf den deßhalb auch die alten Legenden über den Hingang Mariens zurückgeführt wurden, in der That ein Bericht über diesen Hingang, der allerdings nur mystisch gehalten ist, aber eben dadurch die tiefe dogmatische Bedeutung der Thatsache in höchst sinnvoller Weise andeutet oder vielmehr die Thatsache ganz und gar unter ihrem dogmatischen Gesichtspunkte darstellt. Wenn es übrigens sicher wäre, daß die bei Gelegenheit des Todes Christi auferstandenen Heiligen (oben n. 1227) zum unsterblichen Leben auferstanden seien, würde sich hieraus ein ähnliches Argument für die Auferstehung Mariens ergeben, wie aus der Heiligung des Vorläufers für ihre unbefleckte Empfängniß; aber diese Thatsache ist eben nichts weniger als sicher.

Jedenfalls ist die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel in der biblisch- 1754
dogmatischen Idee ihrer Person so tief begründet und so klar enthalten, daß die Kirche zur Feststellung derselben gar keiner speziellen historischen Tradition bedurfte. Demgemäß gestaltete sich die kirchliche Feier des Hinganges oder der Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel in ihren ersten Anfängen ganz von selbst, im Gegensatz zu der Feier der Vollendung der übrigen Heiligen, zur Feier der Verklärung an Leib und Seele; und wenn dabei auch im Orient mehr oder minder auf die historische Tradition resp. auf das leere Grab Rücksicht genommen wurde, so ruhte doch die eigentliche Festidee ganz und gar auf dogmatischem Boden. In der lateinischen Kirche ist die Unabhängigkeit der in der Festfeier ausgesprochenen Anschauung der Kirche von den Legenden um so offenbarer, weil gerade um dieselbe Zeit, zu welcher Papst Gelasius das Buch de transitu als apokryph verurtheilte (oder kurz nachher), die lateinischen Liturgien die Substanz des Factums ausdrücklich in theologischer Form zur Aussprache brachten. Es war daher eine vollständige Verkennung der Sachlage, wenn im 7. oder 8. Jahrh. unter Ignorirung dieses liturgisch dogmatischen Zeugnisses der Kirche und aller in der Würde und Stellung der Gottesmutter liegenden Argumente der Verf. der epist. Cogitis me das Factum deßhalb als unsicher und unerweislich hinstellte, weil es nicht in einem authentischen historischen Berichte, sondern nur in den (von Gelasius verurtheilten) Apokryphen erzählt werde. Weil unter dem Namen des hl. Hieronymus erlassen, hat dieser Brief auf lange Zeit hinaus im Abendlande die Geister verwirrt und die Entschiedenheit der Ueberzeugung erschüttert,

in ähnlicher Weise, wie seit dem 12. Jahrh. der Lehre von der unbefleckten Empfängniß dadurch Schwierigkeiten bereitet wurden, daß man darauf hinwies, dafür sprächen nur neuere, unsichere Offenbarungen, während die alte sichere Offenbarung schlecht dazu stimme. Je mehr man aber wieder auf das liturgische Zeugniß und die theologischen Gründe zurückging, desto mehr befestigte sich die Ueberzeugung von Neuem, so daß schon seit Jahrhunderten die Behauptung der leiblichen Himmelfahrt Mariens nicht mehr bloß als einfache fromme Meinung vorgetragen, sondern auch ihre Läugnung als temerär im strengsten Sinne des Wortes censurirt wurde. Der am Ende des 17. Jahrh. von einer Reihe gelehrter Kritiker unternommene Versuch, mit der historischen Basis zugleich den Werth der älteren patristischen und liturgischen Zeugnisse herabzusetzen, hat um so weniger vermocht, die einmal gesicherte allgemeine Ueberzeugung wieder zu erschüttern, als die betreffenden Gelehrten größtentheils selbst erklärten, daß dieselbe höchst achtungswerth sei und schwer in die Wagschale falle.

1755 Das erste und bedeutendste bibl. Argument aus Gen. 3, 15 ist in dem im Jahre 1870 gestellten Antrage auf dogmatische Definition des Lehrpunktes als Hauptargument geltend gemacht, während es früher von den TT. kaum oder gar nicht berücksichtigt wurde. — Die übrigen biblisch-theologischen Argumente finden sich größtentheils schon in den Festreden der griech. VV., von Modestus angefangen, sowie in dem tract. de ass. B. V. von *August. vulg.* (s. o. n. 1750). So z. B. *Damasc.* II, 14: Oportebat enim divinum illud domicilium, illum minime effossum aquae remissionis fontem, inaratum illud coelestis panis arvum, illam nunquam irrigatam coelestis uvae vineam, illam paternae miserationis olivam, vernantibus perpetuo foliis pulcherrimisque fructibus onustam, minime terrae penetralibus claudi; quin potius, sicut sanctum incorruptumque illud corpus, quod Deus ex ea personae suae copulaverat, tertia die e monumento resurrexit: sic etiam hanc e tumulo abripi matremque ad Filium conformari atque, sicut hic ad ipsam descenderat, ita illam tanquam conjunctissimam ad ipsum majus et perfectius tabernaculum [sc. ad carnem Christi] elevari in ipsum coelum. Oportebat eam, quae Deum Verbum in sui ventris hospitio susceperat, in Filii sui tabernaculis collocari; et quemadmodum Dominus se in his, quae Patris sui essent, versari debere dixerat, ita et matrem oportebat in Filii regia habitare, id est „in domo Domini et atriis Dei nostri"; nam si ea laetantium habitatio est, ubi fuisset causa laetitiae? Oportebat, ut ejus, quae in partu virginitatem sine labe servaverat, incolume etiam post mortem corpus servaretur. Oportebat, ut, quae Filium sursum in cruce conspexerat et gladium, quem pariendo effugisset, tunc in pectore exceperat, ipsum Patri considentem spectaret. Desgl. später *Petr. Cell.* serm. 2 de assumpt. mit Bezug auf Jerem. 31, 21: *Virgo Israel, revertere in civitates tuas.* Primo revertere *a captivitate mundi:* quia captivitati non debet subjici, per quam captivi a captivitate sunt absoluti sua. Secundo revertere ab homine *sine corruptione carnis:* quia, sicut immunis es a corruptione peccati, sic ad immortalitatem transire debes absorpta mortalitate per gratiam Dei. Tertio revertere *ad libertatem gloriae filiorum Dei:* quia sicut peccatum nunquam regnavit in tuo mortali corpore, sic digna es perfrui etiam in carne virginali eadem spiritus libertate, qua fruuntur in sua spiritali substantia Angeli ab ipsa sua creatione vel potius confirmatione. Quarto revertere, ut *intueamur te* a dignitate Angelorum ad superexcellentiam jam beatificatorum spirituum; quia sicut in faciem Filii tui desideramus prospicere, sic in specie et pulchritudine tui vultus defigere volumus, et luce vultus tui illustrari omnimodis satagimus.

1756 In Betreff der Anwendung von Apok. 11, 19: Et apertum est templum Dei in coelo, et visa est *arca testamenti* ejus in templo ejus ist noch Folgendes hervorzuheben. Daß die Bundeslade in dieser Vision eben so symbolisch ist, wie in anderen das Lamm, liegt auf der Hand; weil aber die Menschheit Christi in der Apokalypse sonst stets

im Lamme repräsentirt ist, und zwar in dem auf dem Throne Gottes, also über der Bundeslade, stehenden Lamme, kann sie nicht mit der Bundeslade gemeint sein. Dieß vorausgesetzt, kann damit nur die Mutter des Lammes entweder ausschließlich oder an erster Stelle gemeint sein, da auch die Kirche niemals als Bundeslade, sondern stets als Stadt oder Haus Gottes erscheint. Maria aber ist um so passender darunter zu verstehen, weil alsdann im Texte die schönste Verbindung mit dem Vorhergehenden und dem Folgenden hergestellt wird. Denn das vorhergehende Bild von den zwei Zeugen, die, in Babylon gemordet, gegen Himmel steigen und dann wieder herabsteigen, um in ihrem Leibe aufzuerstehen, lehnt sich am naturgemäßesten an den Tod der beiden Apostelfürsten an, indem es schildert, wie diese selbst und die nach ihnen gemordeten Päpste und Bischöfe in ihren Nachfolgern wiederaufleben und dadurch die Bemühungen der Hölle, die Kirche zu vernichten, zu Schanden machen, was bes. von der letzten Zeit der Verfolgungen unter Diocletian gilt, aus welcher die Kirche siegreich hervorging. Daran schließt sich dann sehr sinnvoll der Hinweis auf die Verherrlichung der Mutter und Königin der Apostel und der Kirche, welche, während der ersten Kämpfe auf Erden zurückgeblieben, durch ihre Aufnahme in den Himmel und ihre persönliche Wiederbelebung das Fortleben der Kirche verbürgt und verpfändet und bald nach Ueberwindung der heidnischen Verfolgungen auch auf Erden ihre volle Verherrlichung erhalten sollte. (Man darf wohl sagen, die beiden Gesichte der zwei Zeugen und der Bundeslade spiegelten sich auch in der Stellung der betr. beiden Feste im Kirchenjahr, nämlich Peter und Paul und Mariä Himmelfahrt.) Andererseits leitet aber das so verstandene Bild der Bundeslade auch zu dem des sonnumkleideten Weibes über (im M.-A. war sogar V. 11, 19 auch äußerlich mit 12, 1 verbunden, indem er den Anfang des 12. Capitels bildete). Denn die mit der Herrlichkeit des Herrn bekleidete Bundeslade ist ein durchaus analoges Bild, wie das sonnumkleidete Weib; auch hat letzteres hier ebenfalls speziell die Bedeutung, in Maria die durch die Bekleidung mit der göttlichen Herrlichkeit und Kraft bewirkte Unüberwindlichkeit und Unsterblichkeit der Kirche im Kampfe mit den Mächten der Hölle zu versinnbilden, was wiederum auf die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel hinweist.

Die traditionellen Zeugnisse für die leibliche Himmelfahrt Mariens, und 1757
desgleichen die Controverse über dieselbe, gruppiren sich, ähnlich wie bei der unbefleckten Empfängniß, um das betr. Fest, nur daß es hier schlechthin gar keine Zeugnisse vor Einführung des Festes gibt, und letzteres wahrscheinlich noch viel älter ist als die ältesten deutlichen Zeugnisse über die Festidee. Höchst wahrscheinlich ist das Fest sehr bald nach dem Ephesinum im Orient und Occident eingeführt worden als das erste selbstständige Fest der Gottesmutter (denn alle früheren waren zugleich Feste des Herrn), worin dieselbe für sich allein in ihrer persönlichen Heiligkeit, ähnlich wie die übrigen Heiligen, am Tage ihrer „Entschlafung", ihres „Hinganges" oder ihrer „Geburt" für den Himmel, gefeiert werden sollte. Indeß eben deßhalb, weil hier nicht die Verherrlichung einer gewöhnlichen Heiligen, sondern spezifisch die der Gottesmutter gefeiert wurde, hatte das Fest von vornherein einen ganz besonderen Charakter, der bei den Lateinern sehr sinnig durch den hier allein konstant gebrauchten Namen assumptio bezeichnet wird. Denn dieser Name bezeichnet im emphatischen Sinne die Himmelfahrt Mariens einerseits, im Gegensatz zur ascensio Christi, als eine nicht durch eigene Kraft, sondern durch die Kraft Christi erfolgende Erhebung, andererseits als eine der mütterlichen Braut gebührende Erhebung zur speziellsten und allseitigsten Theilnahme an der Herrlichkeit Christi und mithin als spezifisches und vollkommenstes Abbild und Seitenstück der ascensio Christi. Ein solches Abbild der ascensio Christi aber stellte sich in der assumptio Mariae naturgemäß in doppelter Hinsicht dar: zunächst war letztere ebenfalls eine Erhöhung über alle Creaturen „usque ad throni celsitudinem"; sodann war sie eine sofortige Erhöhung der ganzen Person nach Leib und Seele. Freilich läßt sich dieser Sinn nicht aus dem Namen an sich herleiten, da derselbe zuweilen auch von anderen Heiligen gebraucht wurde. Aber ebensowenig läßt sich aus den anderen Namen des Festes dormitio, pausatio, transitus herleiten, daß man bei der dormitio etc. Mariae an nichts weiter gedacht habe als bei der dormitio anderer Heiligen. Die Festreden der griech. VV. seit dem 7. und 8. Jahrh. und die liturgischen Gebete der abendländischen Liturgieen seit dem 6. und vielleicht schon seit dem 5. Jahrh. schneiden jeden Zweifel über den Inhalt der ursprünglichen Festidee ab. Die Sekrete des *Sacram. Gelas.* hat allerdings nur eine Andeutung, aber eine sehr tiefsinnige: Omnipotens sempiterne Deus, qui

terrenis corporibus Verbi tui [der Context fordert *tuae*] *Veritatis*, Filii Unigeniti, per vener. et glor. semper Virginem Mariam *ineffabile mysterium conjungere voluisti:* petimus clementiam tuam, ut, quod in ejus veneratione deposcimus, te propitiante consequi mereamur. Desto deutlicher ist die Collecta ad processionem (*ante* missam, welche deßhalb später im röm. Missale ausgefallen ist, während sie in manchen Proprien in die Messe selbst aufgenommen wurde) im *Sacram. Gregor.*: Veneranda nobis Domine, hujus diei festivitas opem conferat sempiternam, in qua S. Dei Genitrix *mortem subiit temporalem, nec tamen nexibus mortis deprimi potuit*, quae Filium tuum Dominum nostrum genuit incarnatum. (Daß die nexus mortis hier wie die dolores inferni Apg. 2, 24, die Macht des Todes über den Leib bezeichnen, ist in sich evident, aber zum Ueberfluß sehr scharf nachgewiesen von *Alb. M.* l. c. q. 132.) Viel ausführlicher noch ist diese dogmatische Fassung des Festgedankens ausgeführt in dem *Missale gothicum* resp. *vetus gallicanum* (welches vor Karl d. Gr. in Gallien im Gebrauch war) und zwar in codices, die bis in's 6. Jahrh. zurückreichen, nicht nur an einer, sondern an drei Stellen (bei *Pass.* n. 1468). Im Eingange heißt es: Generosae diei Dominicae Genitricis *inexplicabile sacramentum*, tanto magis praeconabile, quanto est inter homines assumptione Virginis singulare, apud quam vitae integritas meruit Filium, *et mors non invenit par exemplum.* In der Collectio post nomina (sc. defunctorum): Habitatorem virginalis hospitii, sponsum beati thalami, dominum tabernaculi, regem templi, qui eam innocentiam contulit genitrici, qua dignaretur incarnata Deitas generari, quae nihil saeculi conscia tenuit puritatem in moribus . . nec per assumptionem de morte sensit inluviem, quae vitae portavit auctorem . . . [hunc] Dominum imploremus, ut ejus indulgentia illuc defuncti liberentur ex tartaro, quo beatae Virginis *corpus translatum est de sepulchro.* Endlich am Schlusse der sehr ausführlichen und gedankenreichen contestatio (Präfation): Recte ab ipso suscepta es in assumptione feliciter, quem pie suscepisti conceptura per fidem, ut, *quae terrae non eras conscia, non teneret rupes inclusam.*

1758 Aus diesen Texten ergibt sich zugleich, daß rein dogmatische Gründe für die Festfeier maßgebend waren, wie man auch den Festgegenstand, ganz wie bei den Festen des Herrn, als sacramentum oder mysterium bezeichnete. Beides geschah auch bei den Griechen (so schon bei Modestus † 632), welche mit diesen Worten zum Theil auch noch den ihm vom hl. Basilius beigelegten Nebenbegriff einer in der hl. Schrift nicht deutlich ausgesprochenen Wahrheit verbanden. Insbes. ist die Sachlage klar bei *Damasc.* or. 2, wo er n. 2 den Inhalt des Festes zuerst dogmatisch entwickelt und begründet, und dann erst n. 3 dazu übergeht, an der Hand der „spärlich überkommenen" historischen Tradition die äußeren Umstände des Lebensendes Mariens für die Betrachtung auszumalen. Schon *Joh. Euboeens.* or. in conc. B. Virg. (*Baller.* syll. I. 100) hebt auch sehr schön die dogmatische Bedeutung dieses Festes im Verhältnisse zu den zehn übrigen Festen des Herrn und seiner Mutter hervor: Extra complementum (pleroma) decem solemnitatum celebramus et viviferam Deiparae dormitionem eamque post ascensionem D. N. J. Chr. in coelum et sanctissimi et vivifici Spiritus in beatos Apostolos descensionem; quae et magna et ultima vocatur festivitas, quia *complementum est benignissimae Domini et Dei nostri oeconomiae.* Der griech. Text ist etwas corrupt; aber der Sinn, wie wir ihn hier geben, evident.

1759 Wegen Mangels an ausdrücklichen positiven Zeugnissen der hl. Schrift und der Tradition scheint im 7. Jahrh. auch im Orient ein Zweifel an der Berechtigung der Festidee sich geltend gemacht zu haben, aber nur vorübergehend, so daß seit dem 8. Jahrh. die orientalische Tradition durchaus einstimmig und entschieden ist und alle orientalischen Kirchen das Fest im Sinne der leibl. Aufnahme feiern (vgl. Jürgens a. a. O.). Die Armenier haben sogar in ihr 1342 abgelegtes Unionsbekenntniß den Satz mit aufgenommen: Ecclesia Armenorum credit et tenet, quod S. Dei Genitrix virtute Christi assumpta fuit in coelum cum corpore; und in der gegen die Protestanten gehaltenen griechisch-schismatischen Synode von Jerusalem (1672) wurden aus verschiedenen Reden des Cyrill Lukaris, den die Protestanten für sich in Anspruch nahmen, als Proben seiner orthodoxen Lehre mehrere sehr entschiedene und schöne Aeußerungen desselben über unseren Gegenstand registrirt. Bei *Harduin* t. 11 pg. 198 f.

1760 Im Abendlande aber hat seit der Zeit Karls d. Gr. der pseudohieronymianische

Brief durch Hinweis auf den Mangel bewährter Dokumente und auf die Gefahr, den Apokryphen zu folgen, vielfache Zweifel verursacht. Der Verf., der sonst ein tiefsinniger Theologe ist, läßt die Vertreter der leiblichen Aufnahme nichts Anderes anführen, als die Analogieen, welche einerseits in der Legende über den Tod des hl. Joh. Evang., und andererseits in der Aeußerung der hl. Schrift über die mit Christus auferstandenen Gerechten lägen. Wofern die Auferstehung der letzteren, wie es wahrscheinlich sei, eine perpetua gewesen, gibt er zu, daß daraus auch auf die Auferstehung Mariens geschlossen werden könne, und schließt dann: Quod *nec nos* de B. M. V. factum *abnuimus*, quamquam *propter cautelam* [ne dubia pro certis recipiantur] *pio magis desiderio opinari oporteat*, quam *inconsulte definire, quod sine periculo nescitur*. Auch der wohl gleichzeitige (vielleicht, wenn mit Ambr. Authp. identisch, etwas frühere) Verf. der homil. in ass. B. V. int. opp. S. Aug. warnt vor den Apokryphen und konstatirt die Abwesenheit einer catholica historia darüber, *quo ordine* V. M. hinc ad superna transierit regna; dagegen sei es auch Thorheit, deßhalb ihren Leib auf Erden zu suchen, da selbst der Leib Mosis auf Erden nicht gefunden werde; man solle sich daher um den Verbleib ihres Leibes keine Sorge machen; es genüge zu wissen, daß Maria als die Königin der Engel im Himmel sei. Die durch jenen Brief angeregten Zweifel erhielten durch Aufnahme des betr. Abschnittes in das Homiliar Karls d. Gr. und später in manche Breviere, sowie durch eine auf Grundlage des Briefes construirte Notiz in dem Martyrologium des hl. Ado von Vienne und von hier aus in dem des Usuardus die weiteste und bleibende Verbreitung. Diese Notiz lautet: Quo illud ven. Sp. sancti templum nutu et consilio divino occultatum sit, plus elegit *sobrietas ecclesiae* cum pietate nescire, quam aliquid frivolum vel apocryphum inde tenendo docere. Merkwürdig war, daß die Sorge vor Apokryphen hier gerade durch ein apokryphes Dokument hervorgerufen worden. Gegenüber diesen äußerlichen Bedenken wagte der (wohl zur Zeit Karls d. Gr. schreibende) Verf. des tract. de ass. B. V. int. opp. S. Aug. nur mit einer gewissen Schüchternheit die theologischen Gründe geltend zu machen. Der Umstand aber, daß er selbst bald für den hl. Augustinus gehalten wurde, diente bedeutend dazu, die auf der Autorität des vermeintlichen Hieronymus beruhenden Bedenken abzuschwächen und der ratio theologica gegenüber dem einseitigen Standpunkte des Exegeten und Historikers zu ihrem Rechte zu verhelfen (vgl. hierüber *Alb. M.* l. c.). Diese ratio theologica in Verbindung mit der Berufung auf die Oration Veneranda, keineswegs aber die Rücksicht auf die marianische Legende, aus welcher nur nebenbei die Stelle des Dion. vulg. angezogen wurde, bestimmten bei den TT. des M.-A. die stets wachsende Ueberzeugung. Später nahm man allerdings auch (so z. B. *B. Canisius* l. c.) die supponirte historische Tradition und manche unächte Väterstellen zu Hülfe. Das hatte indeß zur Folge, daß die Lehre leichter neuen Angriffen ausgesetzt wurde, welche denn auch nicht ausblieben. Die Erneuerung der Controverse im 17. Jahrh. entspann sich gelegentlich des Umstandes, daß im Pariser Domkapitel die Streichung der Usuardusschen Notiz in dem dort gebrauchten Martyrologium beantragt worden war, indem der Canoniker Joly in Verbindung mit Launoy, dem später Tillemont (Mémoires etc. I. not. 16) und zum Theil Natalis Alexander (in saec. II. diss. 29 cap. 4 n. 3) zu Hülfe kamen, im Namen der „sobrietas ecclesiae" die kritischen Bedenken erneuerten und auch auf die alten patristischen und liturgischen Dokumente ausdehnten. In den seither erschienenen Entgegnungen hat man sich leider vielfach verlocken lassen, den rein theol. Standpunkt zu verlassen und Dokumente zu vertheidigen, die sich gar nicht halten lassen oder deren man doch gar nicht bedarf. Auch Lana, der die Fehler seiner Vorgänger sehr stark rügt, wagt sich doch noch zu weit vor. Uebrigens findet man bei ihm diss. 3 die vollständigste und allseitigste Widerlegung der kritischen Einwendungen, soweit sie sich geben läßt.

Dem Gesagten zufolge wäre eine dogmatische Definition der leiblichen Auf- 1761
nahme Mariens ebensogut möglich, wie die der unbefleckten Empfängniß, und mit Rücksicht auf den innigen Zusammenhang beider Lehren, insbes. aber auf das oben n. 1756 gelegentlich der Stellen aus der Apokalypse Gesagte, möchte sie auch durchaus zeitgemäß erscheinen. Jedenfalls würde eine solche Definition nicht bloß dem frommen Verlangen nach allseitiger Verherrlichung Mariens entgegenkommen, sondern ein Dogma feststellen, welches im Organismus der übrigen Dogmen, u. A. als Pendant zur Auferstehung Christi, eine bedeutungsvolle Stelle einnimmt. Man könnte sagen: wie die auch äußerlich durch Augen-

zeugen auf das glänzendste bezeugte Auferstehung Christi materiell und formell das Fundament des christlichen Glaubens und Hoffens ist, so bildet neben ihr die durch sie mitverbürgte Auferstehung Mariens, welche nur materieller Inhalt des Glaubens ist, die Krönung des Glaubens an das objektiv vollendete Erlösungswerk und ein sekundäres Unterpfand christlicher Hoffnung. Mit dieser Formel sind zugleich die Analogie und der wesentliche Unterschied beider Thatsachen betont. Dagegen wird der Unterschied zu sehr verwischt, wenn man zuweilen sagt: alle inneren Gründe, welche für die Auferstehung Christi sprechen, sprächen proportionell auch für die Auferstehung Mariens, oder wenn man sich die letztere ebenso, wie die erstere, durch die zwölf Apostel als Augenzeugen bezeugt und überliefert denkt; und es ist daher ein sehr feiner Zug in der Legende, daß dieselbe die zwölf Apostel zwar beim Tode Mariens gegenwärtig sein, aber nicht auch ihre Verklärung schauen läßt.

1762 Um schließlich noch den Bericht über die Gegenwart sämmtlicher Apostel beim Tode Mariens, mit dem die in historischer Form auftretenden Darstellungen unserer Lehre überall verwachsen erscheinen, in sich selbst zu würdigen: so ist die wunderbare Vereinigung der Apostel aus allen Weltgegenden (man denke an Habakuk) zunächst weder unmöglich noch ungeziemend. Wenn dieselbe ferner dem Gesagten zufolge schon nicht den Zweck und die Folge hatte, daß durch die Apostel die leibliche Himmelfahrt Mariens vor der ganzen Welt ebenso bezeugt würde, wie die des Heilandes: dann konnte sie doch den Zweck haben, den ihr die Legende wirklich zuweist, daß Maria als Mutter der Kirche in ihrem Abschiede von der Erde ebenso von den Fürsten der irdischen Kirche geehrt werden sollte, wie Christus ihr mit den Fürsten des Himmels entgegenkam, und daß zugleich die Apostel von ihr den letzten Segen empfingen. Dieser innere Grund in Verbindung mit dem apokal. Bilde des mit zwölf Sternen gekrönten Weibes und der Anwesenheit sämmtlicher Apostel bei der Himmelfahrt Christi lassen den Inhalt der betr. Legende auch als positiv wahrscheinlich und die Entstehung und Verbreitung der letzteren als ganz natürlich erscheinen. Daß die einzige positive Stütze für diesen Umstand, auf welche die VV. seit dem 7. Jahrh. sich berufen, nämlich die Stelle bei Dion. Areopag. vulg., speziell auch in dieser Beziehung unsicher ist, geht aus dem oben n. 1737 Gesagten hervor.

§ 282a. Vorbemerkungen über die übernatürliche Wirksamkeit der Mutter des Erlösers.

1763 I. Bevor wir die Wirksamkeit der Mutter des Erlösers in Hinsicht auf das Erlösungswerk direkt in's Auge fassen, wird es gut sein, ähnlich wie wir früher § 251 ff. beim Erlöser selbst gethan, die eigenthümliche Befähigung und Berufung zu übernatürlicher Wirksamkeit festzustellen, welche sich naturgemäß aus dem Personalcharakter Mariens oder aus der Gnade der Mutterschaft ergibt.

1764 Die Gnade der Mutterschaft ist nämlich in Maria auf ähnliche Weise Prinzip einer ihr spezifisch eigenthümlichen übernatürlichen Wirksamkeit, wie in Christus die Gnade der Union für seine Menschheit, indem sie ihrer Thätigkeit eine ganz eigenthümliche Würde und Kraft verleiht. Zwar kann man diese Wirksamkeit bei Maria nicht darauf zurückführen, daß ihre Thätigkeit schlechthin von einer göttlichen Person ausgehe und derselben angehöre. Diese Thätigkeit gehört vielmehr einer geschöpflichen Person an, welche mit Christus und Gott nur bräutlich verbunden ist und eben aus dieser bräutlichen Verbindung ihre höhere Würde und Kraft schöpft; und insofern ist die übernatürliche Wirksamkeit bei Maria analog zu construiren, wie bei anderen geschaffenen Personen. Wie aber der Personalcharakter der Braut Christi in Maria vollständig nur erfaßt wird in ihrer Eigenschaft als Trägerin und Heiligthum des heiligen Geistes: so ist auch der Grund der

eigenthümlichen Würde und Kraft ihrer Thätigkeit auf diese Eigenschaft ihrer Person zurückzuführen und mithin formell darein zu setzen, daß Maria in analoger Weise Organ des in ihr und durch sie wirkenden heiligen Geistes ist wie die Menschheit Christi Organ des Logos, und zwar in vollerem und höherem Sinne, als dieß bei einer anderen geschaffenen Person stattfinden kann. Die diesem Charakter entsprechende übernatürliche Wirksamkeit Mariens bestimmt sich dann näher, wie folgt.

II. Zunächst erscheint Maria als ein dynamisches und resp. auch 1765
auctoritatives Organ des heiligen Geistes (s. diese Begriffe oben § 253) in der physischen Thätigkeit, worin sie nach der Empfängniß des Sohnes Gottes durch die von der Kraft des heiligen Geistes bewegte und getragene natürliche Kraft ihres Herzens und ihrer Seele auf die Bildung und Ausbildung des Leibes und des leiblichen Lebens der Menschheit Christi einwirkt und so in der äußeren Geburt des Sohnes Gottes und seiner Schenkung an die Menschen mitwirkt oder „die Ausgießung des ewigen Lichtes in die Welt" vermittelt. Wie in dieser Hinsicht Maria allein, mit Ausschluß jeder anderen Creatur, zu dem höchsten übernatürlichen Werke Gottes mitwirkt: so wirkt sie dazu auch ohne Vergleich vollkommener mit, als sonst eine bloße Creatur, insbesondere der Spender der Sakramente, in den übernatürlichen Werken Gottes mitwirkt; denn sie übt in der Einheit mit dem heiligen Geiste durch ihre eigene natürliche Kraft einen inneren Einfluß auf die Substanz des übernatürlichen Produktes und schenkt das übernatürliche Geschenk Gottes der Welt als eine ihr selbst zuerst geschenkte resp. von ihr mit hervorgebrachte Gabe, ist also an der Wirkung und Schenkung Gottes keineswegs bloß als Vehikel der göttlichen Kraft oder als Delegirte Gottes betheiligt. Aber diese spezifische Bethätigung der Gnade der göttlichen Mutterschaft ist auch die einzige übernatürliche Wirksamkeit dynamisch-auctoritativer Art, welche (wenigstens ordentlicher Weise und als naturgemäße Mitgift der Gnade der Mutterschaft) Maria eigen ist. Bezüglich der Gnadenwirkungen Gottes in den übrigen Menschen nämlich besitzt Maria keineswegs diejenige Art von dynamischer Wirksamkeit, welche die Organe der Kirche in den Sakramenten als Mund und Hand resp. als Stellvertreter Christi üben, geschweige denn diejenige Wirksamkeit, welche Christus selbst als Verbum incarnatum durch seinen eigenen „ewigen Geist" ausübt, und an welcher auch sein Fleisch als caro Verbi in der Form eines physischen Vehikels der Kraft des „ewigen Geistes" theilnimmt. Gleichwohl ist die übernatürliche dynamische Wirksamkeit Mariens in der Geburt Christi das spezifische und eminente Vorbild der betr. Wirksamkeit der kirchlichen Organe; und insofern, als die letztere Wirksamkeit von dem durch Maria geborenen Prinzip der Gnade abhängt, ist dieselbe auch virtuell in der betr. Wirksamkeit Mariens so enthalten, daß sie als Reflex und Ausdehnung der letzteren betrachtet werden kann. Andererseits steht jene dynamische Wirksamkeit Mariens mit der ganzen Wirksamkeit Christi selbst, indem sie dieselbe vermittelt und bezielt, in solcher organischer Verbindung, daß deren Wirkungen auch ihr als einem dynamisch mitwirkenden Faktor durch Theilnahme zugeschrieben werden können. Obgleich ferner insbesondere das Fleisch und Blut Mariens in keiner Weise, wie das eigene Fleisch und

Blut des Logos, eine ihm selbst einwohnende vis vivifica besitzt, vielmehr gegenüber der caro vivifica Christi nur die durch den Thau des heiligen Geistes befruchtete Erde ist, woraus dieselbe gebildet worden: so ist und bleibt darum doch der Schooß Mariens der ursprüngliche Sitz und ihr Herz die lebendige Wurzel der caro vivifica Christi, und insofern läßt sich alle Wirksamkeit der letzteren als aus dem Schooße Mariens und besonders aus ihrem Herzen als dem Organe des heiligen Geistes hervorgehend betrachten.

1766 III. Nicht minder, als eine spezielle übernatürliche dynamische Wirksamkeit, begründet der Personalcharakter Mariens auch einen spezifischen übernatürlichen Werth und eine entsprechende moralisch-rechtliche Wirksamkeit ihrer sittlichen Handlungen (s. über die Begriffe oben § 251 f.).

Der spezifische innere Werth der Handlungen der Gottesmutter beruht zwar, soweit dieselben als Gott gewidmete objektive Dienstleistungen oder Ehrerweise in Betracht kommen, zunächst darauf, daß ihre mütterlichen Dienstleistungen gegen ihren Sohn Gott in einer ganz besonderen Weise ehren, und daß der Werth der gottesdienstlichen Handlungen Christi und der ihnen unterstellten Opfergabe in der mütterlichen Aufopferung derselben durch Maria in einer ganz besonderen Weise eingeschlossen ist. Wie aber diese Handlungen Mariens, damit sie den ihrem Objekte entsprechenden spezifischen Werth wirklich in sich tragen, in gottesbräutlicher Weise verrichtet werden und deßhalb aus einem verhältnißmäßig hohen und reichen übernatürlichen Gnadeneinfluß des heiligen Geistes hervorgehen müssen: so beruht ihr spezifischer Werth, d. h. ihre spezifische Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit, zugleich auf der spezifischen Würde, welche der Person Mariens als der Braut des Logos und der Trägerin des heiligen Geistes zukommt, und kraft welcher die handelnde Person zur Würde des Objektes und Inhaltes ihrer Handlungen in einem angemessenen Verhältniß steht. Dieser von Seiten der Würde der Person sich ergebende Werth der Handlungen Mariens ist nun, ähnlich wie der spezifische Werth der Handlungen Christi, näher dahin zu bestimmen, daß er jenen Handlungen zukommt, inwiefern dieselben von dem Organe einer göttlichen Person ausgehen und, wie von dieser Person inspirirt, so auch von derselben getragen werden. Wenn der Apostel schon von den übrigen lebendigen Tempeln des heiligen Geistes sagt, daß der heilige Geist in ihnen mit unaussprechlichen Seufzern bitte: dann gilt dieser Ausspruch bei Maria um so mehr, weil dieselbe Vorbild der Kirche ist, die Kirche als solche aber in ihrem Gottesdienste und Gebete nur insofern eine spezifische übernatürliche Würde und Kraft besitzt, als sie Organ des heiligen Geistes ist, der durch sie und in ihr handelt — in analoger Weise, wie schon im A. B. die göttliche Weisheit vor ihrer hypostatischen Union mit einer menschlichen Natur im aaronischen Priesterthum als liturgisch fungirend dargestellt wird (Sir. 24, 14).

1767 So gefaßt hat die gottesdienstliche Thätigkeit Mariens, ähnlich wie die betr. Thätigkeit Christi und der Kirche, naturgemäß eine übernatürliche, moralisch-rechtliche Wirksamkeit nicht bloß für ihre Person, sondern auch für Andere, ja für die ganze Menschheit, wie von Seiten ihres Objektes, so auch von Seiten ihres Prinzips. Es versteht sich jedoch von selbst, daß diese öffentliche Wirksamkeit der Handlungen Mariens ebenso, wie deren in-

nerer Werth, wesentlich von dem Werthe und der Wirksamkeit der Handlungen Christi verschieden ist und einen ganz anderen Charakter hat. Während nämlich die zu Gunsten Anderer verrichteten Handlungen Christi durch sich selbst eine vollkommen meritorische und auctoritativ erwerbende und zutheilende Wirksamkeit haben: haben die Handlungen Mariens zu Gunsten Anderer nur eine unvollkommen meritorische und spezifisch impetratorische Wirksamkeit, so zwar, daß man bei Christus schlechthin vom verdienstlichen Wirken, bei Maria schlechthin nur von einer gottwohlgefälligen Bitte reden kann. Aber im Gegensatz zu der Bitte der übrigen Heiligen hat die Bitte der Braut Christi, des Organs des heiligen Geistes und der erstgeborenen Tochter des Vaters den Charakter einer eminent heiligen und gottwohlgefälligen und zugleich einer authentischen Bitte in dem Sinne, wie man die Kraft des Segensgebetes der Kirche versteht, weil die Bitte Mariens ebenso, wie die der Kirche, per exc. ein „gemitus columbae“ ist, worin der heilige Geist selbst gemitibus inenarrabilibus bittet.

IV. Es liegt in der Natur der Sache, daß die ganze übernatürliche 1768
Wirksamkeit, zu welcher Maria vermöge der Gnade der Mutterschaft berufen ist, nur in Abhängigkeit von der Wirksamkeit Christi, in Beziehung auf diese und in Gemeinschaft mit derselben geübt werden kann. Ebenso liegt es aber in der katholischen Idee Mariens als der neuen Eva, der Braut des himmlischen Adam und des Organs des heiligen Geistes, daß sie wirklich dazu befähigt und berufen ist, an der Thätigkeit und Wirksamkeit Christi in innigster und umfangreichster Weise theilzunehmen, so zwar, daß ihre Thätigkeit und Wirksamkeit einen integralen, von Gott selbst vorgesehenen und angeordneten Bestandtheil desjenigen Werkes bildet, zu dessen Ausführung Christus gesandt wurde. Ja, die Gemeinsamkeit der Thätigkeit und des Wirkens in Maria und Christus ist so innig und allseitig, daß sich auf Erden nirgendwo ein vollkommenes Gleichbild in dem Zusammenwirken zweier Personen findet. Sie kann nur verstanden und gewürdigt werden aus dem übernatürlichen Vorbilde, welches sie in der Gemeinsamkeit des Wirkens zwischen dem heiligen Geiste und dem Logos und zwischen der Menschheit Christi und seiner Gottheit hat, sowie aus dem wunderbaren Ineinanderleben, welches zwischen Maria und Christus vor seiner Geburt stattfand. Auf natürlichem Gebiete bietet nur das Zusammen- und Ineinanderwirken von Haupt und Herz ein entsprechendes Analogon; oder vielmehr gerade das zwischen Haupt und Herz bestehende dynamische Wechselverhältniß des Thuns und Leidens findet hier in dem dynamischen Verhältnisse zweier Personen seine denkbar vollkommenste Verwirklichung.

Insbesondere ist hier hervorzuheben, daß man das Verhältniß der Mutter 1769
des Erlösers zur Wirksamkeit ihres Sohnes durchaus nicht in derselben Weise denken darf, wie das Verhältniß anderer Mütter zur Berufsthätigkeit ihrer Söhne. Im letzteren Falle ist das Wirken der Mutter in der Regel nur ein vorbereitendes, welches in der geistigen und leiblichen Erziehung des Sohnes besteht, und schließt daher mit dem Beginne der Berufsthätigkeit ab, ohne an demselben unmittelbar sich zu betheiligen. Bei Maria hingegen, die auf ihren Sohn gar keinen geistigen Einfluß zu üben brauchte, vielmehr schon vom Augenblicke seiner Empfängniß an unter seinem geistigen Einfluß stand,

ist die Zeit der mütterlichen Pflege, welche sie ihrem Sohne angedeihen ließ, zugleich eine Zeit ihrer eigenen geistigen Erziehung zur unmittelbaren Theilnahme an der berufsmäßigen Wirksamkeit ihres Sohnes, worin sie als seine geistliche Braut in der Wiedergeburt der Menschheit mit ihm zusammen wirken soll. Oder vielmehr: wie Christus schon im Mutterschooße seine Berufsthätigkeit begann, indem er sich seinem Vater aufopferte, und wie er als Kind durch die Hände der Mutter sich im Tempel aufopfern ließ: so hat er auch seine ganze Erlöserthätigkeit in der Weise fortgesetzt und vollendet, daß er seine Mutter daran theilnehmen ließ und gleichsam in ihrem Herzen wohnend und von ihren Händen getragen thätig war. Während daher der Nährvater Christi, weil seine Mission vollendet war, vor dem öffentlichen Auftreten Christi starb: mußte die Mutter Christi ihn begleiten bis zu seinem Opfertode, ja gerade bei seinem Opfertode gegenwärtig sein. Sie hatte sogar auch noch eine Mission nach dem Tode Christi, infolge deren sie als Mutter Trösterin und Pflegerin der jungen Kirche auf Erden zurückblieb — und zwar nach der wahrscheinlichsten Notiz ebenso lange, als sie vor der Empfängniß Christi gelebt und gewirkt hatte, um in sich die Menschheit auf die Ankunft der Erlösung vorzubereiten.

1770 V. Die Mission Mariens umfaßte naturgemäß keineswegs auch eine Betheiligung an der äußeren öffentlichen Thätigkeit Christi, sei es an seiner Seite, sei es in seiner Stellvertretung. Wie daher Maria keine Stellung hatte in dem äußeren socialen Organismus der Kirche, so stand ihr insbesondere nicht die Ausübung des öffentlichen Lehr- und Königsamtes zu. Ihre Mitwirkung mit Christus ist vielmehr die stille und verborgene Mitwirkung des Herzens mit dem Haupte in der inneren Thätigkeit desselben und in der innerlichen Vermittlung des Lebens an die Glieder, aber eben darum gerade in derjenigen Thätigkeit, durch welche Christus seine Mission als Erlöser vorzüglich bethätigt.

§ 282 b. Die Mitwirkung der Mutter des Erlösers im Werke der Erlösung — zunächst prinzipiell und im Allgemeinen betrachtet.

Literatur: *Suarez* l. c. disp. 23; *Christoph. Vega*, Theol. Mar. pal. 30 cert. 4; *Sedlmaier*, Theol. Mar. p. 2 q. 8; p. 3 q. 2; *F. W. Faber*, the Foot of the Cross chap. 9; *Lud. di Castelplanio*, Maria nel consiglio del Eterno cap. 8 und cap. 15 sqq.; *Jeanjacquot*, Simples explications sur la coopération de la S. Vierge à l'oeuvre de la rédemption (Paris 1875); *Ventura*, la madre di Dio madre degli uomini; Bischof Laurent, die hh. Geheimnisse Mariä Bd. I Pred. 21 ff.; *Passaglia*, de immac. conc. sect. 6 c. 4.

1771 I. Es ist eine uralte und tausendfach bezeugte kirchliche Anschauung oder vielmehr ausdrückliches, durch die in der Vulgata enthaltene kirchliche Lesart des Protoevangeliums (ips*a* conteret caput tuum) dokumentirtes Dogma, daß die Wirkungen des Erlösungswerkes Christi auch in einem sehr wahren Sinne seiner Mutter als dem Prinzip derselben zugeschrieben werden können und müssen. In der That werden in den Schriften der Väter und Heiligen der Mutter des Erlösers in entsprechender Form und in proportionalem Sinne ungefähr alle Prädikate beigelegt, mit welchen Christus in Hinsicht auf seine erlösende Wirksamkeit be-

zeichnet wird. Sie heißt z. B. salvatrix, reparatrix, restauratrix, liberatrix, reconciliatrix mundi, ja auch redemtrix, sowie salus, liberatio, reconciliatio, propitiatio und redemptio; und insbesondere wird ihr die destructio oder dissolutio peccati, maledicti et mortis, sowie die devictio diaboli zugeschrieben. Selbstverständlich sind diese Ausdrücke bei Maria noch mehr, als bei Christus, im Vergleich mit Gott nur im Sinne einer Vermittlung resp. Mittelursache der Erlösung zu verstehen. Aber andererseits wird auch der Name *mediatrix*, Mittlerin, bei ihr nicht etwa bloß in demselben Sinne gebraucht, wie bei anderen Heiligen, sondern in einem analogen Sinne, wie bei Christus selbst, d. h. so, daß sie als Mittelursache aller Heilswirkungen in der ganzen, auch der vorchristlichen Menschheit, insbesondere in den Stammeltern selbst (daher der Name reparatrix parentum, reformatrix protoplastorum), und so auch nicht bloß als Vermittlerin der Zuwendung der Erlösungsfrüchte an die Einzelnen, sondern auch als Vermittlerin der Erzeugung und Erwerbung dieser Früchte bezeichnet wird.

Vgl. hiezu eine Wolke von Stellen aus der gesammten Tradition bei *Passaglia* 1772
l. c. Einen großen Theil dieser Titel faßte schon *Cyr. Alex.* zusammen in einer zu Ephesus gehaltenen Rede (opp. ed. Aub. V p. 2. 355): Salve a nobis Deipara Maria, venerandus totius orbis thesaurus, lampas inextinguibilis, corona virginitatis, sceptrum orthodoxiae, templum indissolubile . . . per quam ss. Trinitas glorificatur et adoratur, per quam gloriosa crux celebratur et in universo orbe adoratur, per quam Angeli et Archangeli laetantur, per quam daemones fugantur, per quam tentator diabolus e coelo decidit, per quam prolapsa creatura in coelum assumitur, per quam universa creatura, idolorum vesania detenta, ad veritatis cognitionem pervenit, per quam sanctum baptisma et oleum exultationis obtingunt credentibus, per quam toto terrarum orbe fundatae sunt ecclesiae, per quam gentes adducuntur ad poenitentiam, et quid plura dicam, per quam unigenitus Dei Filius iis, qui in tenebris et in umbra mortis sedebant, lux resplenduit . . . per ss. Trinitatem.

Der Titel „Erlöserin“ wird verhältnißmäßig seltener gebraucht; er ist aber im Sinne 1773
von „Befreierin“ (s. o. n. 1242) und selbst im Sinne von „Bringerin des Lösepreises“ (s. u. n. 1796 ff.) an sich ebenso berechtigt wie die anderen; er wird nur deßhalb weniger gern angewandt, weil „Erlöser“ als spezifischer Name für den Christo eigenthümlichen Einfluß auf die Befreiung der Menschen gebraucht wird, und daher die Anwendung auf Maria den Schein erwecken könnte, daß Maria durch sich selbst und unmittelbar denselben Einfluß übe, wie Christus.

II. Obgleich der Einfluß, welcher der Mutter des Erlösers auf die Er- 1774
lösung zugeschrieben wird, sie neben Christus als ein anderes, zweites Prinzip der Erlösung darstellt: so ist es doch selbstverständlich, und der Ausdruck selbst („Einfluß der Mutter des Erlösers“) besagt es überdieß ausdrücklich, daß Maria nicht ein Christo coordinirtes, von ihm unabhängiges, zur Ergänzung seiner erlösenden Kraft und Macht befähigtes und berufenes Prinzip sein kann. Im Gegentheil ist sie in dem Maße Christo als dem Erlöser subordinirt und von ihm abhängig, daß sie selbst durch ihn erlöst ist und nur als seine Erlöste durch die von ihm empfangene Kraft an dem Werke der Erlösung mitwirken kann; und darum kann und soll auch ihre Thätigkeit so wenig die innere erlösende Kraft und Macht Christi ergänzen, daß sie vielmehr wesentlich getragen wird von dem Glauben an die Kraft Christi und nur darauf hinzielt,

daß diese Kraft in angemessener Weise zur Bethätigung gelange. Darum ist der Einfluß Mariens auf die Erlösung eine bloße Mitwirkung (*mera co*operatio) mit dem Erlöser, und diese Mitwirkung selbst wiederum nur eine dienende Mitwirkung (cooperatio *ministerialis*) mit der Erlösungsthat Christi als der in sich selbständigen eigentlichen Erlösungsthat (operatio principalis redemptionis); Maria selbst aber ist Prinzip der Erlösung nur als eine vom Erlöser angenommene, d. h. berufene und ausgerüstete, mitthätige Genossin, näher dienende Genossin, in der Ausführung des ganz und gar von seiner eigenen Kraft und Macht getragenen Erlösungswerkes, oder wie es im Latein. kürzer und plastischer gesagt werden kann, die *ministra redemptoris in opere redemptionis*.

1775 In neuerer Zeit (seit dem 16. Jahrh.) hat man Maria als cooperatrix in redemptione auch *corredemtrix*, „Miterlöserin", genannt. Aber dieser Ausdruck, obgleich er einen guten, ja einen sehr schönen Sinn zuläßt, der durch einen anderen Ausdruck in gleicher Kürze und Prägnanz nicht wiedergegeben werden kann, enthält doch, für sich allein genommen, statt die ministeriale Unterordnung und Abhängigkeit Mariens zu betonen, so sehr den Schein einer Coordination mit Christus, resp. einer Ergänzung der Kraft Christi, daß man ihn wohl nur mit der ausdrücklichen Restriction „in gewissem Sinne" gebrauchen dürfte. Unverfänglicher und an sich sachgemäßer, ja selbst schriftgemäß ist der zuerst bei *Alb. M.* (und zwar wiederholt) vorkommende Ausdruck adjutrix (resp. adjutorium) redemptoris in redemptione, Gehülfin des Erlösers in seinem Werke; nur muß man das Helfen hier nicht als ein Unterstützen im gewöhnlichen Sinne, d. h. als ein Verstärken einer an sich unzureichenden Kraft durch eine andere, sondern in dem auf Seiten der Creaturen Gott gegenüber allein zulässigen allgemeineren Sinne einer der Erreichung eines Zweckes förderlichen Dienstleistung oder einer in ihrer Art wirksamen dienenden Mitthätigkeit — also Gehülfin eben im Sinne von mitwirkender Genossin (socia cooperans) — verstehen, wie I Cor. 3, 9 der Ausdruck der Vulgata *Dei* sumus *adjutores* dem griech. θεοῦ ἐσμὲν συνεργοί entspricht. In unserem Falle aber ist der Ausdruck um so mehr gerechtfertigt, weil nach kirchlicher Anschauung Eva gerade als adjutorium simile Adams der Typus Mariens im Verhältniß zu Christus ist; und er wird überdieß um so sinnvoller, weil er in dieser Verbindung die Mitwirkung Mariens mit Christus näher als eine bräutliche Mitwirkung charakterisirt und dadurch dieselbe in einer Form darstellt, worin zugleich mit der gänzlichen Unterordnung und Abhängigkeit die innigste Gemeinschaft Mariens mit dem Erlöser dargestellt wird.

1776 Der Ausdruck corredemptrix wird von manchen neueren, selbst gelehrten Theologen, so hingestellt, als ob er ein klassischer, durch die Sprache der hh. Väter oder „der Heiligen" sanctionirter Ausdruck wäre[1]. Einige meinen demnach, der Ausdruck sei zwar „überraschend",

---

[1] Der sonst sehr geistreiche, aber freilich in positivis etwas oberflächliche Castelplanio macht sogar l. c. cap. 17 Faber einen Vorwurf daraus, daß derselbe dem alten klassischen Ausdruck corredemptrix aus zu großer Schüchternheit den anderen con-redemptrix substituirt habe. Indeß hat Faber ohne Zweifel gar nicht daran gedacht, durch

aber keineswegs „gewagt"; das Aergerniß, welches die Protestanten daran nähmen, sei nur eines ihrer gewöhnlichen Mißverständnisse; für Katholiken gebe es hier nur ein scandalum acceptum, kein scand. datum; man dürfe und solle den Namen aber um so weniger fallen lassen, weil er seiner Trägerin so viele und schwere Opfer gekostet habe. Indeß haben wir trotz allen Suchens diesen Ausdruck vor dem 16. Jahrh. nirgendswo gefunden; selbst Maracci in seiner Polyanthea hat ihn noch nicht. Auch später findet man ihn bei vorsichtigen TT. nur selten. Er ist daher von Seiten der Autorität nichts weniger als klassisch. Seine innere Berechtigung aber folgt keineswegs einfach daraus, daß Maria überhaupt Prinzip des Heiles, näher mit Christus Mitprinzip des Heiles ist. Denn hieraus folgt zwar, daß man alle mit dem Namen Erlöser parallelen Verba und Verbalsubstantive, welche überhaupt die Bewirkung des Heiles ausdrücken (z. B. reparator, liberator, victor diaboli), ebenso mit wie ohne die Partikel „con" auch auf Maria anwenden kann. Bei solchen Namen aber, welche mehr oder weniger deutlich auf die eigenthümliche Macht und Kraft hinweisen, durch welche Christus selbst sein Werk zu Stande bringt, ist die Accommodation derselben auf Maria mit der Partikel „con" weniger berechtigt, als ohne dieselbe, weil diese Partikel naturgemäß nicht bloß eine Gemeinschaft in dem Werke Christi, sondern in der Christo eigenthümlichen Form des Bewirkens und eine Coordination mit seiner Wirksamkeit andeuten würde. Daher sagt man ganz korrekt reparatrix und correparatrix, reconciliatrix und correconciliatrix, ministra und comministra redemptionis, allenfalls auch *mediatrix* und *commediatrix* (Mitvermittlerin) *redemptionis*. So wenig aber, als daraus, daß Maria mediatrix, wie Christus mediator, *Dei et hominum* ist, folgt, daß man auch sagen könne, sie sei *com*mediatrix (Mitmittlerin) *Dei et hominum:* so wenig und noch weniger folgt daraus, daß Maria in einem weiteren Sinne causa, ministra, mediatrix redemptionis ist, und darum zuweilen selbst redemptrix heißt, die Berechtigung zu sagen, sie sei *cor*redemptrix, weil wir bei Christus das „Erlösen" formell immer verstehen als Bewirkung der Freiheit der Menschen durch seine göttliche, priesterliche und königliche Macht und durch einen Lösepreis, welcher er selbst ist. Der Ausdruck corredemptrix klingt daher seiner Natur nach wie die Ausdrücke consacerdotissa und convictima, von denen der erstere schlechthin unerhört ist (weniger freilich der einfache Ausdruck sacerdotissa), der zweite aber in der hier consequent geforderten Fassung convictima redemptionis höchst befremdlich klingen würde. Demgemäß ist der Ausdruck, ohne Zusatz gebraucht, an sich schielend und darum Aergerniß gebend, und es war darum ganz gerechtfertigt, wenn jüngst ein deutscher Bischof entschieden vor demselben warnte. Gleichwohl kann derselbe auch in einem sehr wahren Sinne verstanden, und dieser Sinn auch leicht kenntlich gemacht werden, indem man bei der hieratischen Auffassung des Erlösungsopfers der mütterlichen Braut des Erlösers ihre rechte Stelle anweist (s. u.). — *Alb. M.* hat den Ausdruck adjutrix redemptionis in seinem Mariale resp. ad q. 148 sq. u. ö.; spätere TT., wie *S. Antonin.*, beziehen sich zum Theil ausdrücklich auf ihn. Im Allgemeinen aber ist die Terminologie in diesem Punkte sehr wenig fixirt, weil eben auch die Sache selbst sehr wenig wissenschaftlich behandelt ist. Aus letzterem Grunde ist freilich auch der späte Gebrauch des Namens corredemptrix an sich noch kein Präjudiz gegen ihn, weil gerade der ihm zu Grunde liegende wahre Gedanke in älterer Zeit sehr wenig berücksichtigt wurde.

III. Die Thatsache einer solchen Mitwirkung Mariens bei der Er- 1777
lösung, wodurch sie wahrhaft zur Mitursache der Wirkungen der Erlösung wurde, ist von Alters her dadurch bekräftigt und nach Grund und Form dadurch erklärt worden, daß nach dem Plane Gottes der Proceß der Erlösung der Menschheit dem Processe des Falles entsprechen, und die Bewirkung der Erlösung von Seiten Gottes als eine

---

seine englische Schreibweise (co-redemptress) dem Ausdruck eine schwächere Färbung zu geben, und es gehört gewiß ein großes Raffinement dazu, zwischen beiden Ausdrücken überhaupt einen Unterschied herauszufinden, geschweige einen so großen, wie Castelplanio zu finden glaubt.

operatio aemula in umgekehrter Richtung der Bewirkung des Falles von Seiten des Teufels gegenübertreten sollte.

1778 Wie nämlich der Fall des Geschlechtes vom Teufel durch Vermittlung eines Mannes und eines Weibes herbeigeführt wurde, und sowohl das Weib wie der Mann, wenn schon in ganz verschiedener Weise, als Ursache des Falles betrachtet werden kann und muß: so sollte auch die Erlösung nicht durch den neuen Adam allein, sondern unter Mitwirkung einer neuen Eva erfolgen, und mithin ein Weib nicht minder Ursache der Erlösung werden, als ein Weib Ursache des Falles gewesen; ja, wie bei der Herbeiführung des Falles dem Weibe sogar die Initiative zufiel, so sollte auch bei der Erlösung gerade das Weib durch seine Thätigkeit dieselbe anbahnen.

1779 Dieses Verhältniß der Oekonomie des Erlösungswerkes zum Ursprunge des Falles enthält zunächst, wenn nicht den einzigen, so doch einen sehr wichtigen Grund für die Angemessenheit und relative Nothwendigkeit jener Oekonomie insofern, als durch letztere beide Geschlechter, die an der Herbeiführung des Falles betheiligt gewesen, jedes in seiner Weise, auch an der Wiederherstellung betheiligt wurden, damit von beiden Betheiligten die entehrende Verantwortlichkeit abgewälzt, der Teufel, welcher beide mißbraucht hatte, desto allseitiger besiegt und desto mehr beschämt, und endlich Gott diejenige Ehre zurückerstattet würde, die ihm durch das Zusammenwirken von Mann und Weib im Dienste seines Feindes zur Zerstörung seines Ebenbildes entzogen war.

1780 Zugleich aber erklärt jenes Verhältniß auch, wie in der Oekonomie der Erlösung beide Faktoren so zusammenwirken können und sollen, daß jedem von beiden die ganze Wirkung zugeschrieben, und doch die vollkommenste Unterordnung und Abhängigkeit des einen Faktors gegenüber dem andern gewahrt wird. In der That war nach Röm. 5, 12 bloß die Sünde Adams als des Stammhauptes des Geschlechtes diejenige Ursache, welche durch sich selbst die Sündhaftigkeit des Geschlechtes begründet hat, so zwar, daß sie ohne die Sünde Eva's, nicht aber umgekehrt die Sünde Eva's ohne sie, das Geschlecht mit der Sünde behaftet hätte. Darum hat die Sünde Eva's an und für sich außer ihrer Beziehung zur Sünde Adams gar keinen Einfluß auf die Sündhaftigkeit des Geschlechtes; sie gewinnt einen solchen Einfluß nur, inwiefern sie das Mittel war, wodurch Adam zur Sünde verführt und wodurch mithin die Verwirklichung der Sünde Adams bedingt wurde. Dadurch aber, daß Eva in dieser Weise die Sünde Adams herbeiführte, und zwar wollend und wissend herbeiführte, wenn sie auch nicht alle nothwendigen Wirkungen derselben direkt beabsichtigte, wurde sie ebenso wahrhaft und eigentlich Ursache dieser Wirkungen, wie überhaupt Jemand durch Befehl oder Rath Ursache der Wirkungen wird, die aus den Handlungen eines Anderen entstehen; und doch wurde die selbständige Ursächlichkeit Adams dabei so wenig aufgehoben, daß vielmehr mit ihr auch die ganze Ursächlichkeit Eva's fortfiele. Die selbständige und an sich ausreichende Ursächlichkeit Adams läßt überdieß sogar zu, daß man die Sünde Eva's nicht bloß als Vorbereitung, sondern auch als Complement der Sünde Adams in Hinsicht auf ihre universale Bedeutung und Wirksamkeit betrachten kann — ein Gesichtspunkt, der zwar gewöhnlich nicht hervorgehoben wird,

aber gleichwohl von großer Bedeutung ist. In der That ist nämlich die Sünde Eva's als Sünde der Stammmutter ein Complement der Sünde Adams als des Stammvaters insofern, als sie die letztere zur Gesammtsünde des Stammpaares ergänzt und damit dem ganzen Stammpaare, also dem ganzen Prinzip der Fortpflanzung der Natur, eine der Fortpflanzung der Sünde des Stammvaters entsprechende Gestalt gibt. Denn obgleich die Sünde des Stammvaters ihrer Natur nach hätte fortgepflanzt werden können, wenn Eva nicht mitgesündigt hätte: so wäre doch die Fortpflanzung vermittelst der im Stande der Urgerechtigkeit verharrenden Stammmutter unangemessen und unnatürlich gewesen; und so hatte die Sünde Eva's, abgesehen von ihrer Einwirkung auf die Sünde Adams, für die Allgemeinheit auch die Bedeutung, daß Eva dadurch sich selbst zum vermittelnden Organe der Fortpflanzung der Sünde Adams gestaltete und ihre Kinder für die Einwirkung der Sünde des Stammvaters empfänglich machte.

Daß das Weib „mit ihrem Samen", also mit ihrem Sohne, in der Besiegung des 1781
Teufels, d. h. in der Erlösung der Menschheit aus der Herrschaft des Teufels, betheiligt werden sollte, wie es im Siege des Teufels über die Menschheit betheiligt war, ist im Protoevangelium insofern ausgesprochen, als sonst die Hervorhebung des Weibes in der dem Teufel angekündigten Feindschaft keinen Sinn hätte. Die Erfüllung dieser göttlichen Anordnung liegt evident in den Thatsachen vor; und wie daher der Apostel die Erfüllung des einen Theiles bezeugt mit den Worten: sicut per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors . . . sic et per unius justitiam in omnes in justificationem vitae (Rom. 5, 12. 18): so hat man von jeher zu dem Texte: A muliere factum est initium peccati et per illam omnes morimur (Sir. 25, 33) mit Recht die Parallele gebildet: A muliere factum est initium justitiae, et per illam omnes vivimus. Die Parallele zwischen dem rettenden und dem verderbenden Menschenpaar wird schon von den ältesten VV. und später sehr oft entwickelt. *Justin.* dial. c. Tryph. c. 100: Filium Dei intelleximus ex Virgine hominem factum, ut, per quam viam inobedientia a serpente orta initium accepit, *per eamdem viam et solutionem acciperet.* Virgo enim existens Eva et incorrupta, verbum a serpente prolatum concipiens, inobedientiam et mortem peperit; fidem vero et gaudium sumens Maria Virgo, evangelizante ipsi Gabriele archangelo . . . respondit: fiat mihi secundum verbum tuum. *Tert.* de carne Chr. c. 17: Deus imaginem et similitudinem suam a diabolo captam *aemula operatione recuperavit.* In virginem enim adhuc Evam irrepserat verbum aedificatorium mortis. In virginem aeque introducendum erat Dei verbum exstructorium vitae, ut quod per ejusmodi sexum abierat in perditionem, per eundem sexum redigeretur in salutem. Crediderat Eva serpenti, credidit Maria Gabrieli; quod illa credendo deliquit, haec credendo delevit. — *Iren.* III. 22 u. A.: Non aliter quod colligatum est, solveretur, nisi ipsae compagines alligationis reflectantur retrorsus, ut primae conjunctiones solvantur per secundas, secundae rursus liberent primas; et [ita] evenit, primam quidem compaginem a secunda colligatione solvere, secundam vero colligationis primae habere locum; et propter hoc Dominus dicebat, primos quidem novissimos futuros, et novissimos primos . . . [Ita] primogenitus mortuorum natus *Dominus* et in sinum suum recipiens pristinos patres regeneravit eos in vitam Dei, ipse initium viventium factus, quoniam Adam initium morientium factus est . . . Sic autem et Evae inobedientiae nodus solutionem accepit per obedientiam *Mariae;* quod enim virgo Eva alligavit per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem. — Ferner V. 19: Quemadmodum illa per angeli sermonem seducta est, ut effugeret Deum, praevaricata verbum ejus: ita et haec per angelicum sermonem evangelizata est, ut portaret Deum, obediens ejus verbo. Et si ea [st. illa] inobedierat Deo, sed haec suasa est obedire Deo, ut virginis Evae virgo Maria fieret advocata. Et [ideo] quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, [ita etiam] salvatur per virginem, aequa lance disposita virginali inobedientia per virginalem obe-

dientiam. Die letztere Stelle citirt auch *August.* (co. Jul. l. 1 c. 3); er selbst formulirt die Parallele (de agon. christ. c. 22) so: Magnum [est] sacramentum, ut, quoniam per feminam mors nobis acciderat, vita nobis per feminam nasceretur, ut de utraque natura, feminina sc. et masculina, victus diabolus cruciaretur, quoniam de ambarum subversione laetabatur; cui parum erat ad poenam, si ambae naturae in nobis liberarentur, nisi etiam *per ambas* liberaremur. Anderswo bringt er mit der Funktion des Weibes im Falle und in der Erlösung auch die erste Verkündigung der in der Auferstehung Christi vollendeten Erlösung durch Frauen in Verbindung. So serm. 232 (de fest. pasch.) n. 2: Quia per sexum femineum cecidit homo, per sexum femineum reparatus est homo; et quia virgo Christum pepererat, femina resurrexisse nuntiabat. *Per feminam mors, per feminam vita.* Desgl. serm. 51 de concord. Matth. et Lucae n. 3: Decipiendo homini propinatum est venenum per feminam; reparando homini *propinetur salus per* feminam. Compenset femina decepti per se hominis peccatum generando Christum. Inde et resurgentem priores feminae Apostolis nuntiarunt [1]. *Hier.* ep. 22 ad Eustoch.: Postquam vero Virgo concepit in utero et peperit puerum . . . soluta maledictio est. Mors per Evam, vita per Mariam. — Aehnliche Aeußerungen von vielen anderen VV., bes. *Ambros.* s. bei v. Lehner S. 172 ff.

1782 IV. Obgleich die Parallele des Processes der Erlösung mit dem Processe des Falles sehr deutlich auf Grund und Form der Mitwirkung Mariens an der Erlösung hinweist: so beleuchtet sie darum doch nicht Beides in erschöpfender Weise; eine einseitige Durchführung der Parallele könnte sogar nicht nur zu einer mangelhaften, sondern auch theilweise zu einer verkehrten Auffassung der Oekonomie der Erlösung führen.

1783 Was zunächst die Finalgründe betrifft, welche der Mitwirkung Mariens ihre Stelle im göttlichen Plane der Erlösung anweisen: so gehören dahin, außer der Betheiligung des Weibes an der Sünde, im Allgemeinen alle Gründe, welche die Vermittlung der Menschwerdung durch eine menschliche Mutter fordern (oben n. 542). Insbesondere aber gehört dahin 1) daß in der Erlösung als einem Werke des dreieinigen Gottes beide vom Vater ausgehende göttliche Personen, also außer dem Sohne auch der heilige Geist, durch ein besonderes geschöpfliches Organ repräsentirt werden sollten; 2) daß Gott nicht bloß einer geschaffenen Natur, sondern auch einer geschaffenen Person die Ehre erweisen wollte, in seinem erhabensten Werke mitzuwirken, um so die Mannigfaltigkeit und die stufenweise Ordnung seiner Gnadenmittheilung reicher und harmonischer zu machen; 3) daß eine der zu erlösenden Menschheit angehörige und darum passiv an der Erlösung theilnehmende Person im Namen

[1] Gewöhnlich wird die Lehre des hl. Augustinus mit mehreren Stellen belegt, die zwar unzweifelhaft (ja fast wörtlich) seinen Sinn wiedergeben, aber in der betr. Fassung gar nicht oder nur zweifelhaft ihm angehören. Dahin gehören die Stellen aus den serm. oder lib. 3 u. 4 de symb. ad catech., welche von den Maurinern, wie uns scheint, mit schwachen Gründen, für unecht gehalten werden, aber jedenfalls nicht viel jünger sind als Augustinus; aus l. 3 c. 4 die Stelle: Iisdem gradibus, quibus perierat humana natura, a Jesu Christo Domino nostro reparatur etc.; aus l. 4 c. 1 die Lection des II Noct. der Pfingstvigil, wo der Antitypus Evas auf die Kirche angewandt wird. Die im II Noct. Nativ. B. V. enthaltene Stelle, deren Stichwort ist: Auctrix peccati Eva, auctrix meriti Maria, kommt in vielen unter dem Namen von August. laufenden Reden vor, so bes. in dem oben n. 1561 Note erwähnten sermo de assumptione, und in weiterer, allerdings stilistisch geschraubter, aber doch geistreicher Ausführung in serm. 17 resp. 21 de nativ. Chr., jetzt append. serm. 120, scheint also schon früh als locus classicus angesehen worden zu sein.

der übrigen Menschen bei der Ausführung der Erlösung aktiv eingreifen sollte, um durch Vorbereitung derselben und durch Theilnahme an dem Erlösungsopfer die Zueignung der Erlösungsthat und ihrer Wirkungen an die Menschheit nach allen Seiten hin vollkommen zu gestalten; und endlich 4) daß durch Betheiligung einer weiblichen menschlichen Person, welche spezifisch dazu geeignet ist, unter den bereits erwähnten Rücksichten Christo associirt zu werden, und zugleich als mütterliche Braut Christi in der Mitwirkung mit ihm zur geistlichen Mutter der übrigen Erlösten wird, den letzteren ein größeres Vertrauen auf die Erlangung der Früchte der Erlösung und dadurch ein muthigeres Streben nach der Erlangung derselben eingeflößt werden sollte. Alle diese Gründe heischen offenbar die Mitwirkung Mariens nicht zur Constitution oder Ergänzung der inneren Kraft des Erlösungswerkes, sondern nur zur allseitigen Vollendung seiner Schönheit und Lieblichkeit und insbesondere seiner organischen Verbindung mit der zu erlösenden Menschheit, wodurch die allseitige Vollkommenheit seiner Application und seiner Applicabilität bedingt wird.

Vgl. *Bern.* serm. de 12 praerog. n. 1 sq., der bes. den letzten Punkt hervorhebt: 1784
Vehementer nobis vir unus et mulier una nocuere; sed, gratias Deo, per unum nihilominus virum et mulierem unum omnia restaurantur, nec sine magno foenore gratiarum. . . . Et quidem sufficere poterat Christus, siquidem et nunc omnis *sufficientia nostra* ex eo est; sed nobis bonum non erat esse hominem solum. *Congruum magis*, ut adesset reparationi sexus uterque, quorum corruptioni neuter defuisset. Fidelis plane et praepotens mediator Dei et hominum homo Christus Jesus; sed divinam in eo homines reverentur majestatem . . . non sola cantatur illi misericordia, cantatur pariter et judicium. . . . Opus est [ergo] mediatore ad hominem istum, nec alius nobis utilior, quam Maria. . . . Quid ad Mariam accedere vereatur humana fragilitas? Nihil austerum in ea, nihil terribile, tota suavis est, omnibus offerens lac et lanam etc.

Aus dem positiven und übernatürlichen Charakter des Erlösungswerkes 1785
gegenüber dem Werke der Zerstörung ergeben sich ferner u. A. folgende beachtenswerthe Unterschiede bezüglich der Form der Mitwirkung des Weibes. 1) Während die Mitwirkung Eva's insofern, als darin der Fall des Geschlechtes nicht förmlich beabsichtigt, sondern bloß vorausgesehen wurde, nur eine materielle und indirekte Mitwirkung war: ist die Mitwirkung Mariens im strengsten Sinne des Wortes eine formelle Mitwirkung, weil sie ganz und gar von der liebevollen Absicht getragen war, die Erlösung der Menschheit herbeizuführen. 2) Während Eva zum Falle aus rein natürlicher Kraft mitwirkte: wirkte Maria zur Erlösung mit in Folge übernatürlicher Erhebung und Weihe, oder inwiefern sie als angenommenes Organ des heiligen Geistes dem fleischgewordenen Logos associirt war, und vermöge einer Kraft, die ihr hinwiederum aus dem Verdienste des Erlösers zufloß. 3) Endlich bedingte die Mitwirkung Eva's in Adam nur die Existenz seines verderbenbringenden Aktes, während die Mitwirkung Mariens die Existenz des substanziellen Prinzips resp. des Organs der erlösenden Thätigkeit bedingt.

§ 282 c. Die Mitwirkung der Mutter des Erlösers bei dem Erlösungswerke in ihrer concreten Gestalt und im Einzelnen. Die damit zusammenhängende mütterliche Stellung und Thätigkeit Mariens gegenüber den Erlösten und ihr fortdauerndes Mittleramt.

Literatur wie § 282 b.

1786 I. Die Art und Weise, wie Maria durch ihre Mitwirkung mit dem Erlöser mit ihm Ursache des Heils geworden ist, wird bei den VV. und TT. in der Regel nur nach dem einen oder andern Gesichtspunkte bestimmt. Wir wollen versuchen, wenigstens die wichtigsten Gesichtspunkte zusammenzustellen und kurz zu beleuchten.

Wenn die VV. Maria überhaupt als Ursache des Heiles hinstellen und in dieser Beziehung sie mit Eva als der Ursache des Verderbens vergleichen, ohne in nähere Details einzugehen: erklären und begründen sie diese Eigenschaft gewöhnlich einfach dadurch, daß Maria, resp. Gott durch Maria, in der Geburt Christi der Welt den Erlöser geschenkt, wie Eva, resp. der Teufel durch Eva, in der Verführung Adams das Verderben in die Welt gebracht habe. Hienach ist es also zunächst die göttliche Mutterschaft selbst oder die gottesmütterliche Thätigkeit als solche, wodurch Maria zur Erlösung der Welt mitwirkte, inwiefern sie dadurch auf übernatürliche Weise in „ihrem Samen", d. h. in ihrer Leibesfrucht, den persönlichen „Sprossen der Gerechtigkeit", d. h. das aus Gott empfangene wesenhafte Prinzip der Gerechtigkeit oder die Gerechtigkeit, selbst in die Menschheit hineingebar, wie Eva auf unnatürliche Weise als Vermittlerin des „Samens der Schlange" in den Mann und dadurch in das Geschlecht die Sünde hineingeboren hatte. Eben diese mütterliche Thätigkeit wird daher auch speziell als eine „Lösung" der Sünde Eva's, d. h. als eine Aufhebung oder vielmehr Ausgleichung derselben angesehen, inwiefern sie ebenso wirksam und noch wirksamer die erlösende That Christi anbahnte, als Eva durch ihre Verführung die verderbenbringende That Adams angebahnt hatte.

1787 Damit aber die in der mütterlichen Thätigkeit Mariens enthaltene Mitwirkung zur Erlösung in ihrer vollen Bedeutung, besonders gegenüber der That Eva's, erscheine, müssen mehrere Momente hervorgehoben werden, welche in dem Berichte des Evangeliums klar enthalten sind und auch bei den VV. deutlich hervortreten. Zunächst ist nämlich die mütterliche Thätigkeit Mariens 1) keine bloß instrumentale Naturthätigkeit, sondern eine ministeriale persönliche Thätigkeit, weil sie von ihrer freien Einwilligung in die Mutterschaft getragen wird; und eben als solche ist sie auch von Gott für die Ausführung der Erlösung in Anspruch genommen, damit behufs derselben die Menschheit ihrerseits ihm entgegenkomme, das Prinzip derselben freiwillig entgegennehmend und das Organ derselben freiwillig hergebend. Sodann ist diese Thätigkeit 2) von Seiten Mariens selbst, weil ihr Sohn ihr als Erlöser der Welt angekündigt war, auch förmlich und direkt auf die Ermöglichung der Erlösung gerichtet. Endlich 3) heben die VV. ganz besonders hervor, daß die Einwilligung Mariens in die Mutterschaft des Erlösers von ihrer Seite eine eminent sittliche That einschließe,

durch welche Maria ebenso die Erlösungsthat eingeleitet und vorbereitet habe, wie Eva durch ihre persönliche Sünde die Sünde Adams eingeleitet und vorbereitet hatte, und welche deßhalb nach Form und Wirksamkeit das gerade Gegentheil der Sünde Eva's sei. Wie nämlich die Sünde Evas im Grunde in einem dem Teufel geschenkten Glauben und Gehorsam, resp. im Unglauben und Ungehorsam gegen Gott bestand, wodurch sie sich ihrem Berufe, Organ der Vermittlung der Gerechtigkeit zu sein, entzog und sich dem Teufel als Organ zur Vermittlung der Sünde hingab: so bahnte Maria die Erlösung aus der Sünde gerade dadurch an, daß sie im Glauben und Gehorsam sich an Gott hingab, um ihm als Organ in der Vermittlung der Gerechtigkeit zu dienen. — Als ein Gott in Bezug auf die Existenz des Erlösers geleisteter Consens, ist diese Form der Mitwirkung Mariens zur Erlösung formell ebenso eine Mitwirkung mit Gott Vater in der Begründung der Erlösung, wie die Sünde Eva's, als ein dem Teufel geleisteter Consens, eine Mitwirkung mit diesem in dem Verderben des Geschlechtes. Wie aber die Sünde Eva's dadurch, daß sie die Genehmigung ihres Vorschlages durch Adam erreichte, sofort sich auch als Mitwirkung mit Adam gestaltete: so gestaltete sich auch der Gehorsam Mariens dadurch, daß sofort der erste Akt des Gehorsams Christi hinzutrat, zu einer Mitwirkung mit Christus selbst in seiner Erlösungsthätigkeit.

Diese Mitwirkung Mariens involvirt eine wahre Abhängigkeit des ganzen 1738
Erlösungswerkes von ihrem Willen, aber doch nur eine von Gott selbst gewollte und angeordnete, und zugleich eine solche, durch welche die Vollziehung des Werkes keineswegs der Gefahr der Vereitelung ausgesetzt wurde, weil Gott mit der Anordnung derselben auch zugleich die Sicherstellung der Zustimmung Mariens anordnete. Es ist daher nicht wohlgethan, in der Betonung jener Abhängigkeit so weit zu gehen, daß man sagt: wenn Maria ihre Zustimmung nicht gegeben hätte, würde die Erlösung nicht stattgefunden haben; denn dadurch wird der Schein erweckt, als ob Gott nicht einen absoluten Willen zur Durchführung der Erlösung oder nicht die Macht gehabt, die Zustimmung Mariens sicher zu stellen, und als ob mithin Maria in ihrer Zustimmung mit Gott ebenso unabhängig concurrirt habe, wie ein Mensch mit dem andern. — Die Wirksamkeit der Zustimmung Mariens ist nicht einseitig als eine moralische im Sinne des Verdienstes oder der Impetration durch die dem Akte einwohnende sittliche Würdigkeit zu denken, sondern wie die Wirksamkeit des Willens in einem Vertrage, d. h. als Acceptation und Verfügung in Betreff eines Gutes, und zugleich wie die Macht des Willens in der Verwendung der eigenen Kräfte in der Produktion physischer Wirkungen. Ebensowenig ist auch andererseits die der gläubig-gehorsamen Zustimmung in ein heiliges zur Ehre Gottes gereichendes Werk einwohnende impetratorisch-meritorische Wirksamkeit auszuschließen; jedoch darf man dieselbe nicht so darstellen, als ob dieser Akt eine höhere sittliche Würde und Kraft hätte, als alle übrigen Akte Mariens. Obgleich daher dieser Akt wegen der Verbindung mit dem göttlichen Akte, mit dem er correspondirt, der wirkungsreichste aller Akte der Creaturen und in gewissem Sinne sogar ebenso wirkungsreich war, wie die Akte der Menschheit Christi: so ist damit doch nicht gesagt, daß er in sich selbst der höchste verdienstliche Akt gewesen; und vollends ist es ganz unrichtig, wenn man sagt, daß Maria durch diesen Akt, wodurch sie den Erlöser erwarb, alle Wirkungen der Erlösung im eigentlichen Sinne verdient habe. — Wenn die VV. (s. o.) sagen, Maria habe durch ihre gläubige und gehorsame Zustimmung die Bande gelöst, welche durch den Ungehorsam Eva's geschlungen waren: dann ist das nicht, wie bei Christus bezüglich aller Sünden der Menschen, von einer Lösung durch adäquate Genugthuung für die Sünde Eva's als solche zu verstehen, sondern von einer Anbahnung der durch Christus zu vollziehenden Genugthuung, durch welche, wie alle Sünden, so auch die Sünde Eva's getilgt wurde. Was dabei unmittelbar und formell durch die Thätigkeit Mariens gelöst wurde, ist nur die Anbahnung der Sünde der

Menschheit durch die Sünde Eva's und die so dem Weibe aufgeladene schmachvolle Verantwortlichkeit für das von ihm geleistete *ministerium* iniquitatis.

1789 II. Außer dieser in der gottesmütterlichen Thätigkeit Mariens selbst enthaltenen grundlegenden Mitwirkung zur Erlösung gibt es aber auch noch eine andere rein sittliche Mitwirkung sowohl vor als nach der Empfängniß und Geburt des Erlösers, welche jedoch zu der letzteren in der engsten Beziehung steht, resp. geradezu in derselben wurzelt, und die dieselbe begleitende sittliche Mitwirkung theils anticipirt, theils zu ihrer vollen Entfaltung bringt.

1790 III. Vor der Empfängniß des Erlösers hat nämlich Maria ohne allen Zweifel mit höchster Vollkommenheit dieselbe sittliche Thätigkeit geübt, durch welche einerseits die Menschen überhaupt auf den Empfang der Erlösungsgnade, insbesondere die vorchristlichen Menschen auf den Empfang des Erlösers selbst, sich vorbereiten sollten, und welche andererseits sie selbst im Augenblicke der Empfängniß Christi übte — nämlich das gläubige Verlangen nach dem Erlöser und den gläubigen Gehorsam, wodurch die zu Erlösenden alles das zu leisten streben, was zur Erlangung der Erlösungsgnade ihrerseits geleistet werden kann und soll. Als auserwählte Braut des Logos und Organ des heiligen Geistes und als die edelste, von der Sünde unberührte Blüthe der Menschheit, konnte und sollte Maria durch jene Thätigkeit in sich selbst, und damit auch innerhalb des zu erlösenden Geschlechtes, dem Erlöser eine seiner würdige Stätte bereiten und zugleich in der Kraft des in ihr wirkenden heiligen Geistes, im Namen und zu Gunsten des ganzen Geschlechtes, die Schenkung des Erlösers von Gott in würdiger Weise impetriren, nicht zwar in der Weise eines meritum de condigno, sondern eines meritum de congruo, welches die Signatur der bittenden Impetration hat.

1791 Auf diese Art der Mitwirkung Mariens weisen schon die VV. hin, wenn sie davon reden, daß Maria den Sohn Gottes in ihren Schooß herabgezogen, und sie wird meist auch von den späteren TT. hervorgehoben. Indeß ist dieselbe bezüglich der Erlösungsthat Christi immer nur eine vorbereitende, entfernte Mitwirkung. Die Mitwirkung im engeren und eigentlichen Sinne, d. h. die wirksame Mitthätigkeit mit dem Erlöser selbst, beginnt erst mit der Empfängniß des Erlösers und vollendet sich in seinem Erlösungstode. Gleichwohl ist eben die letztere Mitwirkung von den VV. kaum erwähnt und später von den TT. nur spärlich behandelt worden.

1792 IV. Die Mitwirkung Mariens nach der Empfängniß des Erlösers oder die wirksame Mitthätigkeit mit dem Erlöser selbst ist sowohl gegenüber ihrer vorbereitenden Thätigkeit, wie auch gegenüber ihrer mütterlichen Thätigkeit als solcher, spezifisch recht eigentlich als eine bräutliche Mitwirkung zu bezeichnen, wodurch die leibliche Mutter Christi mit ihm als ihrem geistlichen Bräutigam in innigster geistiger Gemeinschaft an seinem Werke zusammen arbeitete. Dieselbe kann nun zum Theil so aufgefaßt werden und wird zuweilen schlechthin so aufgefaßt, daß sie nur eine fortan die Thätigkeit Christi begleitende Fortsetzung der früheren Thätigkeit Mariens gewesen, indem Maria durch ihre persönlichen Verdienste, Leiden und Gebete dasjenige, was Christus durch meritum de con-

digno erwarb, durch *meritum de congruo* oder impetratorisch miterwarb. Da ein meritum de congruo offenbar dem meritum de condigno keine neue höhere Kraft hinzufügt, so ist mit dieser Formel eine eigentliche Ergänzungsbedürftigkeit des Verdienstes Christi von vorn herein ausgeschlossen. Die positive Bedeutung und Wirksamkeit des meritum de congruo kann und soll vielmehr hier nur darin bestehen, daß Maria, als das edelste Glied des zu erlösenden Geschlechtes im Namen des letzteren handelnd, die Zuwendung der Verdienste Christi erwirkte oder diese selbst hinsichtlich ihrer Zuwendbarkeit von Seiten der Disposition der Empfänger ergänzte, auf ähnliche Weise, aber in vollerem Maße, wie der hl. Paulus von sich sagt (Col. 1, 24): „Ich freue mich in euren Leiden für euch und erfülle das, was an dem Leiden Christi noch fehlt, an meinem Fleische für seinen Leib, welcher die Kirche ist." Näherhin kann und soll durch die die Erlösungsthätigkeit des Hauptes begleitende Thätigkeit des mit dem Haupte in ursprünglicher und nächster Gemeinschaft stehenden Hauptgliedes des Leibes, indem sie in eminenter Weise jene affektive Vereinigung mit Christus durch Glaube, Liebe, Gehorsam und Mitleiden enthält, durch welche bei den einzelnen Gliedern die Theilnahme an dem Verdienste des Hauptes bedingt wird (oben n. 1333 ff.), der Antheil an den Verdiensten des Hauptes ursprünglich für die ganze Menschheit erworben und in Besitz genommen, und so durch dasselbe Glied, durch welches die Menschheit mit Christus als ihrem Haupte in organischer Verbindung steht, auch die Theilnahme an seinen Verdiensten in organisch lebendiger Weise vermittelt werden. Offenbar entspricht die so gefaßte sittliche Mitwirkung Mariens mit Christus in der Uebung der sühnenden Gerechtigkeit speziell der Mitwirkung Eva's mit Adam insofern, als die Sünde des Stammvaters durch die Sünde der Stammmutter zur Sünde des Stammpaares ergänzt wurde und so in naturgemäßerer Weise auf die Nachkommen hinüberwirkte.

Prägnant und ganz unverfänglich läßt sich diese Form der Mitwirkung 1793
Mariens in consequenter Anwendung der plastischen Sprache der heiligen Schrift und der VV. bezeichnen mit dem Ausdruck: es sei die Erlösung der Welt bewirkt oder die Heilsgnade erworben worden per sanguinem Agni als durch den Löse- oder Kaufpreis, und per gemitum Columbae als durch eine vom heiligen Geiste geheiligte, im Namen der Erlösten dargebrachte Bitte um Annahme des Lösepreises, resp. einerseits per operationem capitis et auctoritatem sacerdotis, andererseits per affectum cordis et supplicationem sponsae. Inwiefern der gemitus columbae aus einem Herzen hervorging, welches durch liebevolle Theilnahme an dem Leiden des Lammes selbst ein geistiges Opfer war, als solches sich selbst mit für das Heil der Welt aufopferte und dadurch seine Bitte zu einer Opferbitte gestaltete: konnte man versucht sein, auch von einem doppelten Opfer zu sprechen, durch welches die Welt erlöst worden sei. Es liegt jedoch auf der Hand, daß dadurch ein großes Mißverständniß nahe gelegt wird, besonders wenn man nicht ausdrücklich die Coordination der beiden Opfer ausschließt. Man muß daher mindestens darauf hinweisen, daß allein das Opfer Christi, wie ein in sich selbst äußerlich und körperlich vollendetes, so auch ein selbständig wirksames

Opfer ist, während das Opfer Mariens, weil ein rein affektuelles, naturgemäß nur als sekundäres, begleitendes Opfer, nach Art der im mosaischen Ritual mit den blutigen Opfern verbundenen unblutigen Beiopfer, an das Opfer Christi sich anschließt oder vielmehr, weil ganz und förmlich in liebevollem Mitleiden bestehend, nur ein Reflex desselben ist. Auf alle Fälle kann aber Maria unter dem Gesichtspunkte ihrer die Erlösungsthat Christi begleitenden resp. an dieselbe sich anschließenden und neben derselben hergehenden Thätigkeit zwar als cooperatrix redemptoris, jedoch nicht als corredemptrix bezeichnet werden, weil sie durch diese Thätigkeit in keiner Weise den Erlösungspreis selbst hergibt oder leistet. Nur Salvatrix resp. Consalvatrix könnte sie in dieser Beziehung mit Dionys dem Karthäuser und dem hl. Alphonsus (Glorie di M. p. 2 disc. 6) genannt werden.

1794 Obige Anschauung ist herrlich ausgedrückt in der viel citirten Stelle des *Arnold. Carnot.* (12. Jahrh.) de verbis Domini serm. 3 (de verbo: Ecce Filius tuus): In tabernaculo illo duo videres altaria, aliud in pectore Mariae, aliud in corpore Christi; Christus carnem, Maria immolabat animam. Optabat quidem ipsa ad sanguinem animae et carnis suae addere sanguinem, et elevatis in cruce manibus celebrare cum Filio sacrificium vespertinum, et cum Domino Jesu [corporali morte] redemptionis nostrae consummare mysterium. Sed *hoc solius summi sacerdotis privilegium erat,* ut de sanguine munus intra Sancta inferret, nec poterat ei consors haec esse cum aliquo dignitas; et in reparatione hominis nulli angelo, nulli homini cum eo fuit aut esse potuit communis auctoritas. *Cooperabatur tamen plurimum secundum modum suum ad propitiandum Deum ille matris effectus,* cum tam propria quam Matris vota *caritas Christi perferret ad Patrem,* cum, quod Mater peteret, Filius approbaret, Pater donaret. Diligebat Pater Filium et Filius Patrem, mater vero post utrumque ardebat; unumque erat, quod diversa exhibebant officia, quod Pater bonus, quod Filius pius, quod Mater sancta intendebat, quod in commune elaborabat dilectio; simulque se complectebantur pietas et caritas et bonitas, Matre supplicante, Filio interpellante, Patre propitiante. Filius ad pectus Matris et ubera, Pater ad Filii crucem et vulnera respiciebat. Et quid inter haec tanta pignora non moveret, quid illa sanctitatis schola nisi pietatem doceret, quid nisi misericordiam informaret? Dilectio et sanctitas et bonitas nihil sibi contrarium sapere poterant, nec reluctari sibi nec adversari concordiae congruebat, et omnino decebat, ut supplicatio et sanctificatio et exauditio in negotio rectitudinis convenirent. Kürzer sind dieselben Gedanken ausgesprochen in dem opusc. dess. Verf. de laudibus s. matris Christi Mariae. An dieser Stelle fügt er zwar bei: Omnino tunc erat una Christi et Matris voluntas *unumque holocaustum* ambo pariter offerebant Deo, haec in sanguine cordis, hic in sanguine carnis. Indeß ist das *unum* holocaustum immer nur als Verschmelzung zweier Opfer in Eines gedacht, und werden sogar beide so auseinander gehalten, daß einem jeden ein besonderer Altar entspricht. Aehnlich hat Laurent a. a. O. Pr. 25 das Doppelopfer in geistreicher Weise ausgeführt, indem er Maria neben Christus als dem Opferlamme als Opferschaf oder Opfertaube bezeichnet. Indem Beide das Leiden Mariens zwar nicht als blutiges Opfer, aber nach Analogie des blutigen Opfers auffassen, haben sie den Ausdruck der hl. Schrift von dem die Seele Mariens durchbohrenden Schwerte für sich. Dagegen verlieren sie die Analogie des unblutigen Beiopfers bei den mosaischen blutigen Opfern, welches das einzige, aber auch wirklich passende, rituelle Bild des Doppelopfers darbietet. Denn wegen seiner Unblutigkeit bekundet dieses Opfer nicht einen selbständigen Sühnecharakter; weil es bloß durch das Feuer verzehrt wurde, stellt es durch seine Form ein rein geistiges Opfer dar; seinem Inhalte nach aber drückt es zu gleicher Zeit, als aus einer niedrigen Wesensgattung entnommen, die wesentliche Unterordnung unter das animalische Opfer aus, und, als in menschlicher Speise bestehend, weist es spezifisch auf die Theilnahme an den Früchten des blutigen Opfers hin. Sehr taktvoll vermeidet aber Arnold, Maria als Priesterin zu bezeichnen, indem er das Opfer Mariens durch Christus Gott

darbringen läßt und die Theilnahme an der *auctoritas* summi sacerdotis ausdrücklich ausschließt.

Obgleich die obige Auffassung der Mitwirkung Mariens mit Christus 1795
in der Erlösungsthat in sich berechtigt ist: so muß dieselbe doch zusammengefaßt werden mit einer anderen volleren und tieferen und doch zugleich unverfänglicheren Auffassung, welche durch die heilige Schrift selbst nahegelegt ist, und in welcher die die Erlösungsthat Christi begleitende bräutliche Mitthätigkeit seiner Mutter sowohl mit deren Mutterschaft wie mit seiner eigenen Thätigkeit in engere organische Verbindung gebracht wird, und daher Braut und Bräutigam nicht als nebeneinander, sondern als ineinander thätig und wirksam erscheinen. Diese Auffassung ergibt sich von selbst, wenn man die Erlösungsthat unter dem Gesichtspunkte des äußeren Opfers betrachtet, und tritt hier wiederum am klarsten hervor, wenn man das Opfer näher in seiner hieratischen Gestalt betrachtet, in welcher es naturgemäß mehrere an ihm betheiligte Personen zuläßt, ja dieselben zu seiner vollen Integrität so erfordert, daß deren Thätigkeit innerlich zur vollendeten Constitution der Opferhandlung gehört.

Hienach gestaltet sich die Mitwirkung Mariens in der Erlösungsthat so, 1796
daß Maria beim Erlösungsopfer, dessen Gegenstand und Inhalt das Fleisch Christi ist, in Vertretung der Menschheit, für welche dasselbe vollzogen und dargebracht wurde, im eigentlichsten und vollsten Sinne des Wortes als Opferbringerin mitthätig war und dasselbe als ihr Opfer mitdarbrachte, und daß vermöge dieser Darbringungsweise das Erlösungsopfer allseitig und vollkommen von der Menschheit ausging und derselben angehörte. Diese Mitwirkung beim Erlösungsopfer, welche nur bei der Mutter des Erlösers möglich war, aber auch bei ihr von Seiten Gottes gefordert und von Seiten Christi in Anspruch genommen wurde, bethätigte sich in dreifacher Weise: 1) indem Maria in Absicht auf die Vollziehung des Erlösungsopfers Christo die Opfergabe aus ihrem eigenen Fleische und Blute darbot und dieselbe unter Einwirkung des heiligen Geistes als ihre Frucht erzeugte und pflegte; 2) indem sie in derselben Absicht über die aus ihr hervorgegangene und resp. ihr von Gott geschenkte Opfergabe als über ihre Frucht und ihr Eigenthum mitverfügte und dieselbe Gott zum Opfer widmete; und endlich 3) indem sie in der effektiven Hingabe Christi in den Erlösungstod auch ihrerseits durch ihre Einwilligung als *tradens in mortem* mitwirkte und an der Vollziehung des Opfers durch eigene Entsagung dem Willen und der Empfindung nach, oder durch einen *consensus sententiae et sensus,* so theilnahm, daß das Leiden Christi im vollsten Sinne des Wortes auch ihr Leiden war. Diese drei Momente stehen offenbar in der innigsten Beziehung zu einander, indem sie auf einander hinzielen resp. zurückgreifen und unter dem Begriffe des *consensus* in sacrificium Christi, resp. der traditio und cooblatio per consensum, sich zusammenfassen lassen. Das erste Moment aber erscheint besonders vertreten im Augenblicke der Empfängniß Christi, das zweite in der Darstellung Jesu im Tempel, das dritte in der Assistenz Mariens beim

Kreuzesopfer. Als förmliche äußere Opferfunktionen freilich können nur die beiden letzteren Handlungen betrachtet werden. Von diesen beiden Handlungen ist die erstere, die Darstellung Jesu im Tempel, sowohl durch den Ritus selbst, wie durch den Geist des Gesetzes, welches darin erfüllt wurde, und durch die hinzutretende Weissagung Simeons ganz augenscheinlich als eine förmliche Opferwidmung charakterisirt. In Verbindung mit ihr erscheint aber auch die Assistenz Mariens beim Kreuze als eine Opferfunktion, worin sie, durch den heiligen Geist aufrechterhalten und bewegt, ihren am Kreuze hangenden Sohn als von ihr mithingegeben und sein Leiden als von ihr mitgelitten für das Heil der Welt Gott mitaufopferte.

1797 Der specifische Typus dieser Opferthätigkeit Mariens in Bezug auf Form, Gegenstand und Wirkung derselben war die Opferung Isaaks durch Abraham — an derselben Stätte, auf welcher Maria ihren Sohn zum Opfer widmete —, inwiefern Abraham in gläubigem Gehorsam seinen einzigen, auf wunderbare Weise empfangenen Sohn in den Tod hingab und dadurch die Besiegelung der Verheißung, daß er durch diesen Sohn Vater vieler Völker werden sollte, verdiente. In der That hat Maria bezüglich der Opferung Christi nicht weniger, sondern noch ohne Vergleich mehr geleistet, also auch nicht weniger eine Opferthätigkeit geübt; und bei der Opferwidmung, über welche ja im Grunde Abraham nicht hinauskam, tritt sie sogar auch äußerlich als ebenso selbständig opfernd auf, wie Abraham bei der Opferung Isaaks. Wenn sie gleichwohl nicht ebenso selbständig opferte wie Abraham, dann kommt das nicht daher, weil dieser mehr geleistet hätte, sondern daher, weil der Gegenstand seines Opfers von ihm so abhängig war, daß er an erster Stelle darüber verfügen konnte, während Maria nur in sekundärer Weise mit ihrem Sohne, durch Zustimmung in seine Opferung, über ihn verfügen konnte. Schon dieser Umstand weist darauf hin, daß, selbst abgesehen von der unendlichen Verschiedenheit des Werthes der Opfergabe und der effektiven Vollendung der Opferung, der Charakter der Opferfunktion Mariens nicht adäquat durch den Typus des Opfers Abrahams dargestellt wird. Namentlich aber fehlt in dem Typus des opfernden Abraham das doppelte Verhältniß des Opferbringers zu einem Volke, für welches das Opfer gebracht, und zu einem Priester, durch welchen das Opfer vollendet wird.

1798 Diese Doppelbeziehung, und damit die ganze Stellung Mariens zum Erlösungsopfer, tritt dagegen klar hervor in dem Typus der öffentlichen mosaischen Opfer, in welchen die opferbringende laikale Funktion und die opfervollendende priesterliche Funktion strenge geschieden waren, aber auch zwischen beiden eine doppelte Vermittlung stattfand, nämlich durch die das opferbringende Volk vertretenden Familienhäupter oder Aeltesten und die den Priestern beigeordneten Gehülfen, die Leviten. Diesem Typus entsprechend ist Maria gegenüber Christus als dem Opferpriester einerseits als Hauptglied des Volkes dessen Repräsentantin in der Funktion des Opferbringens, und andererseits als Braut Christi und Organ des heiligen Geistes Genossin des Opferpriesters in der Funktion der heiligen Darbringung des Opfers — nicht zwar als ob sie die Opfergabe selbst weihte oder das Opfer durch ihre Thätigkeit vollendete, sondern inwiefern

sie kraft übernatürlicher Weihe und Vollmacht über die von ihr dargebotene Opfergabe mitverfügte und das von Christus vollzogene Opfer als ihr eigenes mitaufopferte. In der Sprache der Kirche läßt sich daher Maria als ministra publica et sacra sacrificii Christi oder kurzweg nach Analogie der ministri (resp. liturgi) im Opfer der Kirche als die Diakonin beim priesterlichen Opfer Christi bezeichnen. Diese letztere Analogie ist überhaupt die vollkommenste, welche sich hier beiziehen läßt; denn der Diakon ist eben zugleich Vertreter des Volkes und geweihter Gehülfe des Priesters; in ersterer Eigenschaft bringt er das Opfermaterial dem Priester hin, in der zweiten unterstützt er den Priester in der Oblation des Kelches und dient ihm nach Vollendung des Opfers in der Austheilung der Opferspeise, so zwar, daß die letztere Funktion eben in der ersteren ihren Grund hat. Auf diese Weise kommt Maria eine wahre Mitwirkung im Opfer Christi zu, welche mit zur subjektiven Integrität der Opferhandlung gehört, ohne daß der Selbständigkeit und Hegemonie der Opferthätigkeit Christi im mindesten zu nahe getreten wird.

Ihre allseitige hieratische Fassung erlangt endlich die Mitwirkung Ma- 1799
riens beim Opfer Christi dadurch, daß ihre Seele oder ihr Herz als die in der Menschheit und aus ihr heraus auferbaute lebendige *ara* zu denken ist, auf welcher und in welcher die aus ihrem Fleische oder ihrem Schooße hervorgegangene Opfergabe von Christus durch das in ihm als dem wahren altare[1] enthaltene Opferfeuer so geopfert wird, daß sie selbst von diesem Opferfeuer miterfüllt und ergriffen erscheint und dadurch mit zur objektiven Integrität des Opfers Christi, d. h. zu der konkreten Gestalt, in welcher es nach göttlicher Anordnung dargebracht werden soll, gehört. Auf diese Weise erscheint nämlich Christus als Opfer durch Vermittlung Mariens nicht bloß von der Menschheit und aus der Menschheit, sondern auch in der Menschheit so dargebracht, daß er in der Menschheit lebt, und diese ihrerseits durch liebevolles Mitleiden seiner Leiden in lebendiger Weise in ihm mitgeopfert wird; und ebenso erscheint Christus in der Eigenschaft des priesterlichen Opferers nicht bloß sich selbst in sich selbst opfernd, sondern auch als durch Vermittlung Mariens sich selbst in der Menschheit und die Menschheit in sich selbst opfernd. Da indeß die passive Mitopferung Mariens in der affektiven Vereinigung mit dem Opfer Christi, wodurch sie dasselbe in ihrem Herzen trägt, eingeschlossen ist: so concentrirt sich die Funktion Mariens unter dem gegenwärtigen Gesichtspunkte in dem Begriffe der Opferträgerin — der θυηφόρος —, ein Ausdruck, der, in seinem vollen Sinne verstanden, ebenso tief und reich das Verhältniß Mariens zum Erlösungsopfer ausdrückt, wie der Name θεοφόρος (s. oben n. 1606) ihre persönliche Würde und Stellung charakterisirt. Der Ausdruck selbst ist zwar nicht als technisch im Gebrauch: sein Sinn spiegelt sich aber darin, daß die VV. sehr oft Maria, wie mit der Bundeslade überhaupt als dem Sitze und Throne Gottes und dem das Manna und die Gesetztafeln enthaltenden Gefäße, so insbesondere mit dem Versöhnungs- oder Gnadenthrone über der

[1] Ueber den Unterschied von ara und altare s. o. n. 1473.

Bundeslade, dem propitiatorium = ἱλαστήριον, vergleichen und dieselbe mit Vorliebe das lebendige propitiatorium nennen. Obgleich sie dabei im Typus die Lade und den Deckel und in Maria ihre leibliche und ihre seelische, resp. ihre mütterliche und bräutliche, Thätigkeit nicht unterscheiden, resp. den ganzen Typus direkt auf den Mutterschooß Mariens beziehen: so liegt es doch in der inneren Consequenz des Bildes und der Sache, daß man die betr. Momente, ohne ihre organische Verbindung aufzulösen, unterscheiden, resp. außer dem Mutterschooße auch die Seele Mariens, in welcher Christus stets auf ganz besondere Weise wohnte, in den Typus hinüberziehen kann. Alsdann ist Maria, als Christus unter ihrem Herzen tragend und ihn mit ihrem Blute nährend, Antitypus der Bundeslade — als ihn in der Vergießung seines Blutes in ihrem Herzen tragend und mit seinem Opferblut in der Vergießung desselben besprengt, Antitypus des Versöhnungsthrones.

1800 Es liegt auf der Hand, daß der Name θυηφόρος den Begriff der Opferbringerin oder der diacona sacrificii nicht nur ergänzt, sondern auch denselben in sich aufnimmt und mit dem der ara sacrificii zusammenfaßt; und dieselbe umfassendere Bedeutung läßt sich auch in den Namen propitiatorium = ἱλαστήριον legen, indem man darunter das dem Priester dienende Organ der Versöhnung und des Versöhnungsopfers versteht. Die beiden hier zusammengefaßten Funktionen Mariens stellen sich äußerlich ausdrucksvoll dar, die erstere in der Darstellung Jesu im Tempel auf den Armen Mariens, die zweite in der Assistenz Mariens unter dem Kreuze. Ihre äußere Gestalt und ihre innere Lebendigkeit zugleich spiegeln sich aber darin, daß Maria das priesterliche Selbstopfer Christi so über sich und in sich trägt, wie das Herz das Haupt, und auch in demselben ähnlich mitwirkt und mitleidet, wie das Herz mit dem Haupte.

1801 Die hier beschriebene Betheiligung der Mutter des Erlösers am Erlösungsopfer Christi ist offenbar von jeder anderweitigen Betheiligung, welche andere Menschen durch Mitleiden oder Aufopferung des Leidens Christi üben können, durch die Innigkeit der Betheiligung und eben darum auch in Bezug auf die Wirksamkeit derselben wesentlich verschieden. Wegen ihrer Innigkeit bildet sie in der Weise ein Ganzes mit der Aktion Christi, daß letztere nach dem göttlichen Plane ebenso wenig außer ihr und neben ihr wirkend auftritt, wie sie selbst außer und neben der Thätigkeit Christi wirkend auftreten kann. Aber eben darum müssen auch alle Wirkungen des Opfers Christi als von Maria in demselben und durch dasselbe mitbewirkt und miterworben betrachtet werden. Deßhalb kann man sagen: Maria habe mit Christus, d. h. durch ihre Mitwirkung mit ihm, Gott für die Sünde Genugthuung geleistet, die Gnade verdient und folglich die Welt erlöst, indem sie den Lösepreis mit hergab und hingab. Aber man darf dieß auch nur sagen mit der ausdrücklichen näheren Bestimmung: „in Christus und durch Christus, resp. in dem Opfer Christi und durch das Opfer Christi, inwiefern sie dieses Opfer mitdargebracht hat."

1802 In diesem Sinne und in dieser Form kann man mit Recht und zugleich ganz unverfänglich die Mutter des Erlösers Miterlöserin, corredemptrix, nennen, besonders dann, wenn man sie dabei näher als diacona

sacerdotis und ara sacrificii, resp. m. E. W. als θυηφόρος bezeichnet; denn dadurch wird ganz klar ebenso die Unterordnung Mariens unter Christus wie ihre Gemeinschaft mit Christus ausgedrückt, und ihre specifische Wirksamkeit nicht als eine dem Opfer Christi Werth und Kraft verleihende, resp. dessen Werth und Kraft durch ein zweites Opfer ergänzende, sondern als eine die Zugehörigkeit des Einen Opfers Christi und seiner Kraft an die Menschheit vermittelnde dargestellt. Dagegen wird weder die vollkommene Unterordnung unter Christus, noch die wahre Gemeinschaft mit ihm, noch die specifische Wirksamkeit Mariens genügend klargestellt, im Gegentheil wird der richtige Begriff der corredemtrix eher verwirrt und verdunkelt, wenn man Maria in der Eigenschaft der Mitopfererin Priesterin oder gar Hohepriesterin resp. Mitpriesterin nennt, und vollends, sei es man der Priesterin noch ein eigenes Opfer neben dem Opfer Christi, wenn auch nur ein unblutiges Beiopfer, das mit dem Opfer Christi zu Einem Brandopfer vereinigt werde, zuschreibt. Indem nämlich Maria hier Priesterin genannt wird im Gegensatz zu den übrigen Erlösten und neben Christus, erscheint ihr Priesterthum nicht als laikales, sondern als hierarchisches Priesterthum, und mithin ihre Opferfunktion als weihende und vollendende charakterisirt. Zwar gibt es auch außer Christus und neben ihm noch ein anderes hierarchisches Priesterthum, aber doch nur in der Form einer Stellvertretung Christi, während die Funktion Mariens beim Opfer Christi ebenso wenig den Charakter einer Stellvertretung Christi als den einer Weihe der Opfergabe besitzt. Wenn es ferner nach dem früher Gesagten an sich statthaft ist, von zwei Opfern, einem Haupt- und einem Beiopfer, zu reden: dann geht das noch nicht mehr an, wenn die Darbringerin des zweiten Opfers als Priesterin bezeichnet wird, weil dadurch das zweite Opfer als ein in sich vollendetes und mithin als eine Ergänzung der Kraft des Hauptopfers dargestellt würde. Gerade dann also, wenn man Maria als Miterlöserin bezeichnen will, muß man sich hüten, sie zu dem Zwecke als Priesterin oder Mitpriesterin zu qualificiren, weil man dadurch Maria zu einer Gehülfin Christi im Sinne von Unterstützerin erheben und daher auch diesen Namen entwerthen würde. Dagegen kann man statt der Namen Priesterin und Mitpriesterin ganz unverfänglich den Namen Liturgin resp. Mitliturgin gebrauchen, der schon durch die kirchliche Anwendung von Sir. 24, 14 auf Maria sich nahe legt. Denn der Name Liturg bezeichnet überhaupt das öffentliche Amt des Opferdienstes und wird daher ebenso dem Diakon wie dem Priester beigelegt; ja in der alten kirchlichen Sprache (z. B. bei Dion. Areop. vulg. eccl. hier.) galt er als specifischer Name des Diakons gegenüber dem ἱερεύς und dem ἱεράρχης.

Ueber Wesen und Bedeutung des hier besonders in Frage kommenden Mitleidens Mariens findet sich bei den VV. sehr wenig. Einige VV. haben sogar die 1803
darin bethätigte heldenmüthige Tugend Mariens verkannt (s. oben n. 1791). Dagegen hat man später die ganz einzige Stellung Mariens beim Leiden Christi vielfach auch dahin fixirt, daß Maria allein während des Leidens Christi im Glauben aufrecht geblieben sei und darum nicht nur in einziger Weise den Glauben der Kirche repräsentirt, sondern auch allein die lebendige Kirche gebildet habe. Dieß ist jedoch aus inneren und äußeren Gründen dahin zu beschränken, daß in Maria allein der Glaube in keiner Weise geschwächt oder verdunkelt worden sei (s. bes. *Trombelli* hist. Mar. disp. 38). Von den Alten hat *Ambr.* wiederholt, bes. in

zwei gleichlautenden Stellen (in Luc. lib. 10 n. 132 und epist. 63 ad Vercell. eccl. n. 110), auf welche auch Arnold. Carn. (o. n. 1794) Bezug nimmt, auf die Erhabenheit der unter dem Kreuze stehenden Mutter des Erlösers hingewiesen: Sed nec Maria minor, quam matrem Christi decebat. Fugientibus Apostolis ante crucem stabat et piis spectabat oculis Filii vulnera, quia exspectabat non pignoris mortem, sed mundi salutem. Aut fortasse, quia cognoverat per Filii mortem mundi redemptionem, aula regalis etiam sua morte putabat se aliquid publico addituram muneri. Sed Jesus non egebat adjutore ad redemptionem omnium, qui omnes sine adjutore servavit [creavit?]. Eine Beziehung des Mitleidens Mariens selbst auf das Heil der Welt ist jedoch hier noch nicht ausgesprochen, aber ebensowenig durch die letzten Worte ausgeschlossen, da diese sich nur auf eine Ergänzung des Opfertodes Christi durch einen zweiten blutigen Tod beziehen. Eine eingehendere Beleuchtung und Betonung des Mitleidens Mariens ist bes. durch *Bern.* in der herrlichen Stelle am Schlusse der Rede de duodecim stellis, wo er das martyrium Virginis als den zwölften Stern in der Krone beschreibt, durch *Arnold. Carnot.* l. c. und noch mehr durch *Bonav.* an vielen Stellen (bes. Stimul. amor. l. 1 c. 4, wenn jedoch dieses Werk wirklich ihm angehört) angebahnt worden, bis der im Geiste des letzteren von Jacopone gedichtete Hymnus Stabat mater dolorosa für alle Zeiten das erhabene Bild der Schmerzensmutter fixirte. Eingehend handeln darüber in älterer Zeit namentlich *S. Antonin.* Summa p. 4 tit. 15 c. 41, *Bernard. Sen.* an vielen Stellen und *Canis.* l. 4 c. 28. — Aus Anlaß des Festes der Schmerzen Mariens, welches an einigen Orten festum spasmi B. V. genannt wurde, und der zu Jerusalem bestehenden Kirche S. Maria de spasmo entwickelte sich im 16. und 17. Jahrh. eine lebhafte Controverse über die Frage, ob die Annahme eines spasmus d. h. einer Ohnmacht aus Uebermaß des Schmerzes bei Maria zulässig sei. Cardinal *Cajetan* trat dagegen in einem eigenen opusculum auf, während Andere im Anschluß an die unächten Schriften (*Anselm.* de passione Dom. dial. — überhaupt auch weniger werthvoll — *Bernard.* de lamentatione V., *Bonav.* medit. vitae Christi) unter gewissen Beschränkungen die Zulässigkeit und Wahrscheinlichkeit des spasmus behaupteten. S. die erschöpfende Abhandlung bei *Quaresmius* hist. terrae sanctae peregr. 6 cap. 11. Unbedingt unzuläßig, weil mit der Würde und Gnadenfülle Mariens unvereinbar, ist eine solche Ohnmacht, welche im Leibe mit Convulsionen, in der Seele mit Sistirung des Vernunftgebrauches verbunden wäre. Wie aber die Schmerzen Mariens ohne Zweifel so groß waren, daß sie natürlicher Weise darunter sogar hätte sterben, geschweige körperlich zusammensinken müssen: so läßt sich a priori nicht viel dagegen sagen, daß zeitweilig in der That eine Starre des Leibes oder eine Erschütterung des Nervensystems eingetreten sei, in Folge deren Maria der Unterstützung Anderer bedurfte, um nicht zusammenzusinken, weil darin weder etwas Ungewöhnliches noch ein Zeichen mangelnden Starkmuthes liegt, vielmehr das Hinsinken Jesu unter der Last des Kreuzes eine Analogie dafür bietet. Im Hinblick auf das bedeutungsvolle Stabat des Evangeliums und die Mission, welche Maria bei der Vollendung des Opfers Christi zu erfüllen hatte, ist jedoch eine mit Hinfälligkeit des Körpers verbundene Ohnmacht wenigstens hier durchaus nicht anzunehmen. Aus neuerer Zeit s. über das Mitleiden Mariens Laurent a. a. O. I Pred. 21 ff. und *Faber* l. c.

1804 Die Bedeutung des Mitleidens Mariens wird meist in mannigfachen ethischen Momenten gesucht, z. B. darin, daß Maria im Namen der Erlösten dem Erlöser in seinem Leiden die ihm gebührende Ehre und Dankbarkeit erweisen, daß sie für alle ein Beispiel des Leidens, insbes. des schuldlosen Leidens und des dankbaren Mitleidens mit Christus sein, daß sie, wie an der Herrlichkeit, so auch an dem Leiden des Heilandes in einziger Weise theilnehmen und dadurch ihre persönlichen Verdienste vollenden, daß sie ferner durch ihr Leiden zur barmherzigen Trösterin der Leidenden herangebildet werden sollte u. s. w. (s. *Faber* l. c. chap. 1 § 2.) Näher kommt es schon der mittlerischen Bedeutung ihres Mitleidens, wenn man sagt, Maria habe durch ihr Mitleiden verdient, später durch ihre Bitten den Menschen in umfangreichstem Maße die Gnaden der Erlösung zuwenden zu können. Eine tiefere Auffassung bekundete dagegen neben *Arnold. Carnot.* (o. n. 1794) schon *Rupert. Tuit.* (in Joan. l. 13), indem er das Mitleiden Mariens als die Geburtswehen darstellt, worin Maria mit Christus die Kinder der Gnade geboren, sowie *Alb. M.*, Mariale resp. ad q. 148 sqq., indem er in dem Mitleiden Mariens ein ihr durchaus eigenthümliches Privilegium sieht, welches er als „communicatio passionis Christi" be-

zeichnet, worin Maria als adjutrix redemptionis aufgetreten sei, und auf Grund dessen sie selbst mater omnium per recreationem geworden, die Welt aber ihr wegen ihres Mitleidens ähnlich zu Dank verpflichtet sei, wie Christo wegen seines Leidens. Diese Stelle ist später oft wiederholt worden, ohne daß man den der adjutrix zu Grunde liegenden Gedanken einer socia consentiendo cooperans in passione näher ausgeführt hätte[1]. Fast ebenso kurz ist die Sache berührt bei *Salmeron* tom. 3 tr. 43 u. ö., der bei dieser Gelegenheit, unseres Wissens zuerst, den Namen corredemptrix gebraucht, wenn nicht *S. Bernardin. Sen.*, den wir nicht einsehen konnten, ihm darin vorausgegangen ist. Letzterer hat in umfassender und zugleich tiefsinniger und großartiger Weise die Bedeutung des Mitleidens Mariens (in Verbindung mit dem Charakter des consensus in incarnationem als eines consensus in crucifixum), sowie die darin enthaltene mütterliche Mitwirkung zur Erzeugung der Kinder Gottes entwickelt, und auf ihm besonders fußt die geistreiche Ausführung bei Castelplanio I c. 8 u. II c. 18. In neuerer Zeit ist die Lehre außer bei Letzterem bes. von Laurent, Ventura, Faber und Jeanjacquot ll. cc. entwickelt, jedoch meist ohne die streng hieratische Fassung oder doch unter mangelhafter Anwendung derselben.

Bei Verwendung des typischen Opfers Abrahams für die Opferthätigkeit 1805
Mariens wird nach dem Vorgange des hl. Antonin a. a. O. (unter Berufung auf den hl. Anselmus, bei dem sich indeß der betr. Text in seinen ächten Werken schwerlich finden dürfte) von Predigern und Asceten gerne gesagt, Maria sei, weil sie im Gehorsam Abraham übertraf, auch bereit gewesen, mit eigenen Händen ihren Sohn für das Heil der Welt an's Kreuz zu schlagen. Indeß ist dieser Gedanke jedenfalls unnöthig zur Betonung der Vollkommenheit der Opfergesinnung, geschweige der Opferthätigkeit Mariens, welche, wie von Seiten Christi selbst, bloß eine willige Hingabe oder Preisgabe in den Tod verlangt; er ist daher um so weniger geltend zu machen, als er schwer mit der mütterlichen Pietät bes. gegen einen solchen Sohn vereinbar ist, und deßhalb seine Betonung unnöthiger Weise das Zartgefühl christlicher Herzen verletzt. — Obgleich bei den VV. wenig oder gar nicht hervorgehoben, ist doch das typische Verhältniß Abrahams zu Maria, wie in dem Opfer Isaaks, so auch in seiner ganzen providentiellen Stellung überraschend klar und schön (s. o. n. 78 und *Ventura* p. 2 c. 11). Daß Abraham ein Mann, nicht ein Weib war, stört den Typus ebensowenig, als bei dem kirchlichen Priesterthum der Umstand, daß es durch Männer vertreten wird, ein Hinderniß ist, es als Ektypus Mariens anzusehen, weil beiderseits die Vaterschaft, als auf übernatürliche Mitwirkung Gottes gegründet, einen mütterlichen Charakter, und umgekehrt bei Maria die virginale Mutterschaft, als nicht einer geschöpflichen Vaterschaft untergeordnet, einen väterlichen Charakter hat. Wenn der Apostel die Hingabe Isaaks durch Abraham als Bild der Hingabe Christi durch Gott Vater anwendet, um dessen Liebe zu den Menschen darzustellen: so ist auch damit eine Anwendung auf Maria nicht ausgeschlossen, vielmehr insofern eingeschlossen, als Maria in Gemeinschaft mit Gott Vater ihren gemeinschaftlichen Sohn hingibt. Ueberdieß wird durch die Beziehung auf Gott Vater der Typus Abrahams so wenig erschöpft, daß er vielmehr in seiner concreten Gestalt hier weit weniger anwendbar ist, als bei Maria, weil die Hingabe von Seiten Gottes des Vaters nicht in der Form des Gehorsams und des Opfers und in der Eigenschaft eines verdienstlichen Aktes geschieht. — Zwar nicht unter dem Gesichtspunkte des äußeren Opfers, aber doch unter dem der sühnenden Fürbitte und der Preisgabe des eigenen Lebens oder der eigenen Seele, wie der Hebräer sich ausdrückt,

---

[1] Es mag als eine Wortspielerei erscheinen, wenn man nach Alb. M. (so Rich. a S. Laur., S. Antonin.) den aus Is. 63, 3 gegen die adjutrix redemptionis erhobenen Einwand: torcular calcavi solus, et de gentibus non est vir mecum etc., damit erledigte, daß hier bloß gesagt sei: non est *vir* mecum, nicht aber: non est *mulier* mecum. Indeß liegt in dieser Ausrede doch ein tiefer Sinn. Die Worte: non est *vir* mecum schließen nämlich formell nur eine Unterstützung Christi durch einen ihm coordinirten und neben ihm in gleicher Weise kämpfenden Mitkämpfer aus, welcher ebenso, wie Christus selbst, im Kampfe sein Blut vergieße resp. durch sein Blut den Sieg erringe. Das Christo in seinem Leiden associirte Weib nimmt dagegen eben als solches eine untergeordnete Stelle ein und wirkt auch nicht durch Vergießung ihres eigenen Blutes mit, sondern nur durch Mitleiden seines eigenen Leidens.

zum Zwecke und mit dem Erfolge der Erlösung des Volkes, dem der Opfernde angehört, durch Ueberwindung der Feinde desselben, sind kirchlich anerkannte Typen Mariens in gegenwärtiger Hinsicht Judith und Esther, und zwar so, daß beide sich wechselseitig ergänzen. Judith, die sich der Todesgefahr aussetzte, um dem Feinde ihres Volkes das Haupt abzuschlagen, ist Typus Mariens, inwiefern diese im Protoevangelium als Zertreterin des Kopfes der Schlange im Kampfe mit derselben vorausgesagt war. Esther aber, die sich der Todesgefahr aussetzte, um den König zu bitten, daß er ihres Volkes schone und den Feind desselben unschädlich mache, ist Typus Mariens, inwiefern diese in ihrem Seelenleiden bei Gott für die Menschheit intervenirte. Insbes. paßt für die typische Anwendung auf unseren Fall der Ausdruck in der Epistel des Festes der Schmerzen Mariens (aus Judith 13): Non recedat laus tua de ore hominum . . . pro quibus non pepercisti animae tuae propter angustias et tribulationem generis tui, sed subvenisti ruinae ante conspectum Dei nostri; namentlich paßt er deßhalb, weil das non parcere animae tuae sehr sinnig das Seelenleiden der Mutter in der Hingabe ihres Sohnes charakterisirt; denn einerseits ist der Sohn insofern die Seele der Mutter, als ihr ganzes Leben sich in ihm concentrirt, und andererseits behandelt der Hebräer die Seele wie das einzige Kind der Person, der sie angehört.

1806 Den in neuerer Zeit im oratorischen Stil viel gebrauchten Ausdruck „Priesterin“ hat man sogar zu einem patristischen stempeln wollen unter Berufung auf *Joan. Damasc.* (oder vielmehr *Theodor. Studita*) or. 2 de nativ. n. 7 und *Epiph.* junior de laud. V. M. Indeß an ersterer Stelle steht nicht ἱερεύς, sondern θυηπόλος, ein allgemeiner Ausdruck für alle beim Opfer aktiv betheiligten Personen. Bei Epiph. aber scheinen die betr. Ausdrücke (sacerdotem [ἱερέα] vocat pariter et altare), welche die grammatische Construction des Textes stören, nur eine Glosse zu sein zu den Textworten: „Maria sei der Schatz der Kirche, welcher das große Geheimniß empfangen habe und das himmlische Brod, Christum, uns darbiete,“ und haben jedenfalls nur eine Analogie Mariens mit dem kirchlichen Priesterthum im Auge. Aber auch diese Analogie der Funktionen Mariens mit denen des kirchlichen Priesterthums rechtfertigt es keineswegs, sie schlechthin Priesterin zu nennen; denn das kirchliche Priesterthum hat diesen seinen Namen nicht so sehr als ein dem ministerium Mariens ähnliches ministerium, sondern zunächst und vorzüglich auf Grund einer auf der Stellvertretung Christi beruhenden und der Autorität Christi analogen Macht, das Opfer zu weihen und zu vollenden; soweit es aber nicht formell in Stellvertretung Christi handelt, erscheint es ebenfalls neben und unter Christus mehr als Diakonat denn als Priesterthum. Zur Charakteristik der Erhabenheit der hieratischen Würde und Macht Mariens muß man vielmehr hervorheben, daß ihr Diakonat gegenüber dem persönlichen Opfer Christi eine höhere Würde und eine innigere Gemeinschaft mit Christus einschließt, als das stellvertretende Priesterthum in Hinsicht auf seine Thätigkeit in der Reproduktion des Opfers Christi. In Bezug auf die Theilnahme Mariens am blutigen Opfer Christi steht der Name sacerdos wohl zuerst bei *Alb. M.* (in Biblia Mar. wiederholt), von dem ihn *Antonin.* entlehnt hat; er ist aber bei den TT. gar nicht in Gebrauch gekommen.

1807 Obgleich die Mitwirkung Mariens nicht die innere Kraft des Erlösungsopfers mitbegründete und mithin außerhalb der Wesenheit und Substanz der Erlösungsthat liegt: so braucht man sie darum doch nicht sofort als eine rein accidentelle, rein ornamentale Zuthat zu betrachten. Wie sie nach dem Gesagten mit der Thätigkeit Christi zu einem organischen Ganzen verbunden ist: so war sie auch von Gott in den Plan der Erlösungsökonomie aufgenommen und gehörte daher in analoger, nicht gleicher, Weise zur substanziellen und wesentlichen Integrität der Erlösungsthat, wie die dem Kreuzesopfer vorhergehenden Handlungen Christi selbst.

1808 Die Analogie mit der eigenen Opferthätigkeit Christi ist aber auch insofern bedeutungsvoll für die Opferthätigkeit Mariens, als bei Christus sein ganzes Leben Eine große Opferthat bildete, welche, wie sie am Kreuze ihre Vollendung fand, so in der Opferwidmung, die Christus bei seinem Eintritt in die Welt vollzog (Hebr. 10, 7 ff.) virtuell oder radical eingeschlossen ist, so daß seine ganze Opferthätigkeit nur eine Entfaltung dieser ersten That bildet und der Apostel beifügen konnte: „In diesem Willen sind wir geheiligt worden“. Dieses ganze Verhältniß läßt sich nämlich auch auf Maria anwenden in der Weise, daß eben ihr mütterlicher Consens in die Menschwerdung des Logos nicht bloß abstrakt ein Consens in das Dasein des Erlösers, sondern concret in das

Dasein des zu opfernden Erlösers war, weil sie ja ohne Zweifel schon aus den Prophezeiungen über den Erlöser wußte, daß die Erlösung eben durch blutige Selbstopferung des Erlösers vollzogen werden sollte. Dieß vorausgesetzt, ergibt sich, daß die VV., indem sie Maria in der Regel bloß in Hinsicht auf jenen Consens als Mitursache der Erlösung darstellen, damit die Betheiligung Mariens am Opfer Christi nicht nur nicht ausschließen, sondern vielmehr dieselbe implicite mitbehaupten, und daß mithin die allerdings erst später erfolgte theologische Darstellung der Opferthätigkeit Mariens nur eine consequente Entwicklung der alten Lehre war. Desgleichen, wenn die VV. Maria spezifisch in ihrem Consens in die Menschwerdung als Gegenbild der sündigen Eva darstellen, ist damit jener Akt so wenig als der einzige Gegensatz zum Ungehorsam Eva's bezeichnet, als bei Christus seine am Kreuze vollzogene Gehorsamsthat der einzige Akt ist, worin er dem Ungehorsam Adams gegenübertritt. Bei Christus, wie bei Maria, gehörte eben dieß mit zur Ueberschwenglichkeit der Gnade gegenüber der Sünde, daß der einzelnen ungerechten That des ersten Stammpaares ein ganzes langes Leben der Gerechtigkeit und des Opfers gegenübergestellt wurde.

Weil consequente Entwicklung der Lehre der VV. und bes. der kirchlichen Idee von 1809
der Anti-Eva als „der Schlangentreterin", welche nur so zum vollen Ausdruck kommt, sowie im Hinblicke auf die biblischen Berichte und die kirchlich anerkannten Typen Esthers und Judiths und deren Verwerthung in der Liturgie muß die Lehre von der Miterwirkung des Heiles durch die Mitthätigkeit Mariens beim Opfer Christi als theologisch gewiß und keineswegs bloß als eine fromme Meinung betrachtet werden.

V. Wenn man nach obiger Ausführung sagen kann und muß, daß 1810
Maria vermittelst ihrer Mitwirkung beim Erlösungsopfer Christi durch dasselbe und in demselben für die ganze Menschheit alle Heilsgnaden miterworben hat: dann kann und muß man um so mehr sagen, daß sie vermittelst jener Mitwirkung das ganze Verdienst des Erlösungsopfers oder die *„virtus passionis Christi"*, wie der technische Ausdruck der alten Scholastik lautet, und in demselben alle Heilsgnaden für die ganze Menschheit in Empfang und in Besitz genommen hat. Wenn ferner die Mitwirkung Mariens beim Opfer Christi ihrer Natur nach dahin zielte und von Gott dazu angeordnet war, daß das Opfer eben durch sie vollkommen ein Opfer der Menschheit würde: dann muß man auch sagen, daß die Menschheit nur durch Maria und in ihr das Opferverdienst Christi in Besitz genommen hat. Genau so, wie Gott der Menschheit den Erlöser selbst nur durch Maria und in ihr geschenkt hat, indem er seinen Sohn in ihrem Schooße Mensch werden ließ: hat daher auch der Erlöser sein Erlösungsverdienst der Menschheit nur durch Maria und in ihr geschenkt, indem er ihre Seele als die Trägerin seines Opfers auch zur Trägerin der Opferfrucht für die ganze Menschheit machte. Wie im ersteren Falle der Consens Mariens in die Vollziehung der Incarnation ein oder vielmehr der mittlerische Akt war, wodurch der ihr zunächst geschenkte Sohn Gottes auch den übrigen Menschen geschenkt wurde: so war nicht minder, ja eher noch mehr, der Consens Mariens in das Opfer Christi ein oder vielmehr der mittlerische Akt, wodurch die Verdienste des Opfers den übrigen Menschen zugeeignet wurden. Der innere wechselseitige Zusammenhang zwischen der Mitwirkung beim Opfer und der mittlerischen Besitznahme des ganzen Opferverdienstes für die ganze Menschheit ist genau derselbe, wie im Opfer selbst zwischen der verdienstlichen Kraft und der Verpfändung des verdienten Gutes, wie im Altare zwischen seiner Eigenschaft als Träger des Opfers und als Träger des Opfersegens, wie im propitiatorium zwischen seiner Eigenschaft als Sühnethron und als

Gnadenthron, wie bei der menschlichen Zeugung die ministratio materiae und die conceptio prolis, und beim Herzen zwischen seiner Mitwirkung mit dem Haupte und der Vermittlung des Einflusses des Hauptes auf die übrigen Glieder.

1811 Es ist daher keine bloße Redensart, sondern ein überaus tiefsinniges und wahres Wort, wenn man sagt: Christus habe sein ganzes Erlösungsblut in das Herz seiner unter dem Kreuze stehenden Mutter, aus dem er es empfangen, ergossen, um es durch dasselbe wie durch einen Canal über die Menschheit zu ergießen; oder: Maria habe als propinatrix salutis den Kelch des Heiles zuerst getrunken, um ihn der Menschheit darzureichen; oder: die Seele Mariens, welche, wie der hl. Bernard sagt, nachdem die Seele Christi aus seinem Leibe entflohen, allein noch in demselben wohnte, habe bei der Durchbohrung seiner Seite in dem daraus fließenden Blute und Wasser die ganze Kraft seines Erlösungstodes in sich aufgenommen, um durch sie die Menschheit zu neuem Leben zu gebären. Der in diesen plastischen Ausdrücken enthaltene tiefe dogmatische Gedanke spiegelt sich wohl auch in der, weder durch ein historisches Zeugniß noch durch anderweitige innere Gründe hinreichend gestützten, aber allgemein in der Kirche verbreiteten Anschauung, daß Maria bei der Kreuzabnahme den Opferleib Christi auf ihren Schooß genommen, indem sie hierin recht eigentlich als die Depositarin der Opferfrucht erscheint. Jedenfalls aber enthält dieser Gedanke den Kern, resp. die einzige konkrete und lebendige Fassung, der althergebrachten kirchlichen Anschauung, daß Christus in seinem Tode, resp. in der Ausgießung von Blut und Wasser, das Verdienst seines Opfers der Kirche zur Vermittlung an die Menschen übergeben habe; denn so sehr Maria dazu geeignet war, in ihrer Person die Kirche als Mittlerin der Erlösungsgnade zu repräsentiren, so wenig war eine andere der unter dem Kreuze stehenden Personen dazu geeignet, zumal da das Haupt des kirchlichen Ministeriums, Petrus, nicht darunter war; überdieß erscheint ja auch Maria später in der Mitte und an der Spitze des den Grundstock des kirchlichen Organismus bildenden Apostelkollegiums bei der Erflehung und dem Empfange des heiligen Geistes.

1812 Diese Lehre wird vielfach aus den vom sterbenden Heilande an Maria und Johannes gerichteten Worten bewiesen in der Weise, daß dieselben das Testament enthielten, worin Christus seine Verdienste seiner Mutter übergeben habe, damit sie als Mutter der Menschen die Früchte derselben vertheile. Indeß ergibt sich die Lehre **aus** diesen Worten weder mit der nöthigen Gewißheit noch in ihrer ganzen Tragweite und in ihrer vollkommenen Gestalt. Im Grunde muß man sogar mehr den Sinn jener Worte aus obiger Lehre, als diese Lehre aus jenen Worten herleiten; in der That ist dieselbe die wesentliche Voraussetzung für den Vollbegriff der allgemein in der Kirche recipirten geistlichen Mutterschaft Mariens über alle Erlösten.

1813 VI. Inwiefern die Mitwirkung Mariens im Erlösungswerke zum Ziele und zur Wirkung hat, daß kraft der Verdienste Christi **die Erlösten zu Kindern Gottes** geboren werden sollen, ist dieselbe eine **wahrhaft mütterlich zeugende** oder **gebärende** Thätigkeit, wodurch Maria ebenso viel zur Gewinnung des geistlichen Lebens der Erlösten beiträgt, wie eine natürliche Mutter zur Gewinnung des natürlichen Lebens ihrer Kinder, und mit Christus als dem geistlichen Stammvater der erlösten Menschheit ebenso innig und wirksam in bräutlicher Union mit ihm als organisches Mittelglied

zwischen ihm und seinen Kindern zusammenwirkt, wie in der natürlichen Zeugung die Mutter mit dem Vater. Wie Christus die neue Menschheit resp. die Kirche durch sein Leiden väterlich zeugt, indem er in seinem Opfertod sich selbst zum fruchtbaren Samen derselben macht (Joh. 12, 24), resp. aus seiner Seite die Kraft seines Leidens als den Samen des neuen Lebens in sie ausgießt: so zeugt Maria durch ihr Mitleiden die neue Menschheit mütterlich, indem sie vermittelst der innigsten leiblichen und geistigen Vereinigung mit dem Opfer Christi dasselbe als den Samen der neuen Menschheit in sich aufnimmt und die Zueignung seiner belebenden Kraft an die übrigen Menschen vermittelt. Wenn nun aber in Christus die Heilswirksamkeit seines Leidens deßhalb um so wahrer und vollkommener eine väterliche Zeugung ist, weil er durch sein Opferverdienst in der Ausgießung seines Blutes die ihm wesentlich eigene und seinem Blute einwohnende göttliche Lebenskraft flüssig macht: dann ist auch in Maria die Heilswirksamkeit ihres Mitleidens um so wahrer und vollkommener eine mütterliche Zeugung deßhalb, weil Maria gerade durch die Hingabe ihres leiblichen Sohnes, in dem sie mehr lebte als in sich selbst, also durch Verwendung ihres eigenen Wesens und Lebens, den Menschen das Leben der Gnade vermittelt und eben damit auch durch ihre substanziell generatorische Thätigkeit auf die Wiedergeburt der Menschen hinwirkt. Ihre mütterliche Zeugung ist sogar ebenso kraftvoll gestaltet, wie im menschlichen Herzen die zeugende Wirksamkeit desselben gegenüber den übrigen Gliedern. Denn wenn auch Maria nicht, wie das natürliche Herz, das eigene Blut ebenso den übrigen Gliedern wie dem Haupte zuführt: dann gewinnt und vermittelt sie doch den übrigen Gliedern das Leben in der Weise, daß sie durch die Uebergabe ihres Blutes an das Haupt und durch die Theilnahme an der Verwendung desselben durch das Haupt die geistlich belebende Kraft, welche das Blut im Haupte und durch dasselbe empfängt, auf sich und die übrigen Glieder herabzieht.

Nach dem oben n. 1620 f. und 1626 f. Gesagten ist Maria geistliche 1814
Mutter der Menschen schon in Hinsicht auf ihren unmittelbar in ihrer Eigenschaft als Mutter Christi enthaltenen Charakter als Sitz der Gnadensonne und als organisches Band zwischen den Menschen und Christus als ihrem Haupte, und ist mithin die Empfängniß Christi als der Akt zu betrachten, wodurch sie zugleich Mutter Christi und Mutter der Menschen wird; oder vielmehr das hierin gegebene substanziell organische Verhältniß Mariens zu den Menschen in Christus und durch Christus bildet ebenso die Grundlage und den Kern ihrer geistlichen Mutterschaft, wie bei Christus seine Eigenschaft als menschgewordener Gottessohn und als wesenhaftes übernatürliches Haupt der Menschheit die Grundlage und den Kern seiner geistlichen Vaterschaft bildet. Wie aber Christus actu und vollkommen erst der geistliche Vater der Menschheit geworden ist durch seine im Opfertode vollendete Opferthätigkeit, indem er in der Vergießung seines Blutes die in ihm vorhandene göttliche Lebenskraft gleichsam flüssig machte: so ist auch Maria erst dadurch actu und vollkommen die geistliche Mutter der Menschheit geworden, daß sie vermöge ihrer Theilnahme an dem Opfer Christi dieses in ihrem Herzen trug und dessen Kraft in die Menschheit herabzog. Obgleich nun auch diese zweite mütterliche Thätigkeit Mariens hinsichtlich ihrer geistlichen Mutterschaft wahr=

haft den Charakter der Empfängniß (der conceptio prolis) hat: so verhält sie sich doch gegenüber der anderen Empfängniß, welche mit der Empfängniß Christi zusammenfällt, wie das Gebären im engeren Sinne, d. h. das parturire und parere der proles concepta. Unter diesem Gesichtspunkte erscheint dann die gebärende Thätigkeit Mariens in ihrer geistlichen Mutterschaft im Gegensatz zu der freudenreichen leiblichen Geburt Christi als schmerzensreiche Geburt. Dagegen ist die Schmerzlichkeit dieser Geburt doch immer wieder wesentlich verschieden von der der natürlichen Geburten, die unter dem Fluche der Sünde stattfinden, weil die Schmerzen Mariens bloß geistige Schmerzen sind, diese aber die geistliche Geburt nicht bloß begleiten, sondern dieselbe vermitteln und daher in sich selbst fruchtbare und segensreiche Schmerzen sind. Der vollkommenste Typus der ganzen Gestaltung der Mutterschaft Mariens gegenüber dem geistlichen Volke Gottes liegt in der Art und Weise, wie Abraham durch die wunderbare Empfängniß Isaaks und die Opferung desselben zum Vater des Volkes Gottes dem Fleische nach wurde — nur mit dem Unterschiede, daß die Vaterschmerzen Abrahams bloß als Verdienst der Erlangung großer Nachkommenschaft, die Mutterschmerzen Mariens aber zugleich als Empfängniß und Geburt der geistlichen Nachkommenschaft betrachtet werden müssen.

1815 Im Gegensatz zu der Geburt Christi selbst, erscheint hienach die geistliche Geburt der Erlösten durch Maria zwar specifisch als Mitwirkung mit Christus als ihrem Bräutigam und dem geistlichen Vater der Erlösten, und zugleich als eine Geburt, welche in Beziehung auf ihren specifischen Gegenstand auch eine schmerzliche ist. Nichtsdestoweniger läßt sich auch diejenige gebärende Thätigkeit Mariens, welche ihre geistliche Mutterschaft constituirt, so auffassen, daß Maria in derselben nicht bloß die Erlösten, sondern Christum selbst und die Erlösten in Christus gebiert, inwiefern sie nämlich mit Christus in der Darbringung seiner selbst als Opfer mitwirkte, und diese Theilnahme am Opfer Christi eben dahin zielte, daß Christus durch sein Leiden als das vollendete Prinzip des Heiles der Menschheit geschenkt würde (Hebr. 5, 9). Und dieser Gedanke scheint eben dem apokalyptischen Bilde der in Maria wurzelnden Kirche zu Grunde zu liegen, inwiefern hier die Geburtswehen des Weibes gerade zunächst auf die Geburt Christi selbst bezogen werden. Darin aber ist zugleich eingeschlossen, daß Maria bereits damals, als sie Christum als Kind in ihrem Schooße trug, ihn als Schmerzensmutter getragen hat, inwiefern sie ihn als das zum Erlösungsopfer bestimmte Lamm erkannte und unter Seelenschmerzen aufopferte.

1816 Obgleich *S. August.* es ausdrücklich nicht sagt und vielleicht auch nicht speziell daran gedacht hat, so ist es doch ohne Zweifel ganz in seinem Sinne, wenn man das cooperari caritate, ut fideles in ecclesia nascerentur (oben n. 1629), worauf er die Mutterschaft Mariens über die Glieder Christi gründet, auf die Mitwirkung Mariens beim Opfer Christi bezieht. Denn das cooperari caritate, ut . . . nascerentur stellt Aug. dem corporaliter gignere bez. Christi so gegenüber, daß die caritas nicht bloß als zweckbestimmend, sondern als in sich selbst und in ihrer eigenen Weise fruchtbar erscheint, was nirgendwo mehr als in der Theilnahme am Opfer Christi zutrifft. Ueberhaupt gilt von dieser Fassung der Mutterschaft Mariens, die allerdings erst ziemlich spät in der Tradition auftaucht, hinsichtlich ihres traditionellen Charakters, was oben n. 1804 über die Bedeutung der Opferthätigkeit Mariens überhaupt gesagt wurde. — Ihre schriftmäßige Begründung hat die-

selbe in Allem, was aus der hl. Schrift für die Mitwirkung Mariens bei der Erlösung angeführt wurde. Ein formelles Schriftargument für die durch mütterliches Gebären begründete Mutterschaft Mariens gegenüber den Menschen liefert die richtig analysirte Stelle Apok. 12, 1 ff., worin die Erlösten neben Christus als „die Uebrigen von ihrem Samen" bezeichnet werden (s. über die Form des Beweises oben n. 1531). Diese Vision des Lieblingsjüngers gibt dann einen positiven exegetischen Anhalt, um die von ihm im Evangelium (Joh. XIX, 26—27) berichteten Worte des Heilandes am Kreuze: Mulier, ecce filius tuus — ecce Mater tua, welche im Literalsinne zweifellos nicht bloß eine Empfehlung der Mutter in die liebevolle Fürsorge des Sohnes resp. eine Anbefehlung an den Sohn, die Mutter zu ehren, sondern auch eine Empfehlung des Sohnes in die liebevolle Fürsorge der Mutter enthalten, in einem höheren universelleren Sinne auf die geistliche Mutterschaft Mariens über alle Erlösten zu beziehen. Alsdann aber sind die Worte auf die letztere Mutterschaft auch in dem Sinne zu beziehen, daß sie nicht einfach die Einsetzung Mariens in die Rechte und Pflichten einer Pflegemutter aussprechen, sondern an erster Stelle eine Erklärung der durch ihre Mitwirkung im Erlösungsopfer, und mithin durch ihren mütterlichen Antheil an der Zeugung der Erlösten, begründeten Mutterschaft enthalten, oder vielmehr durch die Erklärung der auf mütterlicher Zeugung beruhenden Mutterschaft auch die Einweisung Mariens in die Macht und das Amt einer wahrhaft mütterlichen Hegung und Nährung ihrer Kinder aussprechen. Aus dem Wortlaute selbst und den historischen Umständen einen eigentlichen Beweis für diese Auffassung der Worte herzustellen, dürfte schwer sein. Das geistreiche Verfahren, womit Ventura a. a. O. p. I cap. 6 dieß versucht hat, hat indeß wenigstens den Werth, daß es zeigt: die höhere und universelle Bedeutung schließe sich naturgemäß an den Wortlaut und die Umstände an, bes. insofern, als die Anrede Mariens mit dem Namen „Frau" statt Mutter, und die Bezeichnung des Johannes mit dem Ausdruck „der Jünger, den Jesus lieb hatte", statt mit seinem Eigennamen, in Betracht kommen. Wenn man ferner erwägt, daß zu den historischen Umständen, unter welchen der Heiland sprach, insbesondere auch der unabhängig von den Worten constatirbare Umstand gehörte, daß Maria damals durch ihre Mitwirkung beim Erlösungsopfer wirklich die geistliche Mutter der Erlösten wurde: ist allerdings mit hoher Wahrscheinlichkeit zu schließen, daß der Heiland in jenen feierlichen Worten auf diese Mutterschaft habe Bezug nehmen wollen. Aber darum enthalten die Worte für uns keineswegs einen Beweis für die Mutterschaft Mariens überhaupt, sondern in Voraussetzung der letzteren nur einen Präsumptionsbeweis für den Willen Christi, daß Maria die von ihr empfangenen Kinder pflegen und nähren solle; und insofern ist es logisch ganz korrekt, wenn man gewöhnlich in der ascetischen Anwendung der Worte aus denselben nur eine Anweisung herleitet für Maria, die Erlösten in ihre Pflege zu nehmen, und für die Erlösten, Maria zu ehren und sich ihrer Pflege anzuvertrauen. Durch Apok. 12 und überhaupt durch das Verhältniß Mariens zur Kirche ist es auch nahegelegt, die herrlichen Stellen Js. 53, 8 ff. und 66, 7 ff., welche nach schmerzlicher Prüfung eine übernatürliche Fruchtbarkeit Jerusalems weissagen, auf die geistliche Mutterschaft Mariens wenigstens in der Form der Illustration anzuwenden. Es ist aber zu weit gegangen, wenn man sie zuweilen in der Form eines Beweises geltend macht.

Die geistlich-mütterliche Funktion und Stellung Mariens, welche allerdings in Eva 1817 als der „mater viventium" auch einen positiven Typus hat (s. o. n. 1684), ist jedoch ebensowohl und noch mehr anzusehen als Gegensatz zu Eva als der Mutter der Sünde (beide Formen des Typus Evas sind schön verbunden bei *Epiph.* haer. 78 n. 18). In dieser Beziehung läßt sich der Gegensatz, resp. die gegensätzliche Parallele, im Einzelnen auf mannigfache Weise durchführen, insbes. auch in Bezug auf das Verhältniß der primären und sekundären Mutterschaft in Maria. In letzterer Beziehung besteht im Gegensatze der Mutter der Sünde zu der Mutter der Gnade eine vollkommene Parallele insofern, als Eva eben dadurch, daß sie Mutter der Sünde in Adam, resp. Adams als des Prinzips der Sünde in der Menschheit, ist und als solche sich zugleich in der Geschlechtssünde Adam als ihrem Bräutigam associirt, Mutter der Sünde in ihren Nachkommen resp. ihrer Nachkommen als Sünder wird. Dagegen besteht hier in Hinsicht auf die Stellung der mit der geistigen Mutterschaft verbundenen und dieselbe bedingenden leiblichen Mutterschaft das umgekehrte Verhältniß, inwiefern Maria durch die leibliche Mutterschaft Mutter des Prinzips der Gerechtigkeit ist, Eva aber durch ihre leibliche Mutterschaft die Sünde nur fortpflanzt.

— Die generatorische Thätigkeit Mariens in der Einheit mit Christus tritt als sühnende und versöhnende, von heiliger Liebe getragene schmerzliche Opferthätigkeit ebensowohl der gemeinschaftlichen Sünde der Stammeltern, wie dem von sinnlicher Lust und Begierlichkeit getragenen physischen Zeugungsakte derselben gegenüber. Nicht minder aber bildet das schmerzliche Gebären Mariens, als zur Sündensühne gehörig, eine Parallele zu dem schmerzlichen Gebären Eva's, welches bei ihr zum Sündenfluche gehört. Ebenso läßt sich selbst das Sühneleiden des neuen Adam als Uebernahme der zur Strafe der Sünde verhängten Geburtsleiden betrachten. Indeß kann man auch in der spezifischen Strafe des Mannes, „der Arbeit im Schweiße des Angesichtes", eine Belastung des Mannes in seiner Eigenschaft als Vater erblicken, inwiefern derselbe durch seine Arbeit die Nahrung seiner Familie erschwingen muß. Alsdann tritt dem Fluche des Mannes ebenso der blutige Schweiß und das Blutvergießen Christi gegenüber, wie dem Fluche des Weibes das unblutige Mutterleiden Mariens.

1818 Es ist von selbst klar, daß die Mutterschaft Mariens durchaus und wesentlich, nicht bloß dem Grade nach, verschieden ist von derjenigen geistlichen Mutterschaft, welche auch anderen Heiligen zukommt, inwiefern dieselben durch Gebet, Wort und Beispiel u. s. w. zur geistlichen Wiedergeburt Anderer beitragen. In ungleich höherem Maße und Sinne läßt sich in dieser Hinsicht auf Maria anwenden, was der Apostel (I Cor. 4, 15) von sich sagt: Ihr möget tausend Erzieher haben, aber nicht viele Väter; denn durch das Evangelium habe ich in Jesus Christus euch gezeugt. Ja, Maria ist auch noch in höherer Weise geistliche Mutter der Menschheit als selbst die Kirche, wofern diese von Maria so unterschieden wird, daß sie dieselbe nicht als Hauptglied oder Herz miteinbegreift. Denn obgleich von der Kirche im Gegensatz zu den heiligen Personen ebenfalls gilt, daß sie nicht bloß Pädagogin ist, sondern wahrhaft gebiert: so ist doch Maria mit Christus als dem geistlichen Vater der Menschheit inniger verbunden, und zwar in dem Maße, daß sie selbst die Verbindung der Kirche mit ihm vermittelt und auch Mutter der Kirche ist; sodann wirkt sie in fundamentaler Weise in der Begründung und Erwerbung der Wiedergeburt der ganzen Menschheit mit, während die Kirche bloß in der Zuwendung des vollendeten Erlösungswerkes an die einzelnen Menschen thätig ist. Inwiefern aber Maria Hauptglied oder Herz der Kirche ist, fließt zwar ihre Mutterschaft mit der der Kirche in Eine zusammen, auf ähnliche Weise, wie auch die geistliche Vaterschaft Christi mit der Vaterschaft Gottes Eine Vaterschaft bildet; indeß bildet dann die Mutterschaft Mariens doch immer die Wurzel und Seele der Mutterschaft der Kirche, so daß die letztere nur bestehen und wirken kann, inwiefern die Mutterschaft Mariens in ihr eingeschlossen und in ihr wirksam ist, wie sich unten näher zeigen wird.

1819 Ueberhaupt besteht zwischen der Mutterschaft Mariens und der Mutterschaft der Kirche eine so innige und allseitige wechselseitige Beziehung oder vielmehr Perichorese, d. h. innere Verbindung und Aehnlichkeit, daß jede von beiden vollkommen nur in und mit der anderen erkannt werden kann. Wie beide Mutterschaften schon darin verbunden und ähnlich sind, daß beide auf Befruchtung und Beseelung durch den heiligen Geist beruhen und dahin zielen, ein heiliges, geistliches Leben mitzutheilen: so schließt auch beiderseits die geistliche Mutterschaft gegenüber den Erlösten eine Mutterschaft gegenüber Christo selbst ein und verdankt gerade diesem Momente ihre Vollkommenheit; denn alle übrigen mütterlichen Funktionen der Kirche gruppiren sich um diejenige Funktion, wodurch sie den eucharistischen Christus als Haupt, Opfer und Speise der Glieder seines mystischen Leibes in ihrem Schooße gebiert. Aber eben hierin zeigt sich auch ganz besonders der höhere und fundamentalere Charakter der Mutterschaft Mariens gegenüber der Mutterschaft der Kirche und zugleich die organische Verbindung der ersteren mit der letzteren, derzufolge die letztere auf Grund und in Kraft der ersteren wirkt, die erstere in der letzteren und durch dieselbe fortwirkt.

1820 An dem Zusammenhange und der Analogie der Mutterschaft der Kirche mit der Mutterschaft Mariens, welche von den VV., wenn auch meist nur in einzelnen Momenten, oft betont wird (vgl. z. B. *Leo M.* serm. 4 in nat. Dom.), hängt eine Fülle von theoretischen und praktischen Consequenzen. Wir erinnern beispielsweise nur an den Cölibat der priesterlichen Organe der Kirche, welcher bei diesen als den Trägern einer ihrem Wesen nach jungfräulichen Mutterschaft aus ganz analogem Grunde, wenn auch nicht mit gleich absoluter Nothwendigkeit, gefordert wird, wie bei Maria die ewige Jungfräulichkeit

ihrer Seele und ihres Leibes. Andererseits ist die Beziehung Mariens zur Eucharistie auch höchst bedeutungsvoll für den Vollbegriff ihrer geistlichen Mutterschaft, einmal, inwiefern die Mutter Christi nicht minder, sondern noch mehr, als die Kirche, das in der Eucharistie enthaltene Fleisch und Blut Christi als wesenhafte geistliche Nahrung ihrer Kinder bereitet hat; sodann inwiefern sie in der eucharistischen Communion durch das aus ihr selbst entnommene Fleisch und Blut Christi zu ihren Kindern in eine substanziell-organische Verbindung tritt, wodurch dieselben ihr theurer werden und ein spezielles Anrecht auf ihre mütterliche Fürsorge und Fürsprache erhalten. Eine ungesunde Mystik hat dieses Verhältniß Mariens zur Eucharistie in phantastischer Weise umgedeutet zu einer wesenhaften Gegenwart Mariens, resp. eines Theiles ihres Fleisches und Blutes, der in Christus übergegangen sei, aber, vom eigenen Fleische und Blute Christi verschieden, specifisch noch ihr angehöre und neben dem Fleische Christi durch einen besonderen Cult verehrt werden könne und müsse (so besonders im 17. Jahrh. *Christ. Vega* palaestra 21; im 18. Jahrh. *Zephyrin. de Someyre* in: Liber de cultu erga Deip. in sacr. altaris; einen ähnlichen Irrthum bekämpfte schon *Guido Carmel.*, Summa de haer. in haer. Graec. c. 13, an einigen Griechen, welche in der Eucharistie „Reliquien der seligen Jungfrau" sahen). Diese Lehre wurde jedoch, wie sie es verdiente (nach *Bened. XIV.* de canon. sanct. l. 4 p. 2 c. 31, der ausführlicher davon handelt), von Rom als erronea, periculosa et scandalosa censurirt, und ihre theilweise Erneuerung war auch einer der Gründe, weßhalb eine neuere deutsche Mariologie auf den Index gesetzt wurde. Höchstens kann man sagen: die ursprünglich aus Maria angenommene Leibessubstanz sei in materieller Identität im Leibe Christi als dessen Fleisch und Blut verblieben, obgleich auch das eine bloße Conjektur ist. Gewiß ist nur der organische Zusammenhang des beim Tode Christi vorhandenen Fleisches und Blutes mit dem Fleische und Blute Mariens. Statt auf eine formelle oder auch nur materielle Identität des in der Eucharistie gegenwärtigen Fleisches und Blutes mit dem Fleische und Blute Mariens Nachdruck zu legen: sollte man vielmehr betonen, daß Maria in formeller und direkter Weise durch ihren Willen bei der Bereitung der Eucharistie mitgewirkt hat und noch mitwirkt — einmal, inwiefern sie in dieser Absicht wenigstens implicite bereits in der Erzeugung des Fleisches Christi thätig war; sodann inwiefern die Einsetzung der Eucharistie als mit Rücksicht auf ihre Bitten erfolgt angesehen werden kann (darauf läßt sich sehr sinnig ihre Intervention bei dem zweifellos typischen Weinwunder zu Kana beziehen); und endlich, inwiefern bei der Consecration der Eucharistie außer der stellvertretenden Macht auch die Epiklese der Kirche intervenirt, diese aber auf die Fürbitte Mariens sich zurückbezieht und darauf stützt.

VII. Wie die Heilsthätigkeit des Erlösers selbst nach seinem Tode 1821
noch fortdauert, um die Kraft seines Todes den einzelnen Menschen zuzuwenden: so dauert auch die Mitwirkung Mariens in derselben Richtung um so mehr fort, weil gerade in der Zuwendung der Erlösung überhaupt der menschlichen Mitwirkung ein weites Feld eingeräumt ist. Während aber die fernere Heilsthätigkeit des fortan auf dem Throne Gottes herrschenden Erlösers nicht mehr den Charakter des ringenden Erwerbens oder Verdienens, sondern den der königlichen Postulation und Austheilung der Gnaden hat (oben 1059): behält diejenige Thätigkeit, welche Maria getrennt von ihrem Sohne noch auf Erden inmitten der erlösten Menschheit übte, selbstverständlich den Charakter des ringenden Erwerbens und Verdienens resp. derjenigen Impetration, durch welche der Bittende sich und Andere der Erlangung einer Gnade würdig macht, und deren Kraft specifisch auf dem gläubigen Verlangen beruht (s. oben n. 1054) — oder genauer, im Verhältniß zur vollendeten Erlösungsthat, einer erwerbenden oder disponirenden Zuwendung. Ueber die Dauer der auf Erden fortgesetzten Heilsthätigkeit Mariens berichtet die heilige Schrift zwar nichts; dagegen berichtet sie ausdrücklich gerade über die erste und wichtigste Ausübung jener

Thätigkeit, nämlich über die inmitten der Apostel verrichteten Gebete Mariens um die Herabkunft des heiligen Geistes.

1822 In Hinsicht auf die specifische Stellung Mariens zum Erlösungswerke ist diese ihre Funktion nach Vollendung desselben ebenso naturgemäß und bedeutungsvoll, wie ihre Thätigkeit vor der Empfängniß des Erlösers. Wie nämlich Maria als Organ des heiligen Geistes und Hauptglied der zu erlösenden Menschheit diese auf den Empfang des Erlösers vorbereiten sollte: so sollte sie in derselben Eigenschaft auch inmitten der Erlösten thätig sein, um die Erlösungsgnade auf dieselben überzuleiten, und hiedurch sich zugleich für alle Zeiten als Trägerin und Vermittlerin der Erlösungsgnade bekunden. Insbesondere enthält ihr inmitten der Apostel verrichtetes Gebet um die Herabkunft des heiligen Geistes für alle Zeiten den Typus des Verhältnisses, in welchem die Kirche als Vermittlerin der Erlösungsgnade zu Maria steht. Dieses Verhältniß aber besteht nicht nur darin, daß das Gebet der Kirche auf Erden überhaupt von dem Gebete Mariens beseelt und getragen wird, sondern auch speziell darin, daß das auf Erden verrichtete Gebet der Kirche um die Früchte der Erlösung, vermöge der formellen Identität der Kirche aller Zeiten mit der Urkirche, später ebenso, wie damals, als Maria noch inmitten der Kirche lebte, von dem gläubigen Gebete Mariens, als dem Gebete des Herzens der Kirche, beseelt und getragen wird.

1823 Natur und Bedeutung der fortgesetzten Thätigkeit Mariens auf Erden stellen sich am klarsten und kraftvollsten dar, wenn man dieselben unter dem Gesichtspunkte der geistlichen Mutterschaft betrachtet. Alsdann erscheint diese Thätigkeit sofort als Parallele derjenigen Funktion, durch welche die leibliche Mutter nach der Empfängniß der proles die letztere in ihrem Schooße hegt und pflegt, um dieselbe zu ihrer vollen Ausbildung zu bringen, und welche im Gegensatz zum mütterlichen generare resp. concipere als alere resp. parturire und parere im engeren Sinne bezeichnet wird. Wie nun in der leiblichen Mutterschaft nach der Empfängniß der vom Vater ausgehenden Zeugungskraft der Mutter die Aufgabe zufällt, die Keimzelle zur Belebung mit der geistigen Seele zu disponiren und den so belebten Körper dadurch auszugestalten, daß sie die Einwirkung seiner Seele auf die Bildung seiner Glieder unterstützt und so diese Glieder selbst als lebendige Glieder erzeugen hilft; und wie analog innerhalb des menschlichen Organismus das Herz dem Haupte in der Gestaltung und Belebung der übrigen Glieder dient: so konnte und sollte Maria, als die Empfängerin der zeugenden Kraft des Leidens Christi, in ihrem Herzen als der Keimzelle der Kirche die erlöste Menschheit, welche als Ein organischer, lebendiger, mystischer Leib in's Dasein treten sollte, für den Empfang des heiligen Geistes als der Seele dieses Leibes disponiren und nach Empfang des heiligen Geistes auch in der ersten Ausgestaltung dieses Leibes durch die Bildung und Belebung seiner einzelnen Glieder mitwirken.

1824 Der Typus dieser mütterlichen Funktion Mariens beschränkt sich zwar nicht auf ihre Thätigkeit auf Erden, sondern gilt überhaupt für ihre ganze mütterliche Fürsorge gegenüber der erlösten Menschheit, also auch für diejenige, welche sie nachher bei Christus im Himmel ausübt. Nicht minder ist aber auch bei der leiblichen Mutter der Typus der mütterlichen Funktion

gegen das Kind in ihrem Schooße zugleich maßgebend für ihre später in Gemeinschaft mit dem Vater zu übende Thätigkeit in der Erziehung des Kindes. Wie nun im letzteren Falle der Typus der mütterlichen Mitwirkung zur Ausgestaltung des Kindes in zwei Gestalten auftritt, von denen die zweite wesentlich die erstere voraussetzt: so ist es durchaus naturgemäß, daß jener Typus in analoger Weise auch in der geistlichen Mutterschaft Mariens in zwei Gestalten verwirklicht werde, welche den beiden Gestalten desselben in der leiblichen Mutterschaft entsprechen. Und da ist es klar, daß diejenige Thätigkeit, welche Maria auf Erden geübt, nach Form und Wirkung ganz speziell derjenigen entspricht, wodurch die leibliche Mutter ohne äußere Verbindung mit dem Vater, dagegen in innigster Verbindung mit ihrem Kinde, dasselbe in ihrem Schooße nährt und hegt, bis es zum selbständigen Leben herangereift ist. Die Uebereinstimmung geht so weit, daß auch die Geburtswehen in dieser mütterlichen Sorge Mariens für die junge Kirche nicht fehlen, und gerade diese Geburtswehen, welche mit denen der Kirche zusammenfließen, sind es vorzüglich, worauf Apok. 12, 1 ff. hingewiesen wird. Uebrigens ist in dieser mütterlichen Fürsorge Mariens selbstverständlich eingeschlossen, daß sie auch in einem umfassenderen Sinne als *paracleta*, d. h. als Hüterin, Erzieherin und Trösterin der jungen Kirche betrachtet werden kann, daß sie folglich mit dem heiligen Geiste, dessen spezielles Bild und Organ sie ist, von Christus den durch seinen Hingang zum Vater als Waisen zurückgelassenen Aposteln an seiner Statt als sichtbares Unterpfand seines Beistandes und als Vermittlerin seiner Erleuchtungen übermacht war.

Inwiefern in der hier entwickelten Auffassung die effektive Neugeburt der 1825
einzelnen Erlösten unter den Gesichtspunkt der Geburt der Glieder des mystischen Leibes Christi oder der Kirche gestellt wird: erscheint offenbar die geistliche Mutterschaft Mariens unmittelbar als Mutterschaft gegenüber der Kirche, so daß sie in ihrer Beziehung auf die einzelnen Erlösten durch die Mutterschaft der Kirche selbst vermittelt wird. Aber eben darum weist jene Auffassung auch darauf hin, daß man sagen kann: die Kirche als Mutter der neuen Menschheit sei am Kreuze so aus der Seite Christi hervorgegangen, daß sie im Herzen Mariens empfangen wurde, um aus ihm geboren zu werden. Deßgleichen bringt jene Auffassung die geistliche Mutterschaft Mariens in engere Verbindung mit ihrer leiblichen Mutterschaft gegenüber Christus selbst, indem ihr zufolge die mütterliche Thätigkeit Mariens gegenüber den Erlösten formell dahin zielt, in der Kraft Christi als des Hauptes die Erlösten in der Einheit mit ihm als den „vollendeten Einen Christus“ im Sinne des Apostels zu gebären.

Wie die vom Kreuze herab an Maria und Johannes gerichteten Worte Christi im 1826
Literalsinne sich auf ein für das Erdenleben Mariens aufzurichtendes mütterliches Verhältniß derselben beziehen: so gehen sie auch im höheren Sinne zunächst auf das für die Dauer ihres Erdenlebens zu errichtende mütterliche Verhältniß Mariens zu den Gliedern des mystischen Leibes Christi und zur Kirche selbst, insbesondere inwiefern dieselbe durch die Apostel repräsentirt war, und umgekehrt auf die Apostel, inwiefern diese die Kirche als Abbild der jungfräulichen Mutterschaft Mariens repräsentirten, was eben bei Johannes unter allen Aposteln vorzüglich der Fall war. Wenn man die universellere Bedeutung der Worte durch diese Bedeutung vermittelt denkt, wird dieselbe reicher und schöner und läßt sich auch leichter und naturgemäßer als in den Worten selbst enthalten präsumiren, als wenn man von dem Literalsinne sofort und direkt auf die Gesammtheit der Erlösten übergeht.

VIII. Ihre letzte und bis zur gänzlichen Vollendung aller 1827
Erlösten andauernde Mitwirkung mit dem Erlöser übt Maria, nach-

dem ihr Sohn sie zu sich in seine himmlische Herrlichkeit aufgenommen, wiederum in unmittelbarer Gemeinschaft mit ihm, indem sie als Regina stans a dextris suis an seiner glorreichen Heilsthätigkeit auf ähnliche Weise theilnimmt, wie sie während seines irdischen Lebens in der Erwerbung der Erlösungsgnaden mit ihm zusammengewirkt hatte. Diese Heilsthätigkeit besteht bei Maria, ähnlich wie bei Christus selbst und den übrigen verklärten Heiligen oder allen Gliedern der vollendeten Kirche, in deren Mitte sie zu Gunsten der noch unvollendeten Kirche auf Erden geübt wird, in einer Fürbitte oder intercessio, welche im Gegensatze zu der erwerbenden resp. erwerbend zuwendenden Thätigkeit der viatores den Charakter einer Betheiligung an der Austheilung (dispensatio) der Gnaden Gottes, speziell der Erlösungsgnaden als solcher, besitzt (oben n. 1059) und insofern eine Bethätigung der Aufnahme zur Mitherrschaft mit Gott ist. Aber auch umgekehrt ist bei Maria wie bei den übrigen Heiligen, anders als bei Christus, ihre Wirksamkeit in der Austheilung der Gnaden auf die Form der glorreichen Fürbitte zu beschränken.

1828 Die Thatsache, daß Maria im Himmel in wirksamster und umfangreichster Weise für die Kirche auf Erden bittet, ist stets Ueberzeugung der Kirche gewesen. Sie ergibt sich aber auch evident sowohl aus dem speziellen Verhältniß Mariens zu Christus, kraft dessen sie auf Erden mit ihm an dem Heile der Menschheit innigst und stetig zusammengewirkt hat, wie aus dem allgemeinen Grunde, daß nach der Lehre der heiligen Schrift und der Kirche überhaupt alle verklärten Heiligen in mehr oder minder wirksamer Weise für die Kirche auf Erden bitten. In Bezug auf die Natur, die Stellung und Wirksamkeit der himmlischen Fürbitte Mariens ist es ebenso evident, daß dieselbe einen durchaus eigenthümlichen Charakter hat, welcher sie nicht minder von der Fürbitte der anderen Heiligen, als von der Fürbitte Christi unterscheidet. Dieser eigenthümliche Charakter läßt sich mit Einem Worte dadurch ausdrücken, daß es die mütterliche Fürbitte in der Ordnung der Gnade ist, nämlich eine bloß mütterliche im Gegensatz zu der Fürbitte Christi und eine wahrhaft mütterliche im Gegensatz zu der Fürbitte der übrigen Heiligen.

1829 Im Verhältniß zu Christus steht die Fürbitte Mariens als eine bloß mütterliche oder mütterlich-bräutliche der Fürbitte Christi als einer solchen gegenüber, die auf der höchsten eigenen Macht des Sohnes Gottes beruht und in der vollkommensten geistlichen Vaterschaft gegenüber den Menschen sich bethätigt; und sie ordnet sich derselben so unter, daß sie Alles, was sie erstrebt, nur durch Christus und in ihm erfleht und erlangt. Während daher die Fürbitte Christi im strengsten Sinne des Wortes eine auf die höchste Würde seiner Person und den höchsten Werth seines eigenen Opfers sich stützende „interpellatio regalis et sacerdotalis" ist und mithin auch den Charakter einer souveränen *jurisdictio* hat, bleibt die Fürbitte Mariens immer nur eine supplicatio ministerialis et diaconalis.

1830 Im Verhältniß zu den übrigen Heiligen aber ist die Fürbitte Mariens als eine wahrhaft mütterliche wesentlich über deren Fürbitte erhaben. Während nämlich die Fürbitte der übrigen Heiligen sich bloß auf deren Eigenschaft als Freunde und Diener Gottes stützt: stützt sich die Für-

bitte Mariens als Fürbitte der Mutter Gottes und des Erlösers auf die mannigfachste, ganz einzige Gemeinschaft Mariens mit Christus in seiner Person und in seinem Werke und ihre damit gegebenen einzigen Eigenschaften als condomina (oben n. 1623) und conliturga (oben n. 1802), und speziell, inwieweit sie sich an Christus selbst richtet, auf die von ihr allein seiner Person geleisteten mütterlichen Dienste; mithin participirt dieselbe an dem interpellatorischen Charakter der Intercession Christi. Während ferner die Fürbitte der übrigen Heiligen bloß als Akt freundschaftlicher Fürsorge geübt wird: wird die Fürbitte Mariens als Fürbitte der geistlichen Mutter der Erlösten so geübt, daß Maria kraft ihres Mutterberufes für die Kinder, die sie empfangen und geboren, mit wahrhaft mütterlicher Liebe bittet, um dieselben in und mit ihrem erstgeborenen Sohne als Kinder Gottes zu vollenden und dadurch auch als ihre eigenen Kinder zu gewinnen und zu besitzen. Damit hängt zusammen, daß die übrigen Heiligen in ihrer Fürbitte Marien naturgemäß untergeordnet sind, inwiefern dieselben theils sich an die Fürbitte Mariens anlehnen oder durch deren Hände ihre Bitten an Christus und Gott richten, theils durch ihre Fürbitte sich in den Dienst der mütterlichen Fürsorge Mariens stellen.

Das hohe Alter der kirchlichen Anschauung von der Fürbitte Mariens zeigt 1831
sich besonders in den sogen. Orante-Bildern der Katakomben (weibliche Figuren, die mit ausgebreiteten Händen dastehen). Bei manchen dieser Bilder steht ausdrücklich der Name Maria, besonders wo die Orante zwischen den beiden Apostelfürsten dargestellt ist. Wenn von anderen Heiligen außer und resp. neben Maria mit Vorliebe gerade die hl. Agnes als Orante dargestellt wird: so geschieht dieß wohl darum, weil diese Heilige ganz vorzüglich sich dazu eignete, die betende Kirche als jungfräuliche Tochter Mariens darzustellen. Wo dagegen die Orante einzeln und ohne Namen auftritt, bezeichnet sie naturgemäß direkt die Kirche, so jedoch, daß dieselbe entweder als Mutter der Gläubigen in Maria selbst repräsentirt oder aber als Tochter Mariens gedacht wird. (Vgl. u. A. bei v. Lehner die Abbildungen Tafel VIII.)

Die Analogie des interpellatorischen Charakters in der Intercession Mariens und 1832
Christi faßte man im M.-A. sinnig in den Ausdruck: Filius ostendit Patri latus et vulnera, Mater Filio pectus et ubera; jedoch ist der Ausdruck eben wegen seiner Zartheit nicht überall am Platze. — Es liegt allerdings nahe, daß man im oratorischen Stile, um den Gegensatz der interpellatio *maternalis* zur einfachen supplicatio *servorum* recht scharf zu markiren, auf Ausdrücke fällt, wie sie sich bei *S. Petr. Dam.* in der bekannten Stelle de nativ. B. V. serm. 1 finden: Accedis ad illud aureum reconciliationis humanae altare, non solum *rogans*, sed etiam *imperans*, Domina, non ancilla. Aber solche hyperbolische Redefiguren, denn als mehr dürfen sie nicht gelten — s. oben n. 1623 — können auch nur vor einem ebenso verständigen als gläubigen Publikum durchgehen. Eher könnte man mit *S. Bernardin. Sen.* (vielleicht auch Bonav.) von einer jurisdictio reden, welche Maria in ihrer Fürbitte übe. Aber dieser Ausdruck bezeichnet an sich keineswegs ein specifisches Privilegium Mariens, sondern paßt mehr oder weniger auf die Fürbitte aller Heiligen des Himmels, inwieweit ihre Fürbitte von Gott die sichere Gewähr der Verwirklichung erhalten hat und so einer Verfügung über die mitzutheilenden Gnaden gleichkommt. Das spezielle Privilegium Mariens würde er nur dann bezeichnen, wenn er, wie Bernardin. es auch thut, auf eine angeborene und universelle Jurisdiction bezogen wird.

Die Griechen gebrauchen für die interpellatio bei Maria wie bei Christus ἔντευξις, 1833
allgemeiner für die intercessio πρέσβεια (gesandtschaftliche Vermittlung). Maria selbst heißt in dieser Funktion bald πρόστατις, bald πρόξενος (Vermittlerin für Fremde), bald πρεσβεῦτις und besonders παράκλητος, wörtlich = advocata. Letzterer Ausdruck wird fast nur von Maria, nicht von den übrigen Heiligen gebraucht, wie er denn auch wegen seines weiteren Umfanges und als schriftmäßiger Eigenname des heiligen Geistes (oben n. 1624) eine be-

sondere Weihe hat. Er paßt speziell in gegenwärtiger Beziehung auf Maria um so mehr, weil, wie schon früher bemerkt, wegen ihrer speziellen Beziehung zum heiligen Geiste in ihren Bitten der heilige Geist selbst mit unaussprechlichen Seufzern bittet.

1834 IX. In allen bisher vorgeführten Formen und Stadien ihrer mitwirkenden Thätigkeit erscheint Maria auf Grund ihrer einzigen Mittelstellung zwischen den Menschen und Christus (oben n. 1631) resp. ihres fundamentalen mittlerischen Aktes, des Consenses in die Empfängniß des Heilandes (oben n. 1787), neben und unter Christus in eminenter Weise als aktive und wirksame Mittlerin des Heiles, indem sie der Menschheit die Erlösungsgnade zueignet resp. die einzelnen Menschen zur Theilnahme an der Erlösungsgnade und dadurch zur Gemeinschaft mit Gott führt. Nur in Folge des Umstandes, daß wir im Gebete die Mittlerschaft Mariens gerade insoweit in Anspruch nehmen, als dieselbe durch die himmlische Fürbitte geübt wird, ist es gekommen, daß man bei der Mittlerschaft Mariens gewöhnlich nur hieran denkt. Da wir überdieß nicht bloß Maria, sondern auch Christum und Gott direkt, sowie neben Maria andere Heilige anrufen: so legt sich von dieser Seite nicht leicht der Gedanke nahe, daß die Mittlerschaft Mariens, ähnlich wie die Mittlerschaft Christi, eine schlechthin universale sei in dem Sinne, daß keine Gnade von Gott verliehen werde ohne eine gegenwärtige intercessorische Mitwirkung Mariens, und daß mithin, wie man zu sagen pflegt, alle Heilsgnaden durch ihre Hand zu uns gelangen. Diesen Satz haben in der That viele Theologen nur als eine höchstens einigermaßen wahrscheinliche fromme Meinung gelten lassen, und zuweilen ist er sogar (so bes. von Muratori gegenüber dem hl. Alphonsus) als eine leere Hyperbel oder ganz grundlose fromme Phantasie erklärt worden. Man braucht aber nur den Sinn des Satzes genau zu fixiren und dann den Zusammenhang der mittlerischen Funktion Mariens im Himmel mit ihrer gesammten Mittlerfunktion und Mittelstellung in's Auge zu fassen, um sofort zu erkennen, daß die wissenschaftliche Consequenz einen echten Theologen dazu nöthigt, an dem Satze festzuhalten, und daß die Bemäkelung desselben auf eine oberflächliche Erwägung der Sachlage zurückzuführen ist.

1835 Der wahre Sinn des Satzes ist keineswegs 1) daß wir keine Gnade erhalten, ohne daß wir selbst Maria um ihre Fürsprache anflehen; der Satz schließt bloß ein, daß kein von uns verrichtetes Gebet ohne Beistand der Fürsprache Mariens erhört wird, und daß darum allerdings ein schuldbarer, positiver Ausschluß der Fürbitte Mariens in der Intention des Betenden die Erhörung gefährden muß. Ebenso wenig soll die Lehre 2) besagen, daß die Fürbitte Mariens allgemein nothwendig sei, um Christus zu bestimmen, daß er seine Fürbitte für uns einlege, als ob er nicht aus sich dazu bereit wäre; vielmehr geht die Lehre bloß dahin, daß nach der von Gott und Christus selbst festgestellten Ordnung das Verdienst und die Fürbitte Christi selbst Niemanden zu Gute kommen sollen ohne die concurrirende Fürbitte Mariens, und daß folglich jede Gnade nur als eine von ihr mitimpetrirte Gnade verliehen wird.

1836 Das Vorhandensein dieser Ordnung wird nun allerdings vielfach bloß in der Form dargethan, daß dieselbe der Würde der Gottesmutter,

ihrem Charakter als Domina und Regina, der Größe ihrer Gnadenfülle und insbesondere der allgemeinen Ordnung, wonach Gott in der Vertheilung seiner Gnaden eine stufenweise Vermittlung innehalte, entspreche. Das sind in der That bloße Convenienzgründe, welche die Lehre nur empfehlen, aber nicht beweisen können. Ein eigentlicher Beweis für das Vorhandensein der fraglichen Ordnung kann in Ermangelung ausdrücklicher Zeugnisse der Offenbarung nur in der Weise geführt werden, daß dieselbe als integrales Glied einer speziellen, thatsächlich nachweisbaren Ordnung nachgewiesen wird, welche ohne jenes Glied lückenhaft oder in ihrer naturgemäßen Entwicklung abgebrochen würde; m. E. W. das Nichtvorhandensein jener Ordnung muß als eine wahre Anomalie dargethan werden.

Als eine solche Anomalie erscheint aber das Fehlen der universalen 1837 Gnadenvermittlung durch die himmlische Fürbitte Mariens sofort, wenn man erwägt, daß nicht nur die ganze Mittelstellung, sondern auch alle vorhergehenden mittlerischen Funktionen Mariens durchaus auf eine universale Gnadenvermittlung hinzielen und die Mittheilung aller Gnaden ohne Ausnahme bedingen. Denn alle mittlerischen Funktionen Mariens bilden unter sich ein organisches Ganzes, worin die späteren auf die früheren sich stützen und deren Kraft zur Geltung bringen, die früheren aber in den späteren fortwirken.

1) Zunächst weist schon die in der Empfängniß und Geburt Christi 1838 stattfindende Vermittlung der Schenkung der Gnadenquelle selbst darauf hin, daß Maria auch bestimmt sei, stetig die Ausflüsse dieser Quelle als aquaeductus gratiae allgemein zu vermitteln. 2) Noch mehr weist darauf hin, daß Maria durch ihre Mitwirkung beim Erlösungsopfer alle Gnaden miterworben hat; denn es ist evident, daß ihre himmlische Intercession sich zur himmlischen Interpellation Christi ganz ebenso verhalten muß, wie ihre irdische Opferthätigkeit zu der seinigen, und daß deren Tragweite ebenso der Tragweite ihrer irdischen Opferthätigkeit entsprechen muß, wie die Interpellation Christi seiner Opferthätigkeit. 3) Dazu kommt, daß Maria durch ihre Mitwirkung beim Opfer Christi zur Depositarin des ganzen Erlösungsverdienstes für die ganze Menschheit und für alle Zeiten geworden ist; und wie sie bei der Erflehung des heiligen Geistes für die Kirche an erster Stelle mitgewirkt, so muß auch ihre fortdauernde Mitwirkung als normale Bedingung für alle künftigen Früchte des Verdienstes Christi und Wirkungen des heiligen Geistes gelten. 4) Sodann ist Maria durch ihre Mitwirkung bei der Erlösung die wahre geistliche Mutter aller Erlösten geworden; da nun alle Erlösungsgnaden specifisch die Tendenz haben, die Erzeugung, Ernährung und Vollendung des Lebens der Gnade zu vermitteln, so ist die fortdauernde universale Mitwirkung Mariens hiebei ebenso naturgemäß, wie die der leiblichen Mutter in der Ernährung ihrer Kinder. 5) Endlich ist die Mittheilung der Erlösungsgnade in durchaus universaler Weise an die Kirche gebunden, so daß Niemand eine Gnade erlangt ohne irgend eine Beziehung zur Kirche und irgend eine Mitwirkung der Kirche. Hieraus aber ergibt sich nicht nur ein Rückschluß auf Maria als ideales Vorbild der Kirche; sondern, weil die Kirche speziell auch durch ihr Gebet die Gnade vermittelt, indem sie eben hiedurch als Braut

und als lebendiger Leib Christi für ihre Kinder und Glieder in organischer Wechselwirkung mit ihrem Bräutigam und Haupte von diesem die Gnaden erlangt, und weil es ferner in der Kirche keine andere einzelne Person noch einen Complex von Personen gibt, deren Gebet das Gebet der ganzen Kirche in vollkräftiger Weise repräsentiren könnte, während Maria als das Herz der Kirche in der vollkommensten Weise dazu berufen und befähigt ist: so folgt, daß die allgemeine Vermittlung aller Gnaden durch die Kirche auch in sich selbst nicht vollkommen bestehen könnte, wenn Maria nicht als stetige universale Vermittlerin der Gnaden vorausgesetzt wird. Ueberhaupt muß nach der ganzen Stellung Mariens im Reiche der Gnade ihr stetes Zusammenwirken mit Christus hinsichtlich seines ganzen gnadenreichen Einflusses auf seinen mystischen Leib als ebenso naturgemäß betrachtet werden, wie das stete Zusammenwirken des Herzens mit dem Haupte in dessen Einflusse auf die Belebung der übrigen Glieder des Leibes.

1839 Nach allem diesem kann es nicht befremden, wenn die Kirche in ihrer Liturgie die von der persönlichen Weisheit handelnden Schrifttexte, speziell Sir. 24, auch insofern anwendet, als darin die Weisheit unter dem Bilde eines paradiesischen Gartens als Mutter und Sitz aller Gnaden (V. 24 und 25) geschildert, und darauf hin die Menschen eingeladen werden, die Gnaden bei ihr zu suchen. Nicht minder ist es begreiflich, wenn sodann die Heiligen auf Maria als Abbild und Organ der Weisheit die V. 40 ff. folgende Schilderung anwenden, wo die Weisheit unter dem Bilde eines Canales oder einer Wasserleitung erscheint, die, selbst von einem Strome ausgehend, ihrerseits die Ströme von sich ausgehen läßt, welche den Garten des Paradieses befruchten. Umgekehrt ist aber die in diesem Verfahren ausgesprochene Anschauung der Kirche und der Heiligen über die Tragweite der Wirksamkeit Mariens auch eine kirchliche Bürgschaft für unseren Satz, weil sie naturgemäß nur in seinem Sinne verstanden werden kann. Denn nicht nur liegt kein Grund vor, diese Anschauung in einem beschränkteren Sinne zu nehmen, etwa so, daß Maria bloß durch ihre Mitwirkung bei der Incarnation der Weisheit, wodurch sie dem Strome der Weisheit den Weg in die Welt bahnte, mittelbar an der Wirksamkeit derselben theilgenommen habe. Vielmehr fordert die von der Kirche intendirte Anwendung der Stellen auf Maria als Abbild der Weisheit durchaus, daß Maria besonders auch betrachtet werden muß als Abbild der Weisheit in der steten und universalen persönlichen, lebendigen Thätigkeit und Wirksamkeit, welcher von Seiten der Menschen die Nothwendigkeit entspricht, bei ihr und durch den Verkehr mit ihr die Gnade zu suchen, und mithin als eine Person, die vermöge ihrer Gnadenfülle durch fortdauernde Thätigkeit im Himmel ebenfalls eine universale Wirksamkeit übt. Dieselbe Anschauung spiegelt sich darin, daß von Alters her Maria schlechthin die Schatzkammer der Gnade oder der Gnadenthron, sowie die Leiter und die Pforte des Himmels und die Hoffnung der Kinder Eva's heißt. Denn mit diesen Ausdrücken, die bei keinem anderen Heiligen gebraucht werden, wird nicht bloß gesagt, daß der Urheber der Gnade einmal in ihr gewohnt habe, durch sie vom Himmel herabgestiegen sei und so durch sie unsere Hoffnung begründet habe; sie werden vielmehr zugleich auf die aktuelle gegenwärtige Stellung Mariens im Himmel bezogen,

und zwar so, daß dabei oft genug hervorgehoben wird: die Ordnung der Austheilung der Gnaden entspreche der Ordnung der Begründung, und wie der Erlöser durch Maria vom Himmel herabgestiegen, so würden die Menschen auch durch sie in den Himmel geführt.

In wissenschaftlichen Werken ist gegenwärtige Frage wenig discutirt, und die schwache, 1840
mehr oratorische und affektvolle als wissenschaftliche, weil auf bloße Convenienzgründe gestützte, Begründung, welche die Bejahung durch manche Redner und Asceten erhalten hatte, trug mit dazu bei, die TT. zurückhaltender zu machen. Den Weg des Beweises zeichnete *Bossuet* (3. serm. sur la conc. und 4. serm. sur l'annonc. de la S. V.) ganz correkt vor, indem er auf die Schenkung des Prinzips der Gnade durch Maria den Grundsatz des Apostels anwandte: Sine poenitentia sunt dona Dei, und daraus herleitete, daß die durch jene That grundgelegte Ordnung der Gnadenmittheilung von Gott nicht mehr aufgehoben, sondern consequent durchgeführt werde; aber er hat den Weg nicht weiter verfolgt. Der hl. Alphonsus hatte zuerst (Glorie di Maria p. I. c. 5) die These vorzüglich mit Texten der hh. Bernardus, Bonaventura und Bernardinus und einigen anderen theils nicht kritisch gesichteten, theils nicht ganz klaren Stellen begründet (darunter findet sich auch eine an den Text der epist. Cogitis me über die doppelte plenitudo gratiae in Christus und Maria später angehängte Glosse: In Christo fuit plenitudo gratiae sicut in *capite* influente, in Maria sicut in *collo* transfundente). Darob von Muratori u. d. N. Lamindus Pritanius angegriffen, hob er die inneren Gründe schärfer hervor, indem er auf die Mitwirkung Mariens beim Erlösungswerke besonderes Gewicht legte, im Uebrigen aber sich auf die früher citirten Texte der Heiligen und einige weitere Texte (darunter wieder einige wenig oder gar nicht brauchbare) berief; insbesondere bewies er hier gegen Muratori, daß der hl. Bernard nicht bloß von der universalen Gnadenvermittlung in der Empfängniß Christi gesprochen, sondern namentlich in der berühmten Rede de aquaeductu (Domin. infr. oct. nativ. B. V.) die These in aller Schärfe vortrage. Die neueste eingehende Behandlung der These bei *Mislei* la maternità div. p. II. c. 5 ist sehr umständlich, aber wenig gehaltvoll.

Die klassische Stelle von *Bern.* l. c. n. 4, welche die Stellung Mariens in der 1841
Gnadenvermittlung auf das herrlichste beleuchtet, lautet: Intuere, o homo, consilium Dei, agnosce consilium sapientiae, consilium pietatis. Coelesti rore aream rigaturus, totum vellus prius infudit (Jud. 6, 37); redempturus humanum genus, pretium universum contulit in Mariam. Ut quid hoc? Forte ut excusaretur Eva per filiam et querela viri adversus feminam deinceps sopiretur. Ne dixeris ultra, o Adam: Mulier, quam dedisti mihi, dedit mihi de ligno vetito; dic potius: mulier, quam dedisti mihi, me cibavit fructu benedicto. Piissimum sane consilium. Sed *latet forsitan aliud, nec totum hoc est; verum id quidem, sed parum est* (ni fallor) *desideriis vestris;* dulcedo lactis est, elicietur forte, si fortius premimus, et pinguedo butyri. *Altius ergo intueamini,* quanto devotionis affectu a nobis eam voluerit honorari, qui *totius boni plenitudinem* [ita] *posuit in Maria, ut proinde, si quid spei in nobis est, si quid gratiae, si quid salutis, ab ea noverimus redundare,* quae ascendit deliciis affluens. Hortus plane deliciarum, quem non modo afflaverit veniens, sed et perflaverit superveniens auster ille divinus, ut undique fluant et effluant aromata ejus, charismata scilicet gratiarum. Tolle *corpus hoc solare,* quod illuminat *mundum: ubi dies? Tolle Mariam,* hanc maris stellam, maris utique magni et spatiosi: *quid nisi caligo involvens* et umbra mortis et densissimae tenebrae relinquuntur. Totis ergo medullis cordium, totis praecordiorum affectibus Mariam hanc veneremur, quia sic est voluntas ejus, *qui totum nos habere voluit per Mariam.* Daß der Heilige in letzterem Ausdrucke die stetige Vermittlung der Fürbitte versteht, ergibt sich vollends daraus, daß er unmittelbar darauf die Fürbitte Mariens hinsichtlich ihrer Universalität und Wirksamkeit mit der Fürbitte Christi vergleicht und ausführt, wie herrlich und trostreich diese von Gott angeordnete Doppelvermittlung der Gnaden durch Christus und Maria sei[1]. *Bernard. Sen.* serm. 61 de superadmir. gratia et

---

[1] Die hier vorkommenden Worte: Pura siquidem humanitas in Maria, non modo pura ab omni contaminatione, sed etiam pura singularitate naturae sind zuweilen

gloria B. V. M. a. 1 c. 8 geht auf den tiefsten Grund unserer Lehre ein und gibt ihr die prägnanteste Fassung, obgleich der Grund in dieser Form nur Convenienzgrund ist und die Fassung etwas hyperbolisch klingt: Cum tota natura divina, totum esse, posse, scire et velle divinum intra Virginis uterum extiterit clausum: non timeo dicere, quod in *omnium gratiarum effluxus quandam jurisdictionem* habuerit haec Virgo, de cujus utero, quasi de quodam divinitatis oceano, rivi et flumina emanabant omnium gratiarum. . . . Et quia mater est Filii Dei, qui in aeternitate ipse puer in ventre matris Spiritum Sanctum Deum spirabat et producebat . . . ideo omnia dona, virtutes et gratiae ipsius Spiritus Sancti, quibus vult, quando vult, quomodo vult et quantum vult, per manus ipsius administrantur.

1842 In beiden Stellen ist, wie man sieht, nur auf die erste Grundlage der allgemeinen Gnadenvermittlung durch Maria Rücksicht genommen. Das besonders vom hl. Bernardin angewandte Bild: collum corporis mystici, welches dem aquaeductus entspricht, veranschaulicht zwar sehr deutlich sowohl die gänzliche Unterordnung Mariens in der Gnadenvermittlung unter Christus, wie die ausnahmslose Universalität dieser Vermittlung, und zugleich, theilweise wenigstens, den Grund und die Form derselben, inwiefern es Maria als das über den Leib hervorragende, mit dem Haupte gen Himmel erhobene Verbindungsglied darstellt. Weniger aber veranschaulicht es die Vermittlung der Gnade durch eigene Thätigkeit Mariens, sowie die tieferen Gründe derselben; in dieser Beziehung ist das Bild des Herzens vorzuziehen, wie es überhaupt plastischer und lebendiger ist.

1843 Aus obiger These folgt als Corollar, daß die Fürbitte Mariens nicht nur ihrer Natur nach eine höhere und universellere Kraft hat, als die aller anderen Heiligen, sondern auch, was bei keinem Heiligen zutrifft, ein ordentliches und nothwendiges Mittel des Heiles für alle Menschen ist. Hieraus aber folgt ferner, daß auch die Anrufung Mariens um ihre Fürbitte eine ganz andere Bedeutung hat als die Anrufung anderer Heiligen, so daß sie sogar implicite in jedem Gebete enthalten sein muß. Das Nähere über diese Anrufung als Gnadenmittel, sowie über den Satz, daß die Andacht zu Maria ein sicheres Zeichen der Auserwählung sei, gehört in die Gnadenlehre.

1844 Für das Alter der öffentlichen Anrufung Mariens wird gewöhnlich die Liturgia S. Jacobi, d. h. die Liturgie der Kirche des hl. Jakobus (Jerusalem) citirt, und auch heute zuweilen noch so, als ob der betr. Passus vom hl. Jakobus selbst herrühre, obgleich nicht nachzuweisen ist, daß die betr. Liturgie über das vierte Jahrh. zurückreiche. Gelegentlich sei bemerkt, daß die unter dem Namen des hl. Augustinus kursirenden schönen Gebete in seinen echten Schriften nicht nachweisbar sind; sie finden sich im append. tom. 5 ed. Maur. serm. 194 u. 208. Auch stammt das Memorare nicht von dem hl. Abt Bernard, sondern von einem frommen Abbé Bernard aus dem 17. Jahrh.

1845 Wie in neuerer Zeit die Andacht zur heiligen Menschheit Christi in der Andacht zu seinem heiligen Herzen concentrirt und dadurch vertieft, belebt und verklärt worden ist: so hat sich auf ähnliche Weise mit kirchlicher Autorisation und Approbation die Andacht zum reinsten Herzen Mariens ausgebildet. Beide Andachten haben einen tiefen theologischen Grund, und ihr spezieller Gegenstand ist geradezu der Brennpunkt, in welchem sich die ganze Fülle und Größe der katholischen Idee von der menschlichen Natur Christi und der Person Mariens sammelt, und von welcher aus sich dieselbe nach allen Seiten hin in's hellste Licht setzen läßt. Während aber bei Christus sein Herz nur als Glied seiner Person in Betracht kommen kann und daher auch formell nur seine menschliche Natur repräsentirt: ist bei Maria ihr Herz das Lebenscentrum ihrer Person und repräsentirt als solches diese selbst in ihrem mütterlichen Personalcharakter, da das Herz specifisch das Organ der leiblichen wie der geistlichen Mutterschaft ist. Ebenso läßt sich aber auch nach unseren Ausführungen der ganze Personalcharakter Mariens und ihre ganze Stellung und Wirksamkeit in dem Begriffe des mystischen Herzens des mystischen Leibes Christi zusammenfassen[1]. Wir dürfen daher wohl sagen, daß die von uns versuchte Verwerthung dieses

---

contextwidrig so gedeutet worden, als ob in der letzten Phrase Maria durch die Eigenart ihrer Natur von den übrigen Menschen unterschieden werden sollte, während sie nur den Gegensatz zur Doppelnatur Christi ausdrücken.

[1] (Die schönen Thesen über das Herz Mariens bei Jeanjacquot im Anhange des oben citirten Büchleins bieten Anhalt zu reicher Ausführung dieser Gedanken.)

Begriffes zur Erweiterung und Vertiefung der Mariologie durchaus dem Geiste der Kirche und der von ihm getragenen Entwicklung der Andacht zu Maria entspricht. — Weil die tiefen dogmatischen Gründe, welche die Andacht zu dem heiligen Herzen Jesu und zu dem reinsten Herzen Mariens bestimmen, beide Herzen in innigster organischer Verbindung darstellen, so rechtfertigen sie es auch, beide als Gegenstand der Andacht mit einander zu verbinden und daher neben einander abzubilden. Zugleich aber sind jene Gründe der Art, daß es nur unter gänzlicher Verkennung derselben möglich war, auch das Herz des hl. Joseph mit hereinzuziehen (s. oben n. 1585).

Ich hatte ursprünglich die Absicht, hier zum Abschluß der Mariologie eine Uebersicht über das innige Wechselverhältniß zwischen der katholischen Lehre von Maria und von der Kirche zu geben. Indeß wird die Darstellung der letzteren Lehre Gelegenheit geben, darauf zurückzukommen, um die katholische Idee von der Kirche ebenso durch die katholische Idee von Maria zu beleuchten, wie hier die letztere durch erstere beleuchtet wurde. Einstweilen verweise ich noch auf meine Abhandl. in den Period. Bl. 1870 S. 508 ff., worin ich die reiche und auffallende Analogie zwischen den Dogmen von der unbefleckten Empfängniß Mariens als der Makellosigkeit der Sedes Sapientiae und von der Unfehlbarkeit des heiligen Stuhles als der Makellosigkeit der Cathedra Sapientiae dargelegt habe.

Nachträgliche Bemerkungen.

Zu S. 477 ff. betr. der marianischen Literatur: Das Speculum b. Virginis haben wir hier noch als echtes Werk des hl. Bonaventura angeführt. Später sind uns Zweifel aufgestiegen, und in der That wird die Schrift fast von sämmtlichen Kritikern als unecht angesehen. — Beim hl. Hildephons war auch das ihm ebenfalls fälschlich zugeschriebene und in seinen ges. Schriften abgedruckte sehr schöne mittelalterliche Werkchen Corona B. Virginis zu erwähnen. — Im 16. Jahrh. hat neben dem sel. Canisius auch Salmeron, bes. tom. III., sehr vieles gute positive Material für die Mariologie gesammelt und verarbeitet, worauf wir leider zu spät aufmerksam geworden sind. — Aus dem 17. Jahrh. verdient noch Erwähnung das freilich auch nicht zopffreie, im Uebrigen aber geistreiche und oft geniale Werk des Jesuiten *Poiré,* la triple couronne de la S. Vierge, vor vierzig Jahren durch Guéranger neu herausgegeben und bevorwortet; die deutsche Uebers. (Regensb. 1852 in 3 Bänden) ist leider gänzlich mißlungen und ungenießbar.

Zu S. 550 ff. Mehreren andern hhl. Ordensstiftern aus der Zeit des hl. Bernard, namentlich den hhl. Bruno und Norbert, werden entschiedene Aeußerungen zu Gunsten der unbefleckten Empfängniß zugeschrieben, die wir nicht controliren konnten. Manche schrieben eine solche Aeußerung sogar auch dem hl. Dominicus zu (so neuestens Rouard. de Card. l. c. p. 60). Es ist das jedoch schon deßhalb mehr als zweifelhaft, weil die Umstände, unter welchen die Aeußerung stattgefunden haben soll, sie als eine so feierliche und großartige darstellen, daß das Verhalten der alten Dominikanertheologen in unserer Frage schlechterdings unbegreiflich würde. Die betr. Schrift de corpore Christi gehört wahrscheinlich dem Dominikaner Dominicus de Pantaleonibus († 1271) an; sie ist gegen die Albigenser gerichtet, und gegen diese richtet sich auch die in Rede stehende Aeußerung. Die Albigenser behaupteten nämlich, deßhalb könne Jesus nicht der verheißene Messias sein, weil seine Mutter nicht von der allgemeinen Sünde rein geblieben; dem gegenüber lehrt nun Dominicus, die Mutter des neuen Adam sei ebenso unbefleckt, wie die Erde, woraus der erste Adam gebildet worden. Näheres bei Bolland. ad d. 4. Aug. p. 524.

Handbuch

der

katholischen Dogmatik.

Dritter Band.

Zweite Abtheilung.

Vorwort.

Die vorliegende Schlußabtheilung des dritten Bandes hat gegen alle Berechnung lange auf sich warten lassen. Der Grund liegt zum Theil in mehrfachen Krankheiten, welche mich wiederholt nöthigten, für längere Zeit die Arbeit entweder ganz zu unterbrechen oder doch nur mit halber Kraft zu betreiben. Noch mehr aber liegt er in der allbekannten Schwierigkeit des hier behandelten Gegenstandes, der historischen sowohl als der spekulativen, die mir im Verlaufe immer stärker fühlbar wurde, und zu deren Ueberwindung beziehungsweise Umgehung ich glaubte hier und dort weniger betretene Wege versuchen zu sollen. Zugleich fand ich bei tieferem Studium, daß ich in manchen Punkten meine früheren Ansichten verbessern oder doch modificiren müsse, und da brauchte es zuweilen längere Zeit, bis ich mich zurecht fand. Ob ich das Bedürfniß einer neuen Bearbeitung der Gnadenlehre richtig erkannt und das von mir gewählte Verfahren demselben entspricht, haben die Fachgenossen zu beurtheilen. Gewiß wird aber nach Einsicht der vorliegenden Abtheilung jeder Sachkundige zugestehen, daß die Arbeit, welche in derselben steckt, mit gewöhnlichen Kräften, wie die meinigen, nicht leicht in einem oder in zwei Jahren geleistet werden konnte.

Darum darf ich wohl hoffen, daß die Herren Abonnenten die mir selbst sehr unerwünschte Verzögerung nicht auf eine Vernachlässigung meinerseits zurückführen werden. Im Gegentheil fürchtete ich, mich einer Rücksichtslosigkeit gegen die Leser schuldig zu machen, wenn ich ihnen früher eine unreife und mir selbst gar nicht genügende Leistung dargeboten hätte. Bei der Inangriffnahme der Arbeit hatte ich die feste Absicht, die ganze Lehre von der Gnade Christi in dieser Schlußabtheilung des dritten Bandes unterzubringen, und ich habe mich auch ernstlich bemüht, die Ausführung darauf einzurichten. Indeß die Art der Behandlung, welche mir im Fortgange als die zweckmäßigste und fruchtbarste erschien, machte mir mit der Zeit eine solche Beschränkung immer schwieriger; und mehrere sachkundige Freunde, welchen ich von den fertigen Partieen Kenntniß gegeben, drängten mich, dieselben fallen zu lassen, weil sonst nur ein Torso zu Stande käme. Immerhin enthält diese Abtheilung den größeren und zugleich den schwierigeren Theil des die Lehre von der Gnade Christi behandelnden Buches. Denn wenn auch nicht alle kritischen

Partieen der Gnadenlehre bereits hier behandelt sind, so sind doch zum größten Theil die Begriffe, Prinzipien und Regeln besprochen, nach welchen die übrig bleibenden schwierigen Fragen zu erledigen sind.

Für den noch ausstehenden Theil liegt das Material so ziemlich vollständig gesammelt, gesichtet und geordnet vor. Darum wird derselbe, wenn Gott mir die Gesundheit so erhält, wie sie gegenwärtig ist, in kürzester Frist erscheinen können. Weil ferner der größte Theil der Lehre von der habituellen Gnade bereits im dritten Buche behandelt ist, dürfte sich der Schluß des sechsten Buches so kurz fassen lassen, daß es noch immer möglich bleibt, mit dem vierten Bande das ganze Werk abzuschließen.

Bei der Lektüre dieser Abtheilung wird man bald die Wahrnehmung machen, daß ich hier mehr als sonst und vielleicht sogar allzu reichlich philologische, besonders etymologische Bemerkungen eingeflochten habe. Die Benutzung der Etymologie für die Erläuterung und Veranschaulichung der Begriffe ist bekanntlich auch den besten Scholastikern, namentlich dem hl. Thomas, geläufig, obgleich sie bei ihrer mangelhaften Sprachkenntniß darin oft weniger glücklich sind. Die eingehendere Berücksichtigung der Philologie an dieser Stelle wurde mir zunächst nahe gelegt durch die Wahrnehmung, daß die Auffassung und Verwendung vieler patristischer Formeln und Texte in der nachtridentinischen Theologie nicht genau den Sinn der hh. Väter wiedergebe und auf einem mangelhaften Verständniß der patristischen Sprache beruhe. Weil mir nun zum Verständniß dieser Sprache die Etymologie und das Studium der Gesetze der Sprachentwicklung vortreffliche Dienste leisteten, kam ich allmählich von selbst zu der Ueberzeugung, daß eine Menge von Schwierigkeiten und Mißverständnissen, welche in den bekannten Controversen auf dem Gebiete der Gnadenlehre hervortreten, durch ein tieferes Verständniß, bezw. eine sachgemäße Modification der theologischen Sprache sich beseitigen oder doch vermindern lasse, und daß die erwähnten Hülfsmittel auch zu einer anschaulicheren, lebendigeren und praktischeren Darstellung der ganzen Gnadenlehre mit Nutzen zu verwerthen seien. In den ersten Bogen, welche schon vor längerer Zeit gedruckt wurden, bin ich freilich in dieser Hinsicht zum Theil etwas zu subjectiv verfahren, ohne die Resultate der neuesten Sprachforschung genügend zu berücksichtigen; einige bedeutendere Fehlgriffe sind im Verzeichniß der Corrigenden notirt. Auch in den späteren Bogen werden manche Ableitungen und Parallelen noch anfechtbar sein; aber für den Zweck der Illustration der Begriffe genügt schon die hypothetische Zulässigkeit.

Köln, 23. Sept. 1887.

Der Verfasser.

Sechstes Buch.

Die Verwirklichung des von Christus verdienten Heiles in den einzelnen Menschen durch die rechtfertigende Gnade Christi.

§ 283. Einleitung und Eintheilung.

An die Lehre von dem objektiven Erlösungswerke schließt sich naturgemäß an die 1
Lehre von der subjektiven Verwirklichung des von Christus erworbenen Heiles in den einzelnen Menschen, welche durch die denselben zugewandte Gnade Christi zu Stande kommt. Da nun das Heil des sündigen Menschen durch dessen Rechtfertigung bedingt und begründet wird und alle übrigen Momente der Heilsverwirklichung als Einleitung oder Vollendung der Rechtfertigung sich betrachten lassen: so läßt sich der Inhalt dieses Buches näher als Lehre von der Rechtfertigung des Sünders durch die Gnade Christi bezeichnen. In der That hat das Tridentinum sess. VI. unter dem Titel: *de justificatione*, wie einst die Väter gegen die Pelagianer unter dem Gesichtspunkte der *„gratia qua justificamur"*, alle die „gratia salvans" betreffenden Fragen behandelt, während manche spätere TT. den unbestimmteren Titel: de gratia Christi *Salvatoris* festgehalten haben.

In einer Hinsicht läge es nahe, zuerst die von Christus eingesetzten objektiven Mittel 2
der Zuwendung seiner Verdienste, d. h. die Sakramente, zu behandeln (wie wir in den „Mysterien" gethan haben und hier ursprünglich vorhatten), resp. die Rechtfertigungslehre in die Sakramentenlehre, namentlich bei der Taufe und Buße, zu verflechten (wie die dem Mag. sent. [l. 4 dist. 3 sqq. u. dist. 15 sqq.] folgenden Scholastiker nach Alex. Hal. [p. 4 q. 8 u. 13 sqq.] gethan). Andererseits setzt jedoch das Verständniß der Sakramente Christi die Lehre von der Gnade Christi und ihren Wirkungen voraus, abgesehen davon, daß letztere auch die vorchristliche und außersakramentliche Gnadenspendung umfaßt. Wie deßhalb das Tridentinum die doctrina de justificatione (sess. VI.) der Lehre von den Sakramenten vorangestellt hat, so wollen auch wir bei dieser Ordnung bleiben.

Während die meisten neueren Handbücher in der Lehre von der Gnade Christi 3
die ganze Lehre von der Gnade Gottes behandeln, resp. erst hier auch die allgemeinen, die Gnade der Engel und der ersten Menschen betreffenden Lehren ex professo entwickeln: können wir hier Manches voraussetzen, was wir, zum Theil dem Beispiel der Sententiarier folgend, im III. Buche über die Gnadenordnung überhaupt entwickelt haben. Aber allerdings müssen auch wir einige an sich allgemeine Wahrheiten, deren Betonung dort von geringerem Interesse war, erst hier eingehender besprechen, z. B. die Nothwendigkeit und Wirksamkeit der aktuellen Gnade neben der habituellen, die Bedingungen und die Tragweite des Verdienstes u. s. w.

4 Eintheilung. Zuerst fassen wir die Heilsgnade Christi in's Auge als das nothwendige und wirksame Prinzip des Heiles in uns, näher als Prinzip der das zukünftige ewige Heil bedingenden oder vermittelnden gegenwärtigen Wirkungen, um hernach sie selbst als Wirkung resp. Bethätigung des göttlichen Heilsrathschlusses zu betrachten.

5 Als Prinzip des Heils kommt die Gnade Christi in einer doppelten Funktion in Betracht, welche einer doppelten Aufgabe entspricht. Eine solche doppelte Funktion kommt schon der übernatürlichen Gnade überhaupt, auch der des Urstandes, zu, inwiefern dieselbe einerseits gratia sanctificans, andererseits gratia gratum faciens ist; bei der Gnade Christi aber ist dieselbe spezifisch charakterisirt durch deren eigenthümliche Aufgabe, das doppelte Unheil der Sünde zu heben, welches einerseits corruptio naturae et liberi arbitrii, andererseits reatus culpae et poenae ist. Die eine Funktion ist eine umgestaltende und dynamisch-genetische, indem sie einen neuen Lebens-Zustand und eine neue Lebens-Thätigkeit erzeugt und so das „Leben" und das „Heil" hervorbringt, inwiefern dasselbe im gegenwärtigen heiligen und gerechten Leben besteht. Die zweite Funktion ist eine dignificative und moralisch-juridische, indem sie eine Würde und Berechtigung zur Erlangung und Gewinnung des zukünftigen ewigen Heiles und Lebens begründet. In der erstern Funktion erscheint die Gnade Christi als Lebensprinzip, in der zweiten als Standesprinzip. Wie nun diese beiden Funktionen der Gnade Christi überhaupt die doppelte Seite ihrer Heilswirksamkeit, nämlich als Erneuerung des sittlichen Lebens und Wiederherstellung der Würdigkeit des ewigen Lebens, darstellen: so stellen sie insbesondere auch die doppelte Wirksamkeit dar, welche sie als Prinzip der *justificatio*, der Rechtfertigung hat. Die Rechtfertigung involvirt nämlich in ihrem Vollbegriffe als Herstellung des rechten Verhältnisses des Menschen zu Gott einerseits die Erzeugung des gerechten Lebens als Zustand und Thätigkeit in den Seelenvermögen des Sünders, oder des rechten d. h. dem Willen Gottes gleichförmigen Verhaltens des Menschen gegen Gott, also die Fertigmachung zur Uebung des gerechten Lebens oder zum rechten Handeln und Wandeln durch Recht- oder Geradmachung des verkehrten Willens (justitia = *rectitudo voluntatis*, also = *habitus* inhaerens justitiae; justificatio = renovatio s. reformatio rectificans voluntatem). Andererseits involvirt sie die Uebertragung der Person des Sünders aus dem Stande der Sünde als einem Stande der Schuld und Strafe in den Stand der Gottwohlgefälligkeit und in die damit gegebenen Rechte, mithin in seine rechte Stellung bei und vor Gott und in die der formalen Gerechtigkeit entsprechende Heilswürdigkeit und Heilsberechtigung (justitia = status justitiae s. gratiae, justificatio = translatio *personae* in *statum* gratiae)[1].

[1] Dieselbe Doppelbedeutung, welche in der gratia justificans sich findet, kann man auch, und sogar mit noch schärferem Gegensatze, in die gratia gratum faciens legen, inwiefern diese einerseits und zunächst bewirkt, daß Gott uns gefällt (ut Deus placeat nobis per caritatem), und andererseits eben hierdurch bewirkt, daß wir Gott gefallen (ut placeamus Deo). Nicht minder liegt auch diese Doppelbedeutung im Namen der gratia sanctificans, inwiefern das heilige Leben im Gegensatze zum sündigen Leben ein von

Bekanntlich haben die Reformatoren die Gnade Christi ausschließlich in 6
der letztern Funktion als Rechtfertigungsgnade bezeichnet und behauptet, während sie die erstere bloß Heiligung und Erneuerung, nicht auch Gerechtmachung nannten. Damit aber zerrissen sie vollständig die innere organische Verbindung, welche zwischen den beiden Funktionen der Gnade Christi besteht, indem sie den Stand der Gerechtigkeit nicht mehr auf eine formale Gerechtigkeit gründen konnten, die dem Sünder inhärent und eigen wäre, und an deren Stelle die dem Sünder bloß äußerlich zugerechnete Gerechtigkeit Christi setzten. Ihnen gegenüber hatte dann das Tridentinum an erster Stelle die organische Verbindung der beiden Momente der Rechtfertigung geltend zu machen und hat demgemäß in seiner Darstellung der Rechtfertigungslehre beide nicht getrennt, sondern in steter Wechselbeziehung behandelt. Für eine allseitige Darstellung der Heils- und Rechtfertigungslehre, welche auch noch manchem andern dogmatischen Interesse Rechnung zu tragen hat, erscheint es jedoch angemessen (wie mehr oder weniger die meisten späteren Theologen gethan und im Grunde schon die Summa des hl. Thomas vorbildet), die betreffenden beiden Funktionen der Gnade Christi jede für sich und die eine nach der andern zu behandeln, so daß die Lehre von der Erneuerung des Lebens durch die Gnade Christi den Unterbau bildet für die Lehre von der Bewirkung der Heilswürdigkeit, welche nicht bloß unmittelbar durch die Gnade gegeben, sondern auch auf Grund der Gnade durch die Akte des neuen Lebens erworben wird. Auf diese Weise kann jedes der beiden Momente in sich selbst vollständiger und harmonischer durchgeführt werden, während der innere Zusammenhang beider nicht nur nicht zerrissen, sondern sogar vollkommener hervorgehoben wird.

Außer in ihrem Verhältnisse zu ihren Wirkungen muß aber die Gnade 7
Christi auch betrachtet werden im Verhältniß zu ihrem Prinzip, dem Gnadenwillen Christi und Gottes, und wie dort als gratia sanctificans und gratificans, so hier als freies unverdientes Geschenk Gottes, gratia *gratis data*, und zwar näher als gratia gratis data *indignis* in's Auge gefaßt werden. Dabei handelt es sich sowohl um die Gesetze ihrer Austheilung in der Zeit, worin auch die eigene Thätigkeit des Menschen concurrirt, wie um die Form der in der Austheilung zu Tage tretenden Rathschlüsse Gottes in der Ewigkeit.

Nach diesen Gesichtspunkten theilen wir die ganze Lehre von der Heilsgnade Christi 8
in drei Hauptstücke. Erstes Hauptstück: Die Heilsgnade Christi als das nothwendige und wirksame Prinzip der Rechtfertigung im Sinne der Erneuerung und Vollendung des religiös-sittlichen, heiligen und gerechten Lebens, wobei diese Gnade im Unterschiede von der Urgnade nicht bloß als erzeugende und fördernde, sondern gegenüber der corruptio naturae spezifisch als heilende und befestigende Gnade sich darstellt. (Dieses Hauptstück entspricht den qq. 109—112 in 1. 2. der Summa, den Traktaten de gratia et libero arbitrio resp. de justitia actuali bei Bellarmin und Stapleton, sowie in der Hauptsache den Traktaten de gratia actuali oder de auxiliis gratiae bei den spät-scholastischen TT. [nur daß wir zugleich die habituelle Gnade in ihrer Eigenschaft als Lebensprinzip formell mit hineinziehen]; sowie den „loci“

---

dem Lichte und Dufte des heiligen Geistes durchdrungenes Leben ist, dessen Glanz und Wohlgeruch das Herz Gottes erfreut und die Person, welche Trägerin des heiligen Lebens ist, gleichsam umhüllt und verklärt und so auch sie selbst zum Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens macht.

de vocatione et conversione, de sanctificatione et nova obedientia bei den protestantischen TT.) — Zweites Hauptstück: Die Heilsgnade Christi als nothwendiges und wirksames Prinzip der Rechtfertigung im Sinne der Erneuerung und Vollendung der Heilswürdigkeit oder der Gottwohlgefälligkeit der Person und der darin enthaltenen Berechtigungen, wobei diese Gnade, im Unterschiede von der Urgnade, gegenüber dem reatus peccati spezifisch als reconciliatorische und expiatorische, d. h. aussöhnende und sühnende Gnade sich darstellt. An dieser Stelle kommt aber naturgemäß auch die conciliatorische und expiatorische Bedeutung in Betracht, welche der von der Gnade Christi hervorgerufenen und getragenen und dadurch Gott wohlgefällig gemachten eigenen Lebensthätigkeit des Menschen in der Gewinnung, Erneuerung und Vollendung der Gottwohlgefälligkeit und Heilswürdigkeit der Person zukommt, und mithin die ganze genetische Entwicklung der Heilswirkung im Menschen: ordo et oeconomia justificationis et salutis in homine. (Dieses Hauptstück entspricht den qq. 113—114 der Summa, den Traktaten „de justificatione, de gratia habituali, ejusque praeparatione et effectibus", resp. „de fide et operibus", bei den protest. Theologen den „loci" de statu et ordine salutis.) — Drittes Hauptstück: Die freie und weise Austheilung der Gnade Christi von Seiten Gottes, d. h. die Gesetze dieser Austheilung und die darauf bezüglichen ewigen Rathschlüsse Gottes, welche besonders in der Gestalt der ewigen Auserlesung und Vorherbestimmung auftreten: ordo et oeconomia gratiae in providentia divina. (Diese Lehre wird von den älteren TT. im Anschluß an den Mag. sent. l. 1 dist. 35 u. Thom. I. p. q. 23 meist in der Gotteslehre bei der voluntas und providentia Dei, dort u. d. T. de voluntate salutis, hier u. d. T. de praedestinatione, in späterer Zeit oft auch in der Lehre de gratia actuali u. d. T. de gratia sufficiente et efficaci und de gratuitate gratiae behandelt.) — Ohne anderen Eintheilungen präjudiziren zu wollen, ziehen wir die obige, welche übrigens materiell mit den in neuerer Zeit öfter angewandten sich nahe berührt, vor, sowohl wegen ihrer inneren logischen Consequenz, als auch, weil naturgemäß in dieser Formulirung und Verbindung alle einzelnen Lehrpunkte sich leichter und anschaulicher entwickeln lassen.

9 Unter allen vier hier angegebenen Gesichtspunkten unterscheidet sich, wie schon angedeutet, die Gnade und Gnadenordnung Christi wegen der ihr eigenthümlichen Voraussetzungen und Ziele in wichtigen Punkten von der ursprünglichen Gnade und Gnadenordnung in der Engel- und Menschenwelt. Wie gerade eine falsche, bald durch Ueberspannung, bald durch Abschwächung fehlende Darstellung dieses Unterschiedes zu manchen Häresien Anlaß gegeben hat: so wird umgekehrt eine genaue Fixirung und sorgfältige Berücksichtigung desselben manche Schwierigkeiten ebnen, abgesehen davon, daß dieselbe aus wissenschaftlichem Gesichtspunkte geboten ist. Darum werden wir überall den spezifischen Charakter der Gnade und Gnadenordnung Christi nicht nur thatsächlich, sondern auch formell hervorzuheben und darzustellen suchen.

10 Literatur. Bei den TT. des M.-A. wird, wie schon angedeutet, der Inhalt dieses Buches getheilt an verschiedenen Orten behandelt. Das Meiste findet sich bei den Comm. in sent., bes. *Bonav.*, zu l. 2 dist. 26—29 u. l. 4 dist. 1—4 u. 14; bei den Comm. in Summ. 1. 2. q. 109—114. Eine eingehendere Behandlung sämmtlicher Fragen datirt von dem Tridentinum und den Kämpfen mit den Reformatoren, Bajanisten und Jansenisten. Aus dieser Zeit ist von den Comm. in sent. am bedeutendsten *Estius;* von den Comm. zur Summa erwähnen wir nur *Barth. Medina*, *Sylvius*, *Joh. a S. Thoma*, *Salmanticenses*, *Gonet*, *Gotti*, *Billuart* (Thomisten), *Greg. de Valentia*, *Molina* (in 1 p.), *Vasquez*, *Tanner*, *Granados*, *Meratius*, dazu von Traktatentheologen *Antoine* u. *Kilber* in der theol. Wirceb., *Hurter* (alle Molinisten). Bedeutende, die ganze oder den größten Theil der Materie umfassende Monographien sind die Arbeiten zur sess. VI. Conc. Trid. von *Dom. Soto* (de natura et gratia ll. 3), *Andreas Vega* (de justif. ll. 15) und später *Reding* (in der defensio Conc. Trid.); sodann die großen Controversen von *Bellarmin* (Controv. de reparatione gratiae per Jesum Chr. D. N.) und *Stapleton* (de univ. justificationis doctrina ll. 12); weiterhin *Didacus Alvarez* (de auxiliis div. gratiae), *Thomas Lemos* (Panoplia div. gratiae, das großartigste Werk der Thomistenschule über die auxilia gratiae) und *Goudin* (Tract. theologici de scientia et vol. Dei, de gratia etc., neue Aufl. Löwen 1874: diese drei werden als klassische

Repräsentanten der späteren Thomistenschule angesehen); *Suarez*, de gratia ll. 12 (das vollständigste Werk über die ganze Gnadenlehre); *Ripalda*, de ente supernaturali ll. 12; aus neuerer Zeit *Cercià*, *Mazzella*, *Palmieri*, *Murray*, de gratia Christi; Oswald, Lehre von der Heiligung. Sehr Vieles auch in den Monographien von v. Schäzler, „Das opus operatum“, „Natur und Gnade“, „Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade“, bei Kleutgen im II. Bd. der Theol. der Vorzeit. Verschiedene ältere Monographien finden sich gesammelt im Thesaurus von *Zaccaria* tom. V.

Erstes Hauptstück.

Die Heilsgnade Christi als Prinzip der Neubegründung und Vollendung des heiligen und gerechten Lebens, oder als Leben erzeugende und fördernde resp. als heilende und befestigende Gnade.

§ 284. Bestimmung des Gegenstandes im Allgemeinen.

I. Die erste Aufgabe der Heilsgnade Christi besteht in der Neubegrün- 11
dung des durch die Erbsünde unmöglich gemachten heiligen und gerechten Lebens und in der Förderung und Unterhaltung desselben, um dadurch die definitive Erreichung des vom ersten Menschen verfehlten Endzieles sicher zu stellen.

II. Wie die Erbsünde dieses Leben insofern unmöglich macht, als sie 12
eine „corruptio naturae et liberi arbitrii“ ist: so muß die Neubegründung desselben durch die Gnade Christi nach dem Ausdruck der Väter geschehen in Gestalt der salvatio et liberatio a corruptione peccati und der reparatio s. restitutio boni naturae, mithin durch eine reformatio s. renovatio naturae et libertatis. Als salvatio et liberatio a *corruptione* ist die betr. Wirkung der Gnade Christi oder die Herstellung der salus = des Heils, soweit dieselbe den normalen Lebenszustand betrifft, eine sanatio = Heilung (im Sinne von heil d. h. ganz machen), genauer Gesundung oder Genesung der Natur und des freien Willens, d. h. Wiederherstellung der verlorenen Gesundheit, und davon hat die Gnade Christi selbst ihren spezifischen Namen *gratia sanans*. Als Subjekt der sanatio wird gewöhnlich das Herz bezeichnet, theils, um sie als sanatio hominis interioris, d. h. sanatio mentis im Gegensatze zur sanatio corporis, zu charakterisiren, theils aber auch, um spezifisch die Gesundung der affektiven Seite der Seele hervorzuheben. Spezifisch auf das *liberum arbitrium* als ihr Substrat bezogen, erscheint die Aufhebung der corruptio näher als Aufhebung der *servitus* et *captivitas* liberi arbitrii; und so gewinnt auch die salvatio und liberatio liberi arbitrii hier die spezifische Bedeutung einer *reparatio libertatis* arbitrii, d. h. der Wiederherstellung der normalen sittlichen Freiheit oder der Befähigung zum sittlichen Handeln in seiner normalen Vollkommenheit. Inwiefern sodann die corruptio *peccati* spezifisch *vitium* und *pravitas* = Verkehrtheit des Willens ist: liegt die Aufgabe der Gnade Christi in der reparatio rectitudinis et justitiae voluntatis durch correctio s. erectio et justificatio voluntatis, d. h. in der Gerade- oder Rechtmachung resp. Aufrichtung des verkehrten resp. niedergebeugten Willens.

13 Weil die Ausdrücke sanatio, liberatio und correctio formell nur die Beseitigung einer Lebensstörung, nicht die Mittheilung eines höhern Lebens ausdrücken: so könnte es scheinen, die durch dieselben der Gnade Christi zugewiesene spezifische Funktion enthalte bloß eine Heilung der kranken und verwundeten Natur und nicht zugleich eine Heiligung oder Vergöttlichung, d. h. neubelebende und verklärende Umwandlung der entheiligten und mithin geistlich todten und verfinsterten Natur — resp. bloß eine Befreiung des gefesselten und gehemmten Willensvermögens, nicht auch die Neubegründung der verlorenen übernatürlichen heiligen Freiheit — sowie bloß eine Wiederherstellung der naturgemäßen Geradheit des Willens, nicht auch die übernatürliche Rechtheit und Gerechtigkeit desselben.

14 Dem gegenüber ist zu bemerken, daß die Gnade Christi, indem sie alles Wesentliche zurückgeben muß, was wir in Adam verloren haben — also auch die *sanctitas* et justitia animae —, ihre reformirende und renovirende Funktion wenigstens nicht ganz ausüben kann, wenn sie nicht, und zwar an erster Stelle, auch heiligend, neubelebend und verklärend wirkt, d. h. zu einem neuen, höhern und gottförmigen Leben erhebt, mithin als gratia *sanctificans* und *elevans* auftritt und so die übernatürliche heilige Freiheit und Rechtheit des Willens wiederherstellt. Und dieses Moment wird dann auch von den Vätern förmlich hervorgehoben, wenn sie im Anschluß an die Redeweise und die symbolischen Wunder der heiligen Schrift die Aufgabe der Gnade Christi setzen in die vivificatio mortui, die illuminatio caeci und die vocatio in libertatem Spiritus et filiorum Dei oder kurz in die regeneratio in filios lucis. Indeß ist eben diese Funktion auch in den Ausdrücken Heilung, Befreiung und Rechtmachung, wenn dieselben nach ihrem vollen Sinne verstanden werden, den sie hier haben können und sollen, nicht aus- sondern eingeschlossen. Wie nämlich die Gesundheit, Freiheit und Rechtheit des Urstandes in ihrem vollen Sinne, als die der Idee Gottes entsprechende und folglich nothwendige Vollkommenheit des Menschen, die Heiligkeit mit einschloß; wie darum auch die in der Erbsünde enthaltene Corruption, Unfreiheit und Verkehrtheit an erster Stelle die Privation der Heiligkeit in sich begriff: so muß naturgemäß nicht minder die durch die Gnade Christi zu bewirkende Heilung, Befreiung und Rechtmachung, wenn damit das ganze wahre Heil des Heilandes bezeichnet werden soll, die Eingießung der Heiligkeit mit einschließen. Dabei bleibt jedoch bestehen, daß erstere Ausdrücke auch neben der Heiligung eine besondere Wirkung ausdrücken können, indem sie spezifisch auf dasjenige Moment der Umgestaltung des gefallenen Menschen bezogen werden, welches formell als Gegensatz zur corruptio peccati, sowie als negative und positive Disposition für die Aufnahme und Entfaltung der Kraft des heiligen Lebens, m. E. W. als Reinigung der Seele sich darstellt[1].

[1] Die Ausdrücke heil = ganz (ὅλος, οὖλος, οὔλω = valeo, solus, solidus, solari, solatium, engl. whole, wohl), Heil, heilen, heilig (urspr. = heil oder heilend) hängen etymol. ebenso zusammen, wie salvus, goth. sêls, selig, salus, servare, ἐρύω (W. sal-v = sar-v) und sanus, gesund (sühnen, versöhnen), σάττω, σώζω, σωτήρ resp. ἰάομαι, ἰαίνω (W. sa), während sacer und sanctus wie ἅγιος u. ἁγνός wahrsch. von W. sac, sequi, ἕπομαι resp. ἅζω, ἄγαμαι, suchen, achten, herkommen. Diese Formgeschlechter haben im Hebräischen ihr Analogon in אֵיל, עַיִל, חִיל (wallen, valere, s. Gesenius h. v.), חַיִל (robur, virtus), כּוּל halten, in sich halten, erhalten, כֹּל ganz, all, כָּלָה perfectus fuit,

Demgemäß fand man von jeher den hervorstechenden Vorzug Christi als 15
des göttlichen Arztes vor dem menschlichen eben darin, daß der göttliche Arzt nicht nur dem in der Natur vorhandenen Lebensprinzip zur Ueberwindung der Lebensstörungen nachhelfe, sondern durch seine Schöpfermacht der erstorbenen Natur ein neues Prinzip des Lebens und der Gesundheit einflöße. Und hinwiederum weist der Charakter der heilenden Gnade auf die besondere stärkere Energie und Wirksamkeit hin, welche eben die heiligende Gnade Christi, im Gegensatze zu der heiligenden Gnade des Schöpfers in den Engeln und in urständlichen Menschen, die keine Corruption in ihrem Subjekte zu überwinden hatte, entfalten kann und soll, indem sie trotz der vorgefundenen und theilweise fortbestehenden Corruption ein wahrhaft gerechtes Leben möglich und ihr Subjekt für die wirksame Entfaltung eines wahrhaft heiligen Lebens tüchtig macht. Gerade so stellt denn auch die letzte Prophetie des alten Bundes (Mal. 4, 2), an welche die erste Prophetie des neuen Bundes (Luk. 1, 79) anknüpft, die Wirksamkeit der Gnade Christi dar, indem sie Christus als die „Sonne der Gerechtigkeit" bezeichnet, welche in ihren Schwingen (Strahlen) den in der Finsterniß und dem Schatten des Todes Sitzenden Heilung bringe.

Wenn im Vorstehenden das Moment der correctio resp. erectio und 16
justificatio oder der reparatio rectitudinis et justitiae nach der reparatio sanitatis et libertatis erwähnt wurde: so geschah das nur in dem Sinne, daß es als ein speziellerer Begriff zur Spezifikation der beiden anderen dienen sollte. Die Spezifikation ist aber hier derart, daß die reparatio rectitudinis zugleich auch den Kern und die Grundlage der reparatio sanitatis et libertatis enthält. Insbesondere ist die reparatio rectitudinis formell identisch mit der sanatio, soweit diese eine correctio oder salvatio a *vitiis* ist, während die sanatio a *languore* et *infirmitate* zugleich die ausreichende Stärke und Energie der rectitudo voluntatis enthält. Darum wird bei den Vätern die sanatio bald an Stelle der reparatio rectitudinis, bald als Complement derselben an die sanctificatio resp. illuminatio et vivificatio angeschlossen, während sie stets der liberatio vorausgestellt wird.

Wie die Wiedergeburt zum neuen heiligen Leben ordentlicher Weise durch 17
die Taufe zu Stande kommt, welche deßhalb Bad der Wiedergeburt und in der alten Kirchensprache schlechthin „Erleuchtung" heißt[1]: so ist auch in den Ausdrücken, Bildern und Typen, womit die Wirkungen der Taufe in der Sprache der hl. Schrift und der Kirche dargestellt werden, zugleich die doppelte Seite in der Wirksamkeit der Gnade Christi hervorgehoben, nämlich einerseits die negative resp. dispositive, andererseits die positive resp. vollendende Wirk-

sowie in שָׁלָה, שָׁלַם perfectus, integer, salvus fuit (Wurzelb. claudere, κλείω, schließen) davon שָׁלוֹם salus, אָזַר, עָזַר servavit, אָשַׁר, יָשַׁר, כָּשַׁר rectus fuit, שָׂרָה seruit (reihen) ordinavit (Wurzelb. fügen) resp. in יָשַׁע, שָׁוַע liberavit, salvavit, ditavit, wovon der Name Jesus, σωτήρ.

[1] Das in dem Namen der Taufe liegende Bild der Gnade des hl. Geistes erhellt noch mehr durch die etymologischen und synonymen Parallelen. Taufen = tauchen, eintauchen, δύπτω (zu δύω = -duo, z. B. in induo), טָבַע, צָבַע; thauen, bethauen, tunken, tünchen, d. h. durch Eintauchen benetzen, tränken = tinguo, τέγγω, δεύω, טָבַל. Das griechische βαπτίζω von βάπτω (baden, waschen) reflektirt die Wurzel בע = bullire, quellen resp. pâ, tränken (in poto und pasco), sowie βύω, buo, imbuo, resp. ὕω feuchten, wovon auch ὕδωρ, Wasser, ὑετός, Regen, ungo.

samkeit. Nach dem Apostel (Tit. 3, 5) hebt das Concil von Trient Sess. VI. cap. 4 in der Wirksamkeit der Taufe neben der regeneratio und cap. 7 neben der sanctificatio noch ausdrücklich die *renovatio* interioris hominis hervor, wodurch die Ummandlung des alten Menschen in einen neuen Menschen — resp. „in den neuen Menschen, wie er von Gott geschaffen war" — und mithin spezifisch die Heilung bezeichnet wird. Symbolisch wird diese doppelte Wirkung dargestellt durch die Taufe im Wasser, mit welcher bei der urtypischen Taufe Christi die Taufe in der auf ihn herabsteigenden himmlischen Lichtwolke, resp. die Ueberschattung mit dem hl. Geiste in Gestalt einer Taube, sich verband, um die von Christus eingesetzte Taufe als eine Taufe „im hl. Geiste und im Feuer" zu charakterisiren, wie nach I. Cor. 10, 2 das alte Volk Gottes beim Auszuge aus Aegypten im Meere und in der Wolke (nämlich der Lichtwolke) getauft worden war. Und zwar liegt diese Symbolik theils schon in der Concurrenz der beiden sinnlichen Formen miteinander, inwiefern die Abwaschung das negative, die Ueberschattung mit der Lichtwolke das positive Moment andeutet; theils aber auch in jeder einzelnen der beiden Formen, inwiefern im Wasser einerseits die Heilung als Reinigung durch Abwaschen, andererseits die Heiligung als Erzeugung neuen höheren Lebens, und analog im Feuer die Heilung als Reinigung durch Läuterung des Herzens, die Heiligung als Erfüllung mit himmlischem Lichte erscheint. Das rituelle Vorbild der Taufe im A. B., die Beschneidung, welche Gott schon damals auch als Symbol der von ihm selbst ausgehenden „Beschneidung des Herzens", als der Zubereitung seines Volkes zur Erfüllung des Gesetzes, bezeichnete (Deut. 30, 6), stellt dagegen die Wiedergeburt nur in der Form der Heilung dar, oder als die Erneuerung des Herzens, welche bei den Propheten (z. B. Jerem. 24, 7; 31, 33 ff.; 32, 37 ff. Ps. 50, 12 ff. Ezech. 36, 25 ff.) öfter vorausgesagt und sinnig von der Erneuerung des Geistes, resp. von der Wirksamkeit des in dem erneuerten Herzen wohnenden Geistes Gottes, unterschieden wird. Uebrigens wird auch schon im A. B. bei den Propheten, um die zukünftige vollkommene Heiligung zu veranschaulichen, mit Vorliebe das Bild des reinigenden, befruchtenden und belebenden Quellwassers gebraucht, im Anschluß an die Realtypen der von Moses aus dem Felsen geschlagenen Quelle (I. Cor. 10, 4), der Quelle Siloah (Joh. 9, 7), der Ströme des Paradieses (Sir. 24) und der vom Libanon strömenden Quelle (Hohel. 4, 15). Auf diese Weissagungen nimmt der Heiland selbst Bezug (Joh. 7, 38; vgl. 4, 13 ff. S. Reischl zu d. St.).

18 Einige der wichtigsten Schriftstellen, welche der obigen Darstellung zu Grunde liegen, sind folgende. Eph. 2, 5: Cum essemus mortui peccatis, *convivificavit* nos in Christo, cujus gratia salvati estis, et conresuscitavit. Wie hier beim Tode durch die Sünde zwar der Tod des Leibes nicht ausgeschlossen, aber doch nicht ausschließlich intendirt ist, so ist noch mehr in der Wiederbelebung durch Christus, als deren Typus dessen leibliche Auferweckung und Auferstehung dargestellt wird, die geistige Auferweckung eingeschlossen; denn die Worte cujus gratia estis salvati werden sofort V. 8—10 dahin erklärt: Ipsius enim sumus *factura*, *creati* in Christo Jesu in operibus bonis. — Eph. 5, 8: Eratis aliquando tenebrae, nunc autem *lux* in *Domino*, ut *filii lucis* ambulate. V. 14: Propter quod dicit: Surge, qui dormis, et *exurge a mortuis*, et *illuminabit te Christus* (nach Js. 60, 1). — I Petr. 2, 24: Cujus livore *sanati* estis (nach Js. 53, 5). — Joh. 8, 36: Si vos Filius liberaverit, *vere liberi eritis*. — II. Cor. 3, 17: Ubi Spiritus Domini, *ibi libertas*. Die Texte der betr. altkirchlichen Formeln s. unten

§ 289 f. Hier nur noch einige Bemerkungen über Bedeutung, Tragweite und Wechselbeziehung der hier in Betracht kommenden Ausdrücke, welche der späteren Theologie zum Theil nicht mehr ganz im Sinne der Väter geläufig sind.

Die Ausdrücke Erleuchtung und Belebung werden allerdings oft so gebraucht, 19 daß erstere spezifisch die Vervollkommnung der Erkenntnißkraft, letztere die des Willens bezeichnet. Aber ebenso oft oder noch öfter bezeichnet die Erleuchtung überhaupt die Verklärung der Seele in das Bild des göttlichen Lebens, d. h. seiner Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit im Gegensatz zur Finsterniß der Sünde, indem das göttliche Leben in jenen Eigenschaften spezifisch als lichtes Leben oder Licht schlechthin aufgefaßt wird[1]. Diese Verklärung aber wird zugleich gedacht als eine Umwandlung der Seele in Licht (ut sit lux vel lumen), wie bei der glühenden Kohle oder der brennenden Kerze, und als „licht werden" (lucidum fieri), wie das blinde Auge durch Wiederherstellung desselben licht wird. So enthält das illuminare in sich selbst den ganzen Inhalt der Wiedergeburt und bestimmt seinerseits das vivificare in der Richtung, daß damit eine Belebung angezeigt wird, welche spezifisch das höhere geistliche Leben der Seele begründet und zwar durch Erhebung und Verklärung des noch vorhandenen natürlichen geistigen Lebensprinzips, analog wie in der Heilung eines Blinden das Augenlicht als ein höherer Sinn in einem noch lebendigen Leibe hergestellt wird. Andererseits ist der Ausdruck vivificatio insofern energischer und eine wesentliche Ergänzung der illuminatio, als er direkt hervorhebt, daß die Lebenserneuerung durch die Wiedergeburt der Auferweckung eines Todten äquivalent sei, und die gegenwärtige geistige Lebenserneuerung der Menschen ein Abbild der leiblichen Auferstehung Christi und ein Vorbild der zukünftigen leiblichen Auferstehung der Christen sei. Demgemäß hat man mit Recht besonders die beiden letzten bei Johannes erzählten Wunder, die Heilung des Blindgeborenen und die Auferweckung des Lazarus, in Verbindung mit einander als Typen der Gnade Christi betrachtet, während beim Apostel die Auferstehung Christi zum verklärten leiblichen Leben als ein per modum unius die beiderseitigen Momente in sich verschmelzendes Vorbild der geistigen Auferstehung der Christen dargestellt wird. — Wie aber Leben ein allgemeinerer Begriff ist, als der des lichten Lebens, und das lichte Leben als das höhere Leben resp. als die Vollendung des Lebens sich darstellt: so wird auch bei der Wirksamkeit der Gnade Christi oft die vivificatio als Einleitung oder Vorbereitung der illuminatio gefaßt, indem unter ersterer die Gnade der „conversio ad Deum", d. h. des Glaubens und der Bekehrung, unter letzterer die in der Taufe verliehene Gnade der „reformatio secundum Deum" oder der Befreiung von der Finsterniß der Sünde verstanden wird. In dieser Stellung und Bedeutung erscheint die vivificatio anschaulich in den Wundern der Heilung der Taubstummen, welche ebenfalls typisch sind, inwiefern bei dem des Gnadenlebens gänzlich beraubten Menschen die Aufschließung des Ohres als des niederen Sinnes naturgemäß der Aufschließung und Erleuchtung des Auges vorausgeht, und jene zugleich dazu dient, das gläubige Verlangen nach der Aufschließung des Auges zu erzeugen und so auch dieselbe vorzubereiten. Freilich kann auch die illuminatio, in einem weniger vollen Sinne genommen, auf die erste Erzeugung des Glaubens, und umgekehrt die vivificatio schlechthin auf die volle Wiedergeburt bezogen werden. Indeß kann ersteres nur geschehen, wenn man illuminare = facere lucidum, nicht = facere lumen oder transferre in lucem nimmt.

An der Analogie der Belebung eines todten Leibes und der Erleuchtung eines blin- 20 den Auges begreift man auch leicht, wie enge bei der Gnade Christi die heilende und die heiligende Funktion zusammenhängen. Einerseits erscheint die Heilung durch die Heiligung in ähnlicher Weise bedingt, wie bei einem Auge, das nicht nur durch Krankheit geschwächt, sondern durch Desorganisation der Sehkraft gänzlich beraubt ist, die Heilung als Wiederherstellung der Sehkraft nicht ohne übernatürliche Neubelebung

[1] Diese Auffassung liegt wohl auch dem hebräischen Namen des Heiligseins קֹדֶשׁ oder קָדַשׁ = קד־שׁ zu Grunde. Denn wie Sinn und Gebrauch der parallelen Stämme קָדַח und כָּדַד zeigt, hat die Wurzel cat, wie die indogerm. W. skud, skit, skind, die Bedeutung von schießen, insbesondere von Strahlen schießen (daher candere, scintilla u. s. w.). In dieser Fassung charakterisirt das Wort auch anschaulich die majestas tremenda oder die Unnahbarkeit und Unverletzlichkeit, welche im A. T. mit der Heiligkeit sowohl Gottes selbst, wie der ihm geweihten Dinge verbunden wird. Andere freilich anders.

stattfinden kann. Andererseits ist aber die Heilung des Auges als des Sehorgans durch Wiederherstellung seines Organismus resp. die Oeffnung des geschlossenen Auges eine Disposition für die Aufnahme und Thätigkeit der wiederhergestellten Sehkraft und des zum aktuellen Sehen erforderlichen äußeren Lichtes. In letzterer Hinsicht macht die Analogie der Heilung des blinden Auges besonders das anschaulich, was die hl. Schrift Beschneidung des Herzens nennt. Diese ist nämlich zu denken nach Art der Wegnahme einer dichten und harten Hülle, welche das Auge für die Aufnahme und Wirksamkeit des Lichtes unempfänglich macht.

21 In dieser innigen Wechselbeziehung mit der Belebung und Erleuchtung erscheint die sanatio cordis vel liberi arbitrii besonders beim hl. Augustinus und den VV. seiner Zeit. Insbesondere findet sich hier die sanatio cordis dargestellt als bedingt und vermittelt durch die vivificatio und illuminatio, im Hinblick auf die vita et lux illuminans Joh. 1, 3 f. Ganz constant geschieht das betreffs der vivificatio, welche von Augustinus bei der Aufzählung der reformirenden Wirksamkeit der Gnade durchweg an erster Stelle vor der sanatio und liberatio aufgeführt wird. Wenn er de nat. et gr. cap. 23 n. 25 mit den Worten: Ut homo redeat ad justitiam, opus habet *medico,* quia sanus non est; opus habet *vivificatore*, quia mortuus est, äußerlich die umgekehrte Reihenfolge beobachtet: so geschieht dieß nur in dem Sinne, daß er den vollen Inhalt und den eigenthümlichen Charakter der durch Christus zu bewirkenden Heilung im Gegensatze zur natürlichen Heilung hervorheben will. In der That läßt er in demselben Buche cap. 67 n. 79 die sanatio sich an die illuminatio anschließen: gratiam Dei, . . . sine qua natura humana jam contenebrata et vitiata *illuminari* non potest *et sanari.* Aehnlich ist diese Reihenfolge fixirt in dem Schlusse des sogen. Indiculus Coelest. Papae, wo der Reihe nach folgende Wirkungen der Gnade Christi aufgezählt werden: sie mache das lib. arbitrium *ex tenebroso lucidum,* ex pravo rectum, *ex languido sanum,* ex imprudente providum. (S. Näheres über diesen Text unten § 290.) Wie in diesem Texte nach dem Zusammenhange die illuminatio als Prinzip aller und jeder Rechtheit und Gesundheit des Willens, auch derjenigen, die zu den ersten Anfängen des übernatürlichen Lebens nothwendig ist, dargestellt wird: so könnte an sich (im Sinne der obigen Stellen aus Ps. 50 und Ezech. 36) auch umgekehrt die sanatio cordis et liberi arbitrii als Disposition der vollkommenen vivificatio per *spiritum* novum ebenso vorausgestellt werden, wie der vollkommenen illuminatio. Indeß ist die Regel die, daß die sanatio als Disposition zur illuminatio und in diesem Falle als Folge der vivificatio dargestellt wird. Der Grund liegt nahe. Der Begriff der Heilung setzt naturgemäß immer das Belebtsein des zu heilenden in irgend welcher Form voraus, nicht aber auch formell das Erleuchtetsein. Im Gegentheil, wie gegenüber dem einfachen Lebendigsein die Erleuchtung = Heiligung naturgemäß eine höhere Vollendung und Ausgestaltung des Lebens bedeutet: so erscheint auch die Gesundheit formell als eine gute Disposition des lebendigen Vermögens, wodurch dasselbe für die vollendende Energie der Erleuchtung in ähnlicher Weise zubereitet wird, wie das lebendige, gesunde und geöffnete Auge für die Aufnahme des Sonnenlichtes. Demgemäß findet sich bei Augustinus das sanari im Anschluß an das vivificari bald im Sinne der auf die Rechtfertigung vorbereitenden conversio ad Deum gegenüber dem illuminari als dem Gerechtwerden, inwiefern dieses durch das Licht der heiligmachenden Gnade geschieht — bald als die Rechtfertigung selbst, worin die Seele „plenam vitam et justitiam" erlangt und habituell ad Deum conversa ist, gegenüber der illuminatio durch die aktuelle Gnade, welche die Entfaltung der Lebensthätigkeit der Gerechten, insbesondere die der caritas begründet — bald als die nach dem Tode in der endlichen Vollendung stattfindende vollkommene Befreiung von der Corruption, gegenüber dem illuminari als der positiven Wirkung des Lichtes der Glorie. Vgl. hierzu u. A. de pecc. mer. et rem. l. 1 c. 27 n. 39: Christus venit ut dispensatione gratiae suae omnes vivificaret, salvaret [a vitiis et languoribus = sanaret], liberaret [a servitute], redimeret [a reatu], illuminaret. — De Sp. et lit. c. 33 n. 58: Quisquis crediderit eique (Deo) se a peccatis omnibus absolvendum et a vitiis omnibus *sanandum* et calore ac lumine ejus accendendum *illuminandumque* commiserit, habebit ex ejus gratia bona opera. Ferner aus dem Buche de natura et gratia, welches überhaupt für den Begriff der gratia sanans von besonderer Bedeutung ist: cap. 26 n. 29: Medicus homo quum sanaverit hominem, jam sustentandum de caetero elementis et alimentis

corporalibus, ut eadem sanitas apto subsidio convalescat atque persistat, Deo dimittit, qui praebet ista in carne viventibus, cujus erant etiam illa, quae, dum curaret, adhibebat; non enim quemquam medicus ex his rebus, quas ipse creaverit, sanat, sed ex illius opibus, qui creat omnia necessaria sanis atque vitiosis. Ipse autem Deus, quum per mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum spiritaliter sanat aegrum et vivificat mortuum, id est justificat impium, et cum ad perfectam sanitatem, hoc est ad perfectam vitam justitiamque perduxerit, non deserit nisi deseratur, ut pie semper justeque vivatur. Sicut enim oculus corporis etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus non potest cernere: sic et homo etiam perfectissime justificatus, nisi aeterna luce justitiae divinitus adjuvetur, recte non potest vivere. Sodann cap. 42 n. 49 betreffs der vollendeten Heilung im Stande der gratia consummata oder der Glorie: Neque de ipsa possibilitate [non peccandi, etiam venialiter] contendo, cum sanata et adjuta hominis voluntate possibilitas ipsa simul cum effectu in sanctis proveniat, dum caritas Dei, quantum plenissime natura nostra sanata atque purgata capere potest, per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris. Vgl. das Verhältniß der Reinigung zur Erleuchtung bei den Mystikern.

Auch bei den Scholastikern zeigt sich noch die enge Verbindung der Begriffe der 22
Heilung und Heiligung darin, daß sie die vollkommene sanatio durch die heiligmachende Gnade bedingt sein lassen und als eine spezifische Wirkung derselben im gefallenen Menschen betrachten, weßhalb der hl. Thomas eben sie schlechthin gratia sanans nennt. Vgl. *Bonav.* in 2 dist. 28 a. 1 q. 2 ad 2: Resp. ad quod objicitur de similitudine sanitatis naturae ad sanitatem voluntatis: non est simile. Nam sanitas corporalis est in potestate naturae; sanitas vero spiritualis est per aliquid, quod est supra naturam. Cum autem aliquid infirmatur corporaliter, non omnino naturae perimitur virtus, quae est principium sanitatis, et ideo a tali infirmitate naturaliter ad sanitatem potest fieri regressus. In peccato vero perditur ipsa gratia Dei et justitia, per quam erat spiritalis sanitas; et pro tanto dicitur grave peccatum esse mortale, quia aufert homini principium vitae. Et propterea sicut de mortuo non potest fieri vivus nisi virtute mirabili et supra naturam, sic nec de peccatore potest fieri justus naturaliter vel voluntarie, sed mirabiliter. — Aber man gab der heilenden Funktion der Gnade Christi insofern eine selbständigere Stellung neben der heiligenden Funktion, als man bemerkte: die heilende Funktion als solche könne auch auf die Förderung des durch die Sünde geschwächten natürlichen Lebens bezogen werden, und soweit sie auf dieses bezogen werde, brauche sie nicht wesentlich und durchaus durch ein adjutorium elevans sich zu bethätigen. Näheres darüber später.

III. Als heilende und befreiende Macht hat die Gnade Christi wesentlich 23
die Aufgabe, die Gesundheit und Freiheit wiederherzustellen, welche durch die Sünde verloren war. Wenn sie nun dieselbe sofort und vollständig in der ursprünglichen Form herstellte, so würde sie von der Gnade des Urstandes nur insofern sich unterscheiden, als sie die Aufhebung eines vorgefundenen Zustandes der Verderbniß bewirkt. Nun aber gibt sie zwar in der Wiedergeburt das übernatürliche heilige Leben und damit der Substanz nach auch die Gesundheit und Freiheit des Urstandes zurück. Weil jedoch die Wiedergeburt nicht das ganze Verderbniß der Natur nach allen Richtungen aufhebt, sondern nur das Höchste und Innerste in der Natur, gleichsam das Haupt, resp. das Auge und das Herz des Ganzen, heilt und in diesem engeren Sinne eine „renovatio *interioris* hominis“ ist: so stellt sie auch jene Gesundheit und Freiheit nicht in derselben Fülle und Vollkommenheit wieder her. Sie läßt vielmehr im Geiste nach Aufhebung der corruptio und vitiatio eine gewisse Mattigkeit und Schwäche (languor et infirmitas) zurück, welche in Verbindung mit der fortbestehenden corruptio carnis und den Anfechtungen der Welt und des Teufels von Außen ein sehr bedeutendes Hinderniß

für die Entwicklung des sittlichen Lebens bildet. M. a. W., das „liberum arbitrium inclinatum et viribus attenuatum“ (Araus. u. Trid.) bleibt auch nach seiner correctio und erectio durch die Wiedergeburt immer noch im Vergleich mit dem arbitrium des ersten Menschen, also in relativem Sinne, ein niedergebeugtes und geschwächtes Vermögen. Inwiefern nun die Gnade Christi auch diesen Mangel durch ihre eigene Kraft ausgleichen kann und soll, wirkt sie, im Gegensatze zur Urgnade, wie eine stärkende und kräftigende Arznei in einem geheilten Kranken, der noch an den Nachwehen seiner Krankheit leidet, indem sie diese Nachwehen zwar nicht vollständig aufhebt, aber doch die schlimmen Folgen derselben verhütet und es zu Wege bringt, daß der Geheilte trotz seiner Schwäche seinen Pflichten nachkommen und sein Ziel erreichen kann. So behält auch für den Wiedergeborenen die Gnade Christi, im Gegensatz zur Urgnade als einer gratia sanitatis perfectae, den Charakter einer gratia sanationis oder genauer, im Gegensatz zum *adjutorium* sanitatis originalis, den Charakter eines *adjutorium infirmitatis* und mithin eines adjutorium *medicinale.* Aber gerade hierin offenbart sie gegenüber der Gnade des Urstandes eine größere Kraft und Energie, nach dem Worte des Apostels 2 Cor. 12, 9: Virtus in infirmitate perficitur — und zwar um so mehr, als sie dazu bestimmt und befähigt ist, nicht bloß, wie die Urgnade, die Beharrlichkeit in der Gnade zu ermöglichen, sondern auch dieselbe unfehlbar trotz aller Hindernisse sicherzustellen, indem sie nämlich die Wiedergeborenen in solcher Weise lenkt und stärkt, daß sie im Guten befestigt und für ewig vollendet werden.

24 Diese spezifische Kraft der Gnade Christi führt sich darauf zurück, daß die Wiedergeborenen nicht bloß durch Christus, sondern „in Christus“, d. h. als lebendige Zweige und Glieder Christi, wiedergeboren werden, also ihm wie die Reben dem Weinstock eingepflanzt und wie die Glieder dem Haupte eingegliedert werden; denn dadurch besitzen sie in der göttlichen Kraft ihrer Wurzel und ihres Hauptes, worin die ganze Fülle göttlichen Lebens und Lichtes beschlossen ist und wodurch der allmächtige Geist Gottes den Gliedern Christi wie ihr eigener Geist angehört, einen reichlichen Ersatz für das, was ihnen in Folge der Schwäche ihrer Natur abgeht. Weil nun in der hl. Schrift das balsamische Oel vorzugsweise, wie in Hinsicht auf seinen Duft und seine Eigenschaft als Lichtstoff das Symbol der heiligenden und verklärenden Kraft, so auch in Hinsicht auf seine Verwendung am menschlichen Leibe das Symbol der heilenden und stärkenden Kraft der Gnade ist: so weist schon der Name „Gnade Christi“, d. h. Gnade des Gesalbten, nicht minder, sondern sogar noch mehr als der Name „Gnade des Erlösers“, auf die spezifische Tendenz und Kraft dieser Gnade hin und deutet zugleich in sinniger Weise an, wie Christus gerade als Christus, d. h. als der Gesalbte per excellentia und mithin als „fons olei“, das Prinzip der spezifischen Kraft dieser Gnade ist.

25 Diese Bedeutung und Kraft der Gnade Christi wird namentlich angezeigt und veranschaulicht durch die eigens für die Mittheilung derselben in dieser Richtung eingesetzten Sacramente der Firmung, resp. der letzten Oelung, und der Eucharistie, so zwar, daß die Eucharistie auch direkt und formell die innige organische Gemeinschaft mit Christus als der Edelwurzel und dem

Haupte, aus dem die Wiedergeborenen stetig alle Kraft schöpfen können und sollen, vermittelt und veranschaulicht.

Bekanntlich hat Jansenius seine ganze Irrlehre auf die Betonung des medicinalen 26
Charakters der Gnade Christi gegründet. Er hat aber dabei einen sehr wesentlichen Unterschied verwischt, den der hl. Augustin sorgfältig hervorhebt, indem derselbe der curatio durch den medicus divinus eine doppelte Funktion zuschreibt, das *sanare* morbum, vulnus, vitium und adjuvare medicina sanatum, sed adhuc infirmum. Die Bedeutung dieses Unterschiedes liegt namentlich darin, daß die sanatio dem Menschen im Wesentlichen die verlorene Gesundheit der Seelenkräfte und damit auch eine der verlorenen ähnliche Freiheit zurückgibt, und das „adjutorium infirmitatis" eben diese Freiheit zur siegreichen Entfaltung bringen soll. Vgl. de perf. just. cap. 3: Homo debet esse sine claudicatione peccati, et si debet, potest; non tamen, si *vult*, *continuo* potest; sed si fuerit adhibita curatione *sanatus*, et medicina *adjuverit* voluntatem [sanatam]. In dieser Stelle ist zugleich angedeutet, daß Gott, wie er im Gegensatz zu irdischen Eltern durch sich selbst zugleich das erzeugende und das unterhaltende resp. fördernde Prinzip des Lebens, insbesondere des übernatürlichen Lebens der Gnade ist, so auch im Gegensatz zum irdischen Arzte ebenso durch sich selbst und durch einen analogen Einfluß die Heilung des Kranken und die fortdauernde Stärkung des Convalescenten bewirkt.

IV. Als Vermittler und Träger der von Christus aus- 27
gehenden Lebenskraft, und zwar als wesen- und quellenhafter Vermittler und Träger dieser Lebenskraft, erscheint in der Offenbarung des neuen, und theilweise auch schon in der des alten Testaments, der von Gott Vater, und von Christus selbst seiner Gottheit nach, ausgehende heilige Geist, dessen Sendung und Mittheilung zum Zwecke der Erzeugung und Förderung des neuen Lebens in den Erlösten Christus durch die erlösende Thätigkeit seiner Menschheit verdient hat. Zwar übt der hl. Geist seine Funktion als Prinzip des übernatürlichen Lebens nicht für seine Person allein aus, sondern in Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne. Aber vermöge seiner Eigenschaft als Geist, d. h. Erguß („Gischt"), oder Odem der göttlichen Liebe repräsentirt er diese Liebe auch speziell insofern, als dieselbe sich auf die Creaturen ausdehnt, um ihnen das göttliche Leben zu vermitteln; und als Geist des göttlichen Lebens repräsentirt er zugleich in sich die belebende und heiligende Kraft Gottes, oder Gott selbst als „vita et lux", und das um so vollkommener, weil er ebendamit auch als spiritus vivificans und vita illuminans ex Deo procedens ein Prinzip vorstellt, welches von Gott aus den Geschöpfen als ein ihnen innewohnendes und innerlich in ihnen wirkendes Prinzip des Lebens überhaupt, und insbesondere der Theilnahme am göttlichen Leben, zugetheilt und mitgetheilt werden kann. Darum wird der hl. Geist in der Offenbarung dargestellt nicht bloß als ein Prinzip, von welchem die belebende Kraft, wie der Regen aus der Wolke und das Licht aus der Sonne, ausgeht, sondern als ein Prinzip, das sich auf uns herabsenkt und über uns ausgegossen wird, indem wir in ihm „getauft", d. h. in ihn eingetaucht werden — wie in eine uns überschattende Lichtwolke (vgl. I. Cor. 10, 2), die uns durchthaut und erleuchtet — und mit ihm gesalbt werden. Noch mehr: der hl. Geist erscheint als ein lebendiges Wasser, das wir trinken und in uns aufnehmen, und das in uns zur Quelle lebendiger Wasser wird (Joh. 4, 14; vgl. 7, 39), und als ein lebendiger Odem, der uns eingehaucht wird und in analoger Weise für unsere Seele zum Prinzip göttlichen Lebens wird, wie die von Gott dem ersten Menschen eingehauchte Seele zum Prinzip des ani-

malischen Lebens für dessen Leib wurde; namentlich aber als der Lebensgeist, der in den Gliedern Christi, von diesem als dem Haupte ausgehend und über jene sich verbreitend, innerlich wohnt, um sie an dem göttlichen Leben ihres Hauptes theilnehmen zu lassen. Daß damit der hl. Geist nicht als inhärentes Formalprinzip unseres übernatürlichen Lebens bezeichnet werden soll, wie es der menschliche Geist als Seele für das Leben des Leibes ist — geschweige denn zugleich als Herd und Boden, d. h. als Substrat der Lebensthätigkeit der Seele, wie es die Seele in der animalischen Lebensthätigkeit des Leibes ist —, versteht sich von selbst. Wohl aber soll damit die besondere innigste Beziehung der Abhängigkeit und Verbindung ausgedrückt werden, worin die inhärenten Faktoren des Gnadenlebens in ihrem Ursprunge, Bestande und Wirken zum hl. Geiste als der uns einwohnenden Wurzel und Quelle der Kräfte dieses Lebens stehen — eine Beziehung, welche ebenso innig und noch inniger ist, wie die des leiblichen Lebens eines Kindes, das unter dem Herzen der Mutter getragen wird, zu dem belebenden und hegenden Einflusse des mütterlichen Herzens. In der That ist die Innigkeit jener Beziehung so groß, daß sie ein vollkommenes Analogon nur in dem Verhältnisse hat, in welchem das geistige Wesen der menschlichen Seele zu den in ihm wurzelnden und von ihm ausströmenden vegetativen Lebenskräften des Leibes steht.

28 Sehr bezeichnend ist daher für die dem hl. Geiste zukommende Stellung zum Gnadenleben der auf Sap. 16, 25: omnium nutrici gratiae tuae (παντοτρόφῳ δωρεᾷ) anspielende Ausdruck *„gratia mater“*, quae omnes in unam parit infantiam, welchen die Präfation der Taufwasserweihe am Charsamstag gebraucht und der nach dem Contexte auf den hl. Geist (die Ruach Jehovah) als die im Taufbrunnen wirkende belebende und heiligende Kraft bezogen wird. Denn dieser Ausdruck bezeichnet, im Anschluß an das Symbol der vom Himmel herabsteigenden Taube, einerseits den hl. Geist als eine sowohl von Gott als Vater und von der begnadigten Creatur als Kind verschiedene Person, und andererseits die innigste Beziehung, in welcher er als Repräsentant und Vermittler der Liebe und des Lebens zu beiden steht. Ueberdieß leitet gerade dieser Ausdruck dazu über, den hl. Geist auch in dem innigen Verhältnisse zu fassen, in welchem die geistige Seele zum Leibe steht. Denn die maternitas *gratiae*, d. h. caritatis vivificae Dei, ist eben eine Mutterschaft, welche in idealster Weise dem Begriffe entspricht, von dem die erste menschliche Mutter ihren Namen Eva, d. h. vita, vis vivifica, genauer Hauch, Lebenshauch, erhielt, welche folglich auch den Charakter einer wahren Lebensquelle und zwar einer innerlich das Belebte durchwallenden und durchwaltenden Lebensquelle hat. Als von Gott ausgehender Lebenshauch aber erscheint der hl. Geist zugleich unter dem Gesichtspunkt des osculum Verbi, welches die Seele als eine sponsa Verbi durch das in ihr Angesicht eingehauchte spiraculum vitae belebt, und als semen Dei Patris, welches der Seele als einem Kinde Gottes eingepflanzt wird. Gegenüber dem Namen gratia mater sind jedoch alle diese weiteren Namen, ebenso wie die analogen „spiritus gratiae, sanctificationis, vitae; spiritus, quo, ex quo, in quo vivimus“, so geartet, daß dieselben auch auf die geschaffene Gnade als Ausfluß, Reflex und Organ der ungeschaffenen Gnade angewandt werden

können. Nach der Natur der Sache aber werden diese Namen in der Regel so gebraucht, daß darin die eine Gnade mit der andern in organischer Einheit zusammengefaßt und in derselben absignificirt wird. Es verhält sich damit ähnlich, wie im Leben des animalischen Organismus der Name „Lebensgeist" — spiritus animalis — zugleich die Seele und die ihren Einfluß auf die Funktionen der leiblichen Organe vermittelnden ätherischen resp. elektrischen Strömungen oder Affektionen der Nerven bezeichnet. Je nachdem sodann der hl. Geist bald als Spiritus *Patris* — adoptantis et generantis —, bald als Spiritus *Filii* — capitis et sponsi — dargestellt wird: erscheint er dort als Geist der väterlichen Liebe, die sich in ihm zu uns herabsenkt und uns als die Quelle unseres göttlichen Lebens innewohnt (Röm. 5, 5), hier als Geist der Liebe des Sohnes zum Vater, der uns eben in dieser Liebe dem Sohne gleichförmig macht (Gal. 4, 4). Der Name Spiritus *Christi* hingegen bezeichnet ihn zugleich unter beiden Rücksichten, nämlich als den Geist, der von Christus ausgeht, um uns zu beleben, und als den Geist, der uns mit Christus in dessen Liebe zum Vater gleichförmig macht.

Die „Ausgießung des Geistes Gottes" im N. B. war im A. T. formell v o r a u s= 29
g e s a g t bei Joel 2, 28: Et erit post haec, effundam spiritum meum super omnem carnem — zugleich mit der Betonung seiner belebenden und regenerirenden Kraft bei Isaias 32, 15: Domus enim dimissa est . . . donec effundatur *super* nos spiritus de excelso, et erit desertum in Carmel, et Carmel in saltum computabitur — näher unter dem Bild eines befruchtenden Wassers bei Is. 44, 3: Effundam enim aquas super sitientem et fluenta super aridam; effundam spiritum meum super semen tuum et benedictionem meam super stirpem tuam. Bei Ezech. 36, 25—27 wird das verheißene Wasser zunächst auf die Reinigung von den Sünden bezogen und daran die Verleihung eines neuen Herzens, sowie die Mittheilung eines neuen Geistes, des Geistes Gottes, geknüpft, durch den bewirkt werden soll, daß die also Erfüllten die Gebote Gottes beobachten: Et dabo vobis cor novum, et spiritum *novum* ponam in medio vestri (d. h. in intimo vestro, in visceribus vestris nach dem Hebr. und besonders mit Rücksicht auf Ps. 50, 12) . . . et spiritum *meum* ponam in medio vestri, et [ita] faciam, ut in praeceptis meis ambuletis, et judicia mea custodiatis et operemini. Daß jedoch diese Aus= und Eingießung des Geistes Gottes nicht schlechthin erst im N. B. geschehen sollte, geht aus dem Gebete Davids in Ps. 50, 12—14 hervor, welches Ezechiel offenbar vor Augen hatte, und dessen Ausdrücke vollkommen parallel sind mit denen des Propheten: *Cor mundum crea* in me, Deus, et *spiritum rectum innova* in visceribus meis (in intimo meo). Ne projicias me a facie tua, et *spiritum sanctum tuum ne auferas a me* (= facias manere in me). Redde mihi laetitiam salutaris tui, et *spiritu principali* (רוּחַ נְדִיבָה = spiritu prompto, voluntario) *confirma me* (fulci, adjuva me). Dem spiritus *rectus innovatus* entspricht bei Ezechiel der spiritus *novus*, dem spiritus *sanctus tuus* der spiritus *meus*, dem spiritus principalis in der hebr. Fassung der Ausdruck faciam, ut in praeceptis meis ambuletis. Und zwar bestimmen letztere Worte unmittelbar das Ziel und die Wirkung der Mittheilung des Geistes Gottes; die hebr. Fassung des spiritus principalis aber charakterisirt die Wirkungsweise desselben näher dahin, daß dieser Geist die Willigkeit zum Wandeln in den Geboten Gottes verleihe. Die Version spiritu principali in der Vulg., entspr. dem πνεύματι ἡγεμονικῷ in der Sept., gibt diesen Sinn ebenfalls und sogar in emphatischer Weise wieder, wenn sie (gemäß Röm. 8, 14: qui Spiritu Dei aguntur) übersetzt wird: mit deinem regierenden Geiste lenke und trage mich. Allerdings kann man nicht sagen, daß in diesen beiden Texten unter spiritus *in recto* die Person des hl. Geistes zu verstehen sei; vielmehr weist der Parallelismus der einzelnen Verse darauf hin, daß, wie der spiritus novus et rectus und der spiritus promptus nicht minder, als das cor novum et mundum, etwas in uns von Gott Erzeugtes bezeichnet, so auch der spiritus Dei sanctus positus in cordibus einen durch die Eingießung e r z e u g t e n oder durch E r z e u g u n g eingegossenen Geist, d. h. eine leben=

dige Triebkraft darstellt, die Geist Gottes und hl. Geist Gottes genannt wird im Sinne eines von Gott ausgehenden, seiner Heiligkeit gleichförmigen „spiramen“. Nichtsdestoweniger spielt der zuletztgenannte Ausdruck auf eine durch die Ausströmung des substanzialen Odems Gottes nach außen vermittelte Erzeugung des der Seele inhärenten Geistes an.

30 Desto deutlicher wird im A. T. die Aussendung und Mittheilung des hl. Geistes als des Prinzips des übernatürlichen Lebens ausgesprochen in den Schilderungen der Weisheitsbücher von der Sendung und Ausgießung der aus Gott geborenen *Sapientia* resp. des spiritus Sapientiae (Weish. 7, 7), „der in der Weisheit ist“ (das. V. 22) und als „der hl. Geist Gottes aus der Höhe herabgesandt wird“ (9, 17). Denn die hier geschilderte Aussendung der Weisheit als der lebendigen Exhalation Gottes zur Erleuchtung und Belebung der Menschen entspricht, wie in ihrem Wesen, so auch in der Art der Schilderung ganz genau der neutestamentlichen Darstellung von der Sendung des hl. Geistes in die Herzen der Menschen. Vgl. die oben B. V. n. 1548 ff. mit Rücksicht auf das Symbol der Lichtwolke und des parallelen Symbols der Taube gegebene Darstellung, woraus namentlich hervorgeht, wie „die Ruach Elohim“ als die Mutter des Gnadenlebens aufzufassen ist. U. A. zeigt sich Sir. 24, wie die von den Propheten verheißene Ausgießung des befruchtenden Wassers der Gnade resp. die Bildung einer fruchtbaren Wasserquelle in den Herzen der Menschen mit der Niedersteigung der Lichtwolke in Verbindung steht. Ein sehr schönes Bild der mütterlichen Wirksamkeit des hl. Geistes im Gnadenleben ist das der Adlermutter, unter welchem das Carmen Moysis (V. Mos. 32, 11) die Führung des Volkes Israel aus Aegypten in's Land der Verheißung schildert: Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos et super eos volitans, expandit alas suas et assumpsit eum et portavit in humeris suis. Noch plastischer nach dem Hebr.: „wie ein Adler, der sein Nest aufweckt (d. h. durch Bebrüten den Inhalt desselben lebendig macht) und hegend über seinen Jungen ruht und dann seine Flügel ausbreitend dieselben auf sich nimmt und auf seinen Schultern trägt.“ Besonders in dieser Fassung ist hier der ganze erzeugende und fördernde Einfluß des hl. Geistes auf das übernatürliche Leben der Seele als ein Leben des Auffluges zu Gott dargestellt. — In der Sprache der hl. Schrift aber steht hinwiederum das Bild des mütterlichen Vogels in engster Wechselbeziehung zu dem Bilde des Einflusses der Sonne auf das Wachsthum der Pflanzen, so daß beide Bilder sich wechselseitig beleuchten und bestimmen. Die Strahlen der Sonne werden nämlich im Hebr. (vgl. die Verba פָּרַח und צָצַץ, welche — nach dem Grundbegriffe hervorbrechen, emporschießen und so sich ausbreiten — zugleich strahlen = aufflammen, blühen und fliegen bedeuten), wie als aufgehende Blüthen, so auch als Federn und Fittige betrachtet, welche die Sonne aus sich hervorschießt und über das ihr unterstellte Gebiet ausbreitet, mit welchen sie insbesondere die Pflanzenwelt auf Erden gleichsam brütend bedeckt und hegt und die aufstrebende Entfaltung ihres Lebens fördert. Diese Strahlen repräsentiren aber dann auch solche Federn und Flügel, welche in das mit ihnen bedeckte Wesen eindringen und dasselbe dergestalt emportragen, daß sie ihm innerlich die Trieb- und Schwungkraft verleihen, sich selbst zu erheben und zu entfalten, und so gleichsam dessen eigene Federn und Flügel oder Trieb- und Schwungfedern werden. Auf diese Weise wird auch das Bild der in ihren Schwingen Heilung bringenden Sonne der Gerechtigkeit bei Malachias, resp. das ἐπισκέπτεσθαι der ἀνατολή ἐξ ὕψους im Canticum des Zacharias, zu der Idee der gratia mater in Beziehung gesetzt, und die in dem Adlerbilde des Canticums Mosis mehr oder weniger in Gestalt einer äußerlichen Einwirkung und Unterstützung vorgestellte Wirksamkeit des hl. Geistes innerlicher und lebendiger dargestellt.

31 V. Wenn die Gnade Christi spezifisch als Prinzip des neuen sittlichen Lebens in der Menschheit dargestellt werden soll, kommt natürlich ganz besonders die aktuelle Gnadenhülfe in Betracht, während dieselbe bei der Constitution des Gnadenstandes gar nicht in Betracht kommt. Da nun überdieß in dem Leben des gefallenen Menschen die aktuelle Gnade eine eigenthümliche und viel größere Rolle spielt, als im Stande der Urgnade: so haben in den letzten Jahrhunderten viele, wenn nicht die meisten Theologen, wo sie die Gnade Christi als Prinzip unseres übernatürlichen Lebens oder als göttliche

Beihülfe zu demselben (auxilium, adjutorium gratiae) behandeln, den Schwerpunkt so sehr in die aktuelle Gnade gelegt, daß die habituelle Gnade ganz dabei zurücktrat, und haben darum auch dieser Lehre schlechthin den Titel de gratia actuali gegeben, während sie die habituelle Gnade ex professo bloß als Prinzip des Gnadenstandes behandelten. Im Mittelalter hingegen verband man (wie besonders 1. 2. q. 109 zeigt), wo man von der Gnade als Lebensprinzip handelte, beide Formen der Gnade auf's Innigste und betonte sogar vielfach in dieser Hinsicht die habituelle Gnade so sehr, daß die aktuelle bei den Wiedergeborenen allzusehr in den Hintergrund trat.

Abgesehen von dieser Einseitigkeit hatte die letztere Art der Behandlung 32
den Vorzug, daß sie von vornherein die ganze Aufgabe und die ganze Wirksamkeit der Gnade Christi hinsichtlich des neuen Lebens in's Auge faßte, welche nicht bloß die einzelnen Lebensthätigkeiten als solche, sondern auch den Lebenszustand und in diesem Zustande ein permanentes Prinzip als innersten Grund und Wurzel des übernatürlichen Lebens einschließt. Wenn schon die habituelle Gnade als solche ihre eigene Aufgabe und Wirksamkeit in der Constitution des Gnadenstandes hat: so ist sie doch in ihrer Eigenschaft als *virtus*, sowie als Gnade der Wiedergeburt zu neuem Leben, ebenso wohl wie die aktuelle Gnade, bei der Genesis der übernatürlichen Lebensthätigkeit hereinzuziehen; und das erkennen denn auch die TT., welche den Titel de gratia actuali wählen, thatsächlich dadurch an, daß sie vielfach auf die habituelle Gnade zurückgreifen.

Demgemäß scheint es uns formell correcter zu sein, wenn wir in der 33
Ueberschrift dieses Kapitels den Titel de gratia actuali vermeiden und einfach sagen: von der Gnade als dem erzeugenden und fördernden Prinzip des heiligen Lebens. Zugleich dürften durch diese Fassung der Aufgabe von vornherein manche Verwicklungen vermieden und manche Schwierigkeiten gelöst werden, welche aus der andern Fassung sich besonders dann ergeben, wenn man, wie es vielfach geschieht, von dem Gedanken ausgeht, daß es sich in der Controverse mit den Pelagianern nur um die aktuelle Gnade gehandelt habe, und daß demgemäß alle Ausdrücke der Concilien und VV. spezifisch auf diese zu beziehen seien. Wenn auch manche hier gebrauchte Ausdrücke, wie reformatio, illuminatio, vivificatio, sanatio, liberatio liberi arbitrii — infusio vel inspiratio caritatis, spiritus, virtutis — praeparatio bonae voluntatis, participatio divina, nicht ausschließlich auf die habituelle Gnade bezogen werden müssen: dann sind dieselben doch ebenso wenig ausschließlich auf die aktuelle Gnade bezogen, und unter dem Begriffe der Wiederherstellung des verlorenen bonum naturae oder der possibilitas naturalis in der Wiedergeburt durch die Taufe ist dieselbe sogar allein enthalten.

Nicht umsonst haben gerade die Jansenisten die entgegengesetzte Auffassung 34
vertreten und die Falschheit der scholastischen Auffassung der Gnade von ihr aus darzuthun gesucht. Die Wahrheit ist, daß die VV. in den pelagianischen Streitigkeiten nach Lage der Frage die aktuelle Gnade von der habituellen nicht immer so scharf geschieden haben, wie es später in der Scholastik geschah; vielmehr erscheinen beide vielfach in concreter und organischer Einheit unter den Namen gratia — lumen, spiritus, virtus gratiae — donum bonae voluntatis (speziell donum fidei et caritatis), virtus, qua bene vivitur, quae bo-

num facit habentem et opus ejus bonum reddit, oder forma, qua formatur lib. arbitrium. Namentlich haben die Namen forma, rectitudo und virtus, welche in der Scholastik meist spezifisch die habituelle Vollkommenheit als solche bezeichnen, bei den VV. ebenso zugleich die Bedeutung der aktuellen Vollkommenheit der Seelenvermögen, wie umgekehrt bei den Scholastikern, im Anschluß an den aristotelischen Gebrauch von ἐνέργεια resp. ἐντελέχεια, der actus nicht bloß die Thätigkeit eines Vermögens, sondern auch diejenige Vollkommenheit des letztern, woraus die Thätigkeit hervorgeht, bezeichnet. M. a. W., die betr. Ausdrücke bezeichneten ähnlich, wie Energie, Lebendigkeit oder Belebung, tugendhafte Stimmung oder Gesinnung, je nach den Umständen bald spezifisch die habituelle, bald die aktuelle Disposition zum sittlichen Handeln, bald beide zusammen entweder schlechthin per modum unius oder die eine in recto mit Absignifikation der andern. Der Gegensatz der beiden Arten der Gnade aber ist bei den VV. implicite in anderen Gegensätzen enthalten, wie gratia operans und gratia cooperans, gr. praeparans (resp. illuminans, erigens, sanans, liberans) und gr. adjuvans, welche auf den Unterschied zwischen dem Lebendigsein und der Bethätigung des Lebens (der „bona voluntas“ als arbor und der bona opera als fructus), resp. zwischen der Anbahnung und der Vollendung des Lebens (den studia bona und den virtutes, der conversio und der formatio, perfectio, illuminatio liberi arbitrii) gebaut sind.

35 Daß die habituelle Gnade als Lebensprinzip in der Darstellung des übernatürlichen Lebens nicht übersehen werden darf, ist zwar an sich klar, geht aber besonders noch hervor aus der Verdammung der Bajanischen Sätze 42 u. 69, worin eben von der habituellen Gnade, der causa formalis justif., gesagt wird: „qua homo secundum interiorem hominem renovatur, ut sic, per Spiritum S. renovatus, deinceps bene vivere et Dei mandatis *obedire possit*“, und „quae per eam justificatos *faciat implere legem*“. Daraus, daß hier der habituellen Gnade das facere implere legem zugeschrieben wird, und daß z. B. der hl. Thomas (qq. disp. ver. q. 22 a. 8) gerade von ihr sagt, daß sie zum übernatürlich Guten „determinire“, kann man u. A. abnehmen, daß solche Ausdrücke auch bei der aktuellen Gnade nicht von vornherein von einer unfehlbaren, geschweige einer nöthigenden Bewirkung und Determination des Wollens zu verstehen sind. Andererseits hat besonders in neuerer Zeit die zu geringe Berücksichtigung der habituellen Gnade die Folge gehabt, daß man die gratia illuminans der VV. bei der aktuellen Gnade ohne Weiteres spezifisch auf die illustratio intellectus und bei der habituellen auf den splendor animae in oculis Dei oder den „decor faciei animae“ bezog, und zu wenig beachtete, wie das *lumen* gratiae schlechthin recht eigentlich und spezifisch das dynamisch-generatorische Prinzip des ganzen übernatürlichen Lebens bezeichnet und in diesem Sinne auch bei der aktuellen Gnade zur Geltung kommen muß. Desgleichen verlor man dadurch den Schlüssel, um zu begreifen, wie bei den VV. die illuminatio, analog wie beim sinnlichen Auge die Erleuchtung von innen und von außen, nicht minder, als die inspiratio vitae et motus, zugleich die habituelle und aktuelle Gnade in harmonischer Einheit bezeichnet. — Der formale Gegensatz der neueren Betrachtungs- und Behandlungsweise zu der älteren bei den VV. und den vortridentinischen Scholastikern zeigt sich — abgesehen von dem neuen Namen gratia actualis — recht deutlich darin, daß in ihr der Unterschied von gratia excitans und adjuvans die Haupteintheilung der Gnade bildet, während derselbe bei Augustinus nur selten und dann nur in einer materiell eng begrenzten Bedeutung, nämlich bezüglich der Bekehrung, und in einem formell anders schattirten Sinne vorkommt, bei den vortridentinischen Scholastikern aber in den Eintheilungen der Gnade fast gar nicht erwähnt wird. Die Bemühung aber, die patristischen und altscholastischen Eintheilungen in diese Form hineinzupressen, ist nicht zum geringsten Theile schuld an den großen Controversen der TT. über die Wirksamkeit der Gnade, sowie

an der formalen Mangelhaftigkeit mancher Erwiederungen gegen die Argumente der Jansenisten. Besonders ist der Ausdruck und Begriff der praeparatio bonae voluntatis, der bei Augustinus eine so große Rolle spielt, und der gratia praeparans, welche bei ihm neben der gratia sanans et liberans den regelmäßigen Gegensatz zur gratia adjuvans bildet, in neuerer Zeit zu wenig gewürdigt worden, wie sich z. B. bei Suarez in seiner darüber gemachten Bemerkung (proleg. III. ad ll. de gr. cap. 6 n. 14) zeigt. Im Uebrigen hat Suarez anderswo ausdrücklich nach Stapleton anerkannt, daß bei den VV. und so auch bei den Scholastikern die gr. actualis und habit. oft per modum unius zusammengefaßt werden; namentlich geschieht dieß, wenn schlechthin einerseits von der Gnade als dem Prinzip der Bekehrung resp. der Rechtfertigung, andererseits von der Gnade als dem Prinzip der vita bona der Gerechtfertigten die Rede ist.

§ 285. Orientirung über Namen, Begriff und Elemente der *gratia actualis* resp. der *gratia auxilii et adjutorii.*

Ehe wir auf die Entwicklung des Dogmas von der Gnade Christi näher 36
eingehen, ist es angezeigt, sich über Namen, Begriff und Elemente derjenigen Gnade zu orientiren, welche auf die Genesis des sittlichen Lebens Bezug hat. Da dieß bereits in Buch III. § 162 f. bezüglich der Gnade im Allgemeinen und § 166 ff. bezüglich der habituellen Gnade insbesondere geschehen ist: so haben wir hier nur noch solche Punkte näher in's Auge zu fassen, welche in Hinsicht auf den Zweck der Darstellung dort gar nicht oder nur nebenbei betont wurden, hier aber desto mehr hervorgehoben werden müssen. Darum handelt es sich hier zunächst um diejenige Gnade, welche man als condivisum der habituellen Gnade seit dem Anfang des 16. Jahrh. aktuelle Gnade genannt hat — nachdem der Name habituelle Gnade bereits seit dem Anfange der Scholastik im Gebrauch gewesen — aber zugleich um alles das, was außer der habituellen Gnade unter den Begriff der Gnadenhülfe fällt.

I. Wenn der Ausdruck „aktuelle Gnade“ seinem Ursprung und Cha- 37
rakter gemäß ein condivisum der habituellen Gnade bezeichnen soll: so ist darin naturgemäß „Gnade“ als genus proximum ebenfalls zu verstehen im Sinne einer innern Gnadengabe, d. h. eines von Gott durch seine Huld in uns bewirkten und uns geschenkten Gutes. Im Gegensatz zu der habituellen Gnade als einer dauernden Form oder Zuständlichkeit bezeichnet dann die aktuelle Gnade zunächst schlechthin einen Akt unserer Seele, inwiefern derselbe Produkt oder Terminus der gnädigen Wirksamkeit Gottes ist (gratia actualis = actus *terminans* operationem gratuitam Dei — gr. act. sensu *terminativo).* In diesem Sinne sind alle und jede übernatürliche Akte, auch diejenigen, welche aus der Wahlfreiheit hervorgehen, wie als opera und dona Dei, so auch als gratiae actuales Dei anzusehen. Auch dann noch, wenn man in den Begriff der Gnade das Moment einer heilsamen und förderlichen Gabe aufnimmt, kann man alle in statu viae von Gott bewirkten übernatürlichen Akte aktuelle Gnaden nennen, inwiefern dieselben entweder als Disposition zur Setzung anderer Akte, oder als Impetration und Verdienst zur Erlangung anderer Gnaden verhelfen können und sollen.

Im engern Sinne aber versteht man unter aktueller Gnade eine 38
von der habituellen Gnade gänzlich oder doch theilweise verschiedene Wirkung und Gabe Gottes in der Seele, vermittelst deren Gott besonders auf

die sittlichen Akte der Seele eben denjenigen Einfluß übt, kraft dessen dieselben als seine Werke und Gaben entstehen — also eine solche Wirkung und Gabe, wodurch Gott in näherer Weise, als durch die habituelle Gnade, die Entstehung dieser Akte fördert, d. h. dieselbe ermöglicht und herbeiführt, resp. die Seele zur Setzung dieser Akte befördert, d. h. sie zu derselben in Stand setzt und hinüberführt (gratia actualis = gratuitum principium proximum agendi, oder donum, per quod et in quo praestatur nobis ut agamus — gratia actualis *sensu principiativo* s. *causali).* Die nähere Beziehung zu den durch sie zu fördernden Akten, welche der aktuellen Gnade im Vergleich mit der habituellen zusteht, liegt darin, daß sie eigens für die *hic et nunc* zu übende Thätigkeit gegeben wird als eine Einleitung und Ueberleitung und mithin in Gestalt einer Bewegung zu derselben. Darum wird sie denn auch schlechthin als eine Bewegung der Seele durch Gott oder als eine von Gott der Seele mitgetheilte, d. h. in ihr erzeugte Bewegung (motio divina) bestimmt.

39 Inwiefern die also bestimmte aktuelle Gnade ein von Gott geschenktes Gut ist, wodurch in spezieller und nächster Weise die Seele zu und in ihrer Thätigkeit gefördert wird, ist dieselbe auch in spezieller Weise eine opitulatio (d. h. ops collata), ein *auxilium* et *adjutorium*, d. h. ein von Gott geschenktes Hülfs- und Förderungsmittel oder eine fördernde Gabe, und mithin auch in spezieller Weise eine *gratia* auxilii et adjutorii, und wird sogar vielfach schlechthin als die gratia auxilii s. adjutorii bezeichnet. Ich sage, in spezieller Weise; denn man darf nicht übersehen, daß auch die habituelle Gnade in ihrer Eigenschaft als *virtus* infusa ebenfalls in aller Wahrheit ein auxilium und adjutorium divinum ist, besonders inwiefern sie als eine zur Zeit der betr. Handlung von Gott unterhaltene und auf die Erzeugung dieser Handlung hingeordnete Kraft betrachtet wird; und wenn unter dem auxilium oder adjutorium divinum die ganze und volle von Gott verliehene Ausstattung der Seele, wodurch dieselbe hic et nunc zur Thätigkeit in Stand gesetzt ist und kraft deren diese Thätigkeit zu Stande kommt, verstanden werden soll: dann muß, wie alle TT. lehren, dort, wo die der Handlung entsprechende virtus infusa habitualis vorhanden ist, diese auch als ein integrirender Bestandtheil des auxilium oder adjutorium betrachtet werden[1]. Wo daher die aktuelle Gnade unter dem Namen des auxilium oder adjutorium durchaus von der habituellen unterschieden werden soll: muß man sie streng genommen als aux. oder adjut. *actuale* charakterisiren, oder mit dem hl. Thomas (1. 2 q. 110 a. 2 u. ö.) als auxilium Dei *moventis,* quo Deus interius motum mentis operatur. Weil jedoch das adjuvare emphatisch verstanden, ebenso wie befördern, dem movere entspricht, so kann man allerdings die aktuelle Gnade auch im Gegensatz zur habituellen auxilium Dei *adjuvantis,* oder gratia *adjutorii* = Gnade der Beförderung nennen.

---

[1] Dieß gilt insbesondere, wenn, wie es bei den VV. sehr oft geschieht, die gratia adjuvans spezifisch der gr. praeparans so gegenübergestellt wird, daß letztere auf die Bekehrung, erstere auf das heilige Leben der Bekehrten bezogen wird.

Es liegt auf der Hand, daß der Name gratia auxilii s. adjutorii 40
naturgemäß auch noch nach anderen Seiten hin eine dehnbarere Bedeutung hat, als der Name gratia actualis, soweit dieser durch die Parallele mit der gratia habitualis als ein donum internum animae inhaerens bestimmt wird. Denn einerseits lassen sich als auxilia oder adjutoria divina, d. h. als Hülfs- oder Förderungsmittel (adminicula), auch eine Menge äußerer Gaben Gottes bezeichnen, welche dem Menschen zu seiner übernatürlichen Thätigkeit förderlich sind oder sein können (wie Predigt, gute Bücher, Tugendbeispiele), sowie negative Wirkungen Gottes (wie die Verhütung äußerer und innerer Versuchungen zum Bösen), welche unter dem Namen der *protectio divina* zusammengefaßt werden. Andererseits aber kann der Name auxilium s. adjutorium divinum naturgemäß nicht bloß direkt eine Wirkung oder Gabe Gottes bezeichnen, sondern auch die göttliche Thätigkeit, näher den göttlichen Willensakt, der als Ausfluß der barmherzigen Liebe Gottes zu uns durch seine Allmacht die unsere übernatürliche Lebensthätigkeit fördernden Wirkungen und Gaben hervorbringt, dieselben auf dieses Ziel hinordnet und in und mit denselben in der Förderung unserer Lebensthätigkeit sich wirksam erweist (die *motio divina* als *actio* und *actus Dei moventis et ordinantis).* Man hat zwar diese Fassung des auxilium divinum auch unter den Namen der „gratia actualis" dadurch zu subsumiren gesucht, daß man den göttlichen Akt gratia actualis active s. efficienter spectata, die betr. Bewegung der Seele aber gr. act. passive s. receptive spectata nannte. Indeß streng genommen würde man consequenterweise nur von einer göttlichen Erzeugung der aktuellen wie der habituellen Gnade reden können. Dagegen können die Namen auxilium und adjutorium ebenso gut in recto die Erzeugung, Zutheilung und Handhabung eines Hülfsmittels oder einer fördernden Gabe resp. die Thätigkeit, wodurch dieselbe geschieht *(actio* auxiliantis et adjuvantis), wie das Hülfsmittel selbst und dessen fördernde Wirksamkeit *(effectus* auxiliantis et adjuvantis), bezeichnen. Ja, der deutsche Name „Beistand" oder „Gnade des Beistandes" bezieht sich, ähnlich wie das lat. gratia opitulans = opem ferens oder gratia *a*spirans resp. inspirans, direkt nur auf die göttliche Thätigkeit und erst sekundär oder durch Uebertragung auch auf die Wirkungen und Gaben, in welchen und durch welche die fördernde Wirksamkeit der beistehenden Person bethätigt wird. Dieser Name aber entspricht ganz speziell dem schriftmäßigen Ausdruck der gratia Dei mecum (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί, I. Cor. 15, 10), welcher ebenso wie die unmittelbar vorher genannte gratia Dei in me (εἰς ἐμέ) den göttlichen Gnadenakt bezeichnet, und zwar inwiefern Gott durch dessen Wirksamkeit in uns als Förderer unserer Thätigkeit mit uns ist.

41 Der Name *gratia actualis* in der in Rede stehenden Bedeutung war vor dem Tridentinum so wenig im Gebrauch, daß man in der Regel auch nicht einmal von einem auxilium *gratiae* oder einer *gratia* auxilians sprach, sondern den übernatürlichen Charakter der aktuellen Gnade im Gegensatz zum concursus universalis durch auxilium *speciale* (oder auch gratia *gratis data*) bezeichnete, und umgekehrt, wenn man den Unterschied der aktuellen Gnade von der habituellen hervorheben wollte, dieselbe einfach auxilium Dei moventis nannte. Es kam dieß daher, daß man eben die habituelle Gnade gratia und selbst auxilium gratiae schlechthin nannte — wie sie noch heutzutage schlechthin gratia sanctificans heißt, obgleich dieser Name in seiner Weise auch auf die aktuelle

Gnade paßt — und mithin die aktuelle Gnade nicht neben sie unter den Namen gratia subsumiren konnte. Der richtige Begriff war darum doch vorhanden und sprach sich namentlich in dem Namen auxilium gratuitum aus.

42 Formell betrachtet besagt der Name gratia *actualis* im Gegensatz zu habitualis zunächst die direkte und förmliche Beziehung zu dem hic et nunc herbeizuführenden Akte, aber in Folge dessen zugleich die Theilnahme an der transitorischen Natur des einzelnen Aktes, genau so, wie beides auch in dem Namen motio operans motum animae liegt. Diese Bedeutung spiegelt sich auch in dem gebräuchlichen deutschen Ausdruck „wirkliche Gnade", inwiefern das Adjektiv „wirklich" (= wirkend resp. zum Wirken bestimmt und geeignet) neben der engen Beziehung zu dem durch die betreffende Gnade zu bewirkenden Akte zugleich — wenigstens in verschiedenen Dialekten — genau so, wie das französ. actuel und das ital. attuale, das augenblicklich Eintretende oder dem Augenblick Entsprechende bezeichnet.

43 Der lat. Name *auxilium* kommt von augeo = αὔξω, αὐξάνω, wachsen machen, sowohl im Sinne von Hervorbringen, Erzeugen (daher das Substantiv auctor), wie von Weiterfördern des Wachsthums. Das Wort weist zurück auf die Wurzel ag (ἄγω, ago), Skr. vag, vaj, vij, in veho be-wegen, wecken, wach, wacker machen, wovon auch „wachsen" resp. vigeo, vegeo, vivo. Es entspricht so nach Ursprung und Sinn dem Worte vegeto, und zwar um so mehr, weil sowohl vegetare, wie auch wecken, wachsen machen, auf Wehen (Skr. vâ, ἄημι ἄFημι, הָיָה resp. פָּחָה und נָפַח, fachen) als Bild des quellenhaften, lebendigen Prinzips einer lebendigen Bewegung zurückweist. Auxilium bedeutet demgemäß in der vollen Kraft des Wortes den Akt oder das Mittel, wodurch man Leben erzeugt oder dessen Fortentwicklung herbeiführt, und eben in dieser vollen Kraft ist das Wort beim auxilium gratiae zu verstehen. In der That ist ja der Text I. Cor. 3, 6: Dominus autem incrementum dedit (ηὔξανεν) klassisch für den Begriff der Gnadenhülfe im Sinne der Verleihung und Unterhaltung der Lebenskraft und -energie; und demgemäß wird auch der Einfluß des göttlichen auxilium auf unsere Lebensthätigkeit von den VV. spezifisch so gefaßt, daß Gott durch sein auxilium der actor und auctor = ἀρχ-ηγός, der Ur-heber unserer Thätigkeit sei. Inwiefern jedoch in dem Namen auxilium die sekundäre Bedeutung von augere, nämlich provehere, ornare, ditare aliquem aliqua re, durchklingt, bezieht sich der Name spezifisch auf die Gnade als eine uns zugewandte Ausstattung; hiebei wird dann die prinzipielle Bedeutung des auxilium als Lebensquelle dadurch gewahrt, daß jene Ausstattung analog wie die Befruchtung der Keimzelle einer Blüthe oder die Belebung des Leibes mit der Seele sich denken läßt.

44 *Adjutorium* kommt von ad-juvo, juvo. Die ursprüngliche Bedeutung von juvo, die in jubar, jucundus, juvenis durchklingt, ist erhellen, erheitern, nach der indogerm. W. div, dev, djav, djov = glänzen, heiter sein (hebr. הָזָה), woher auch die Wurzel von deus (= θεός [?], dhyaus, deva, Zeus — Jovis; schon Cicero bringt diesen Namen mit juvare in Verbindung), divus (δῖος), divinus (θεάω) etc. Darum bezeichnet es weiterhin besonders die wohlthätige Wirkung des Sonnenlichtes, wodurch das Wachsthum der Pflanzen gefördert, Auge und Herz des Menschen erheitert, erfreut, ermuntert werden, und ist so auch vorzüglich geeignet, die durch Einwirkung des geistigen Lichtes der Gottheit bewirkte Förderung des geistigen Lebens der Seele zu bezeichnen, namentlich inwiefern diese Förderung nach Augustinischer Fassung durch Einflößung der Freude am Guten bewirkt wird. Die gewöhnliche Bedeutung des Wortes, in welcher es in der Gnadenlehre gebraucht wird, läßt sich am besten mit Fördern, Be-fördern (voran-, fort- und emporbringen, zu Wege bringen und jenachdem auch hervorbringen, zu Tage fördern) wiedergeben, so zwar, daß dieser Ausdruck auch allen Schattirungen und Gegensätzen entspricht, in welchen juvare, adjuvare, juvamen, adjutorium gebraucht werden, namentlich wenn man nach Umständen das *ad*-jutorium mit Beförderung oder mit fördernder Beistand übersetzt. „Fördern" ist für die Wirksamkeit der Gnade besonders deßhalb bezeichnend, weil es etymologisch zusammenhängt mit fero, φέρω, φορέω (ferri wie agi Spiritu Sancto resp. fervere), fahren (fertig = fartig), περάω, πορεύω, führen, parare = בָּרָא, fertigen, und parere = פָּרָה, ge-bären. Zugleich entspricht be-fördern (be = bei) sprachlich ganz genau dem ad-juvare mit der Bedeutung, daß die Förderung von einem bei dem geförderten Subjekte seienden, von ihm verschiedenen Prinzip ausgeht, und daß letzteres die Erreichung des Zieles der Förderung (das Anlangen beim

Ziele) bewirkt. Dagegen fügt sich unser „helfen" nicht so leicht in alle Verbindungen, in welchen juvare und adjuvare gebraucht wird (vgl. das juvare velle vel agere bei *Aug.*); zugleich muß das Wort, um im Sinne der Gnadenlehre hinreichend bestimmt zu sein, vielfach durch Ausdrücke, wie auf-, voran-, fort-, ver-helfen zu einem Zustande oder einer Thätigkeit, ergänzt werden. Die Etymologie von helfen ist dunkel; möglich Zusammenhang mit ἕλω, holen, halten, ἕλκειν, הָלַךְ; näher liegt hehlen, hüllen, celo, καλύπτω; noch näher κέλλω, cello, treiben, besonders in die Höhe treiben (celsus), resp. colo, betreiben, oder auch mit alo (ἀλδαίνω), -oleo in adoleo, almus, altus, wodurch die Verbindung mit heil, heilen, salvare nahe gerückt wird. Dabei ist zu bemerken, daß alere in der ursprünglichen Bedeutung (wachsen machen) ganz mit augere (wie cellere mit agere) übereinkommt, und wahrscheinlich ähnlich, wie augere mit wehen, mit halare, hauchen, zusammenhängt (ähnlich hebr. עָלָה, heben, groß machen; vgl. ἅλλομαι, salio, springen, mit עיל resp. איל, wallen). Daher kommt es auch, wo es von gignere unterschieden wird, zunächst nicht mit nähren = nutrire, sondern mit unterhalten überein[1]. Jedenfalls implicirt der Begriff der Gnadenhülfe, wie יָשַׁע, das Moment des Heilbringens und insbesondere das in alere ausgedrückte Moment der belebenden, näher, wie vegetare, der stetig belebenden Förderung durch den „spiritus almus".

Der unserem Beistand entsprechende lat. Ausdruck *assistentia* ist weder bei den 45
VV. noch bei den TT. in der umfassenden Bedeutung üblich, in welcher wir „Beistand" gebrauchen, und wie sie auch der Idee der hl. Schrift von dem „Mitunssein" (παρουσία) Gottes oder der Gnade Gottes, resp. dem Röm. 8, 26 und in der Sept. sehr oft gebrauchten Ausdruck ἀντιλαμβάνεσθαι, ἀντίληψις (= sich Jemandes annehmen) zu Grunde liegt. Technisch wird er nur in einem beschränkten Sinne gebraucht im Gegensatz zum adjutorium im engern Sinne dieses Wortes, besonders um den bloßen Schutz Gottes als protectio a malis, erroribus, peccatis, resp. a periculis malorum, im Unterschiede von der positiven Förderung des Gnadenlebens durch Inspiration zu bezeichnen. Bei Suarez u. A. ist es auch der technische Ausdruck für eine Form des positiven adjutorium, welche im Gegensatz zu dem adjutorium per motionem subjecti, den concursus simultaneus immediatus, und im Gegensatz zum adj. per habitum infusum in dessen Abwesenheit die für übernatürliche Akte nothwendige Ergänzung oder Elevation der natürlichen Kraft durch ein höheres physisches Prinzip repräsentiren soll. — Der genau und voll unserem „Beistand" entsprechende oder vielmehr den Inhalt desselben für unsern Fall konkret und lebendig gestaltende lat. Ausdruck ist ***adspiratio*** (Anwehen) Spiritus S., welchen das Vatic. de fide cap. 3 zur Bezeichnung der aktuellen Glaubensgnade gebraucht. Obgleich hier das adspirare, wie Trid. sess. VI. can. 3 das inspirare, vom adjuvare unterschieden wird, so bezeichnet es doch nicht so bestimmt, wie inspirare, die Einwirkung Gottes auf den Anfang oder die Grundlegung der Thätigkeit, sondern umfaßt ebenso gut die unsere Thätigkeit in ihrer Fortdauer und Entfaltung begleitende und tragende Einwirkung. In diesem Sinne wird in der Bulle Ineffabilis in der die Definition der Immac. Conc. einleitenden Formel mit Paraclito Spiritu sic adspirante die den Definitionsakt begleitende göttliche Leitung (und zwar hier im Gegensatz zu inspiratio im engern Sinne) bezeichnet. Aber allerdings ist adspirare auch geeignet, im Gegensatz zu adjuvare (sc. vegetando et alendo) die Ueberleitung zu einem neuen Akte zu bezeichnen. Das treffende Bild dieses Unterschiedes liegt in den Worten des Engels an Maria: Spiritus S. superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi. — Hieran schließt sich ein anderer sehr geläufiger Ausdruck für die aktuelle Gnade, der unserm „Beistand leisten" entspricht, nämlich *visitatio* (Heimsuchung) Dei s. Spiritus S. Derselbe bezeichnet eine gnadenvolle Einwirkung, worin Gott innerlich der Seele sich nähert resp. seine Gegenwart bekundet, wie durch einen wirksamen Blick des Auges der göttlichen Barmherzigkeit, der gleich einem Blitzstrahl die Seele trifft und sie in Bewegung setzt, oder, in der Sprache der VV. und Mystiker, wie durch den Kuß seines Mundes, worin er die Seele mit seinem belebenden Hauche bewegt und erfüllt (s. *Da Ponte* Cant. Cant. l. 1 exh. 14). Darum paßt der Name visitatio in verschiedener Weise ebenso auf die der Einwohnung

[1] Dem nächsten Sinne nach trifft helfen zusammen mit ἀλκέω — ἀλκή, der att. Form für ἀρκέω und ἀρήγω, wodurch man auf die W. ark, fügen, festmachen herauskommt, die ihrerseits wieder mit arh, ἀρχ, verfügen, herrschen sich berührt.

des hl. Geistes vorausgehende, wie auf die während derselben verliehene aktuelle Gnade Gottes, so jedoch, daß das letztere Bild in seinem vollen Sinne spezifisch auf die inspiratio caritatis im Augenblicke der Rechtfertigung und nach derselben sich bezieht.

46 II. Die Ausdrücke *auxilium, adjutorium, gratia,* sc. *actualis,* werden vielfach als parallel gefaßt und daher abwechselnd gebraucht. Dieselben lassen jedoch naturgemäß eine solche Schattirung zu oder haben vielmehr streng genommen in sich selbst einen so spezifizirten Sinn, daß sie mit einander zur wechselseitigen Ergänzung oder nähern Bestimmung verbunden werden können.

47 Zunächst ist das Verhältniß von *auxilium* und *adjutorium* resp. auxiliari und adjuvare nach Etymologie und Sprachgebrauch im Allgemeinen dieses, daß auxilium das Prinzip resp. das Mittel bezeichnet, wodurch das adjutorium als „Förderung" bewerkstelligt wird. Demgemäß paßt auxilium mehr auf das grundlegende, vermittelnde und zugleich allgemeinere Moment in der Gnadenhülfe, während adjutorium ihm gegenüber mehr das vollendende, spezifizirende Moment bezeichnet. Die grundlegende und vermittelnde Bedeutung von auxilium zeigt sich darin, daß man wohl sagen kann auxilio oder auxiliando adjuvare, aber nicht adjutorio auxiliari — resp. adjutorium auxilii Dei, aber nicht auxilium adjutorii — und daß überhaupt, wenn aux. neben adjut. steht, ersteres immer vorausgestellt wird. Daher bezeichnet konkret aux. mehr den Akt der Einwirkung Gottes, adjut. die Wirkung dieses Aktes in der Seele, resp. aux. die unmittelbare Wirkung Gottes, adjut. den fördernden Einfluß derselben. Die allgemeinere Bedeutung von auxilium zeigt sich darin, daß auxilium als Gattungsbegriff für alle Formen und Mittel der Einwirkung und des Einflusses der Gnade gebraucht wird, während adjutorium resp. auxilium adjuvans in vielfacher Weise als spezifische Differenz oder als Name einer Spezies des auxilium gebraucht wird, und zwar immer als Bezeichnung desjenigen Momentes, welches der Idee des auxilium am vollkommensten entspricht und dem Zwecke desselben am nächsten kommt. So erscheint das auxilium adjuvans im Sinne von positiv fördernd neben aux. protegens, — im Sinne von innerlich und dynamisch fördernd oder fort- und voranhelfend neben aux. extrinsecum doctrinae, — im Sinne der Förderung, d. h. Fort- oder Weiterführung, eines bereits vorhandenen guten Willens (= Gesinnung) zu seiner vollkommenen und dauernden Bethätigung durch Stärkung, Unterhaltung, Vollendung desselben neben aux. vocans, excitans, praeparans, sanans u. s. w. Insbesondere läßt sich auxilium auch als reiner Gattungsbegriff für die beiden species: aux. efficax und aux. sufficiens verwenden, während das adjutorium in dem bei ihm zunächst liegenden Sinne der Förderung zum Handeln spezifisch auf das aux. efficax paßt, und demgemäß auf das aux. inefficax nur in dem modificirten Sinne eines adjutorium non formale, sed virtuale anwendbar ist.

48 Die Verbindung von *gratia* mit auxilium und adjutorium ist in Bezug auf Form und Sinn eine viel mannigfaltigere, als die von auxilium und adjutorium, wie sich schon darin zeigt, daß man ebenso gut adjutorium gratiae wie gratia adjutorii, und gratia et adjutorium wie adjutorium et gratia sagen kann. Besonders hervorzuheben sind zwei bestimmte Formen und Bedeutungen, welche bei den VV. öfter vorkommen. Die Verbindung auxilium s. adjutorium et gratia Dei entspricht dem Gedanken, daß

die dadurch zu Stande kommende Thätigkeit des Menschen nicht schlechthin sein Werk und Eigenthum und daher nicht unabhängiges Verdienst, sondern Werk und Geschenk Gottes, d. h. Frucht göttlicher Einwirkung und Begabung und dadurch erst Verdienst vor Gott ist; sie besagt daher formell, daß die Gewährung der aux. s. adjutorium für den betreffenden Menschen eine aus freier Liebe Gottes hervorgehende Begabung oder Beglückung seiner Person ist, worin und wodurch derselben das Verdienst des guten Wollens und Handelns zu Theil wird. Die Verbindung gratia et adjutorio aber — nicht gratia et auxilio — entspricht dem Gedanken, daß auch schon das gute Wollen des Menschen, welchem durch das adjutorium — dieses Wort im engern Sinne gefaßt — zu seiner Bethätigung in guten Werken verholfen werden soll und welches einem solchen adjutorium gegenüber einen gewissen Anspruch auf dasselbe begründet, Werk und Gabe Gottes ist, indem gratia hier das gute Wollen selbst, resp. das auxilium, wodurch dasselbe erzeugt wird, in seiner Eigenschaft als donum gratuitum Dei bezeichnet. An manchen Stellen jedoch ist gratia in der Verbindung gr. et adjut. oder adjutorium gratiae der gnädige Wille Gottes selbst (z. B. *Aug.*, de dono persev. n. 58: adjutorium gratiae *miserantis*).

III. Seit der Einführung des Namens gratia actualis als condivisum 49
zu gratia habitualis ist es üblich geworden, auch unter den Ausdrücken gratia auxilians vel adjuvans, resp. auxilium vel adjutorium gratiae und ähnlichen Namen, wie gratia operans, cooperans, excitans, adjuvans, direkt und spezifisch gewisse von Gott durch seine bewegende Einwirkung in der Seele hervorgebrachte Wirkungen zu verstehen, wodurch er die Selbstthätigkeit derselben fördert. Indem man nämlich diese Ausdrücke mit gratia actualis identisch nahm, ergab sich auch für sie von selbst die Bedeutung, welche dem letzteren Ausdruck nach Form und Ursprung natürlich ist. Um so mehr lag es nahe, den Ausdruck aktuelle innere Gnade (gratia *interior)*, und so auch auxilium etc. *interius*, nicht bloß im Gegensatz zu äußeren Hülfsmitteln resp. zu der Einwirkung anderer Creaturen auf die Seele, sondern auch, im Gegensatze zu Gott als einem von außen auf die Seele einwirkenden Prinzip, spezifisch auf die durch Gott in der Seele hervorgebrachten, also der Seele inhärenten oder dieselbe irgendwie affizirenden Wirkungen und Gaben zu beziehen. Die Folge war, daß man dann regelmäßig im Plural, wie von don*a* und oper*a* gratiae, so auch von grati*ae,* auxili*a* und adjutori*a* sprach und eben durch diese Vervielfältigung die aktuelle Gnade der habituellen Gnade scharf gegenüberstellte[1].

Diese Redeweise ist an sich ganz berechtigt. Aber es wäre verfehlt, 50
diese Fassung der gratia auxilians etc. für die einzig naturgemäße und für diejenige, welche stets allein in der Kirche gegolten habe, zu halten. In Wirklichkeit können nicht nur, wie schon bemerkt, die genannten Ausdrücke in recto auch auf die gratiosa voluntas oder misericordia Dei operans s. opitulans (= opera ferens vel conferens) resp. auf die operatio opitulans misericordiae Dei, also auf die actio und den actus Dei moventis — die *gratia aspirans* des Vatikanum — bezogen werden; sondern letztere Fassung ist namentlich bei den VV., und vor dem 16. Jahrh. bei den Scholastikern, insbesondere zur Bezeichnung der aktuellen Gnadenhülfe im Gegensatz zur habituellen, sehr häufig, wenn nicht die vorherrschende gewesen, wie unten näher ausgeführt wird. Das zeigt sich u. A. darin, daß

[1] Im Deutschen freilich ist der Plural sprachlich nur bei den Worten Gnade und allenfalls auch Förderung, nicht auch bei Beistand und Hülfe möglich.

man nicht nur die Namen gratia, auxilium, adjutorium in der Regel im Singular gebrauchte, sondern auch derselben *gratia* die remissio peccatorum und die regeneratio, sowie das adjutorium ad non peccandum zuschrieb und dieselbe gratia in allen äußeren wie inneren Hülfsmitteln wirkend darstellte. Insbesondere gilt dieß aber auch von der „gratia interior“ (resp. *interius infusa*) bei den VV.; denn diese bezeichnet bei ihnen die spezifische Eigenschaft des göttlichen Wirkens im Gegensatz zum Wirken der Creaturen, resp. zu dem durch geschöpfliche Agentien vermittelten Wirken Gottes, welche darin besteht, daß Gott, als im Innersten seiner Geschöpfe wohnend und dasselbe durchdringend, auch direkt im Innern und auf das Innere der geistigen Creaturen wirken kann und wirkt — also eine gratia interior nicht als intrinsecus inhaerens, sondern als *intrinsecus operans* s. *opitulans* resp. *se infundens* ad operandum vel per operationem. Es liegt auf der Hand, daß dieser Umstand, inwiefern er die Bestimmung des formalen Subjektes oder Trägers der der aktuellen inneren Gnade zugeschriebenen Kraft und Wirksamkeit bedingt, von großer Bedeutung für die Fragen über die Art dieser Wirksamkeit sein muß. Ebenso aber ergibt sich auch, daß diese gratia auxilians, welche im Sinne der hl. Schrift eine oder vielmehr die mit uns und bei uns seiende Gnade ist, analog der inhärenten habituellen Gnade, aufgefaßt werden kann als ein bleibendes, näher als ein bei uns und in uns bleibendes und wohnendes Prinzip, so zwar, daß auch wir in derselben bleiben und wohnen, als von ihr wie in ihrem Schooße umfaßt, getragen und gehegt. Diese Analogie mit der habituellen Gnade ist so groß, daß an manchen Stellen kaum unterschieden werden kann, welche Art resp. welcher Begriff der Gnade direkt gemeint sei; besonders dann, wenn das auxilium gratiae als lumen, spiritus oder virtus gratiae bezeichnet wird. Uebrigens erscheint bei den VV., und auch oft in unserem Sprachgebrauche, die gratia actualis creata ebenfalls in der Regel in Singularform, indem das donum, munus oder beneficium gratiae als der formale Effekt der einzelnen auxilia, nämlich als eine in dem Befördertsein des Willens zur Selbstthätigkeit liegende Begabung und Beglückung des Subjektes gedacht wird, also analog wie die gratia habitualis nicht bloß eine der Seele inhärirende Form, sondern auch den formalen Effekt derselben, den Gnadenzustand des Subjektes bezeichnet.

51 Vgl. *Thom.* ver. q. 24 a. 14: Si gratiam Dei velimus dicere, *non aliquod habituale donum,* sed *ipsam misericordiam Dei, per quam* interius motum mentis operatur et exteriora ordinat ad hominis salutem: sic nullum bonum potest facere homo sine gratia Dei. In diesem Sinne wird auch 1. 2. q. 111 a. 2 die gratia = auxilium Dei moventis als condivisum zur gratia habitualis hingestellt, weil nur so schlechthin von jener wie von dieser gesagt werden kann, daß die gratia operans et cooperans in sich selbst dieselbe Gnade sei und nur nach ihren Wirkungen unterschieden werde. In der That wird ver. q. 27 a. 5 die Frage über die Einheit der Gnade ex professo ganz gleichförmig für die gratia gratum faciens formaliter und die gr. gr. fac. efficienter dahin gelöst; daß beide im Wesen einfach, in den Wirkungen vielfältig seien. Die letztere Gnade aber, die gratuita divina voluntas, erscheint hier als Prinzip aller Gnadenwirkungen, sowohl der habituellen wie der aktuellen Gaben, und heißt als Prinzip der letzteren *divina operatio* resp. divina *providentia* dirigens et adjuvans. In diesem Sinne steht auch 1. 2. q. 109 a. 10 in Bezug auf die Bewirkung der Beharrlichkeit neben der habituellen Gnade das divinum auxi*lium* dirigens et protegens contra tentationum

impulsus, welches, da es auch die „ordinatio exteriorum ad hominis salutem“ miteinbegreift, nicht ein donum creatum inhaerens bezeichnen kann. — In demselben Sinne heißt es am Schlusse des sogen. Indic. Coelestini Papae: gratia Dei, cujus operi et dignationi nihil penitus subtrahendum est, und in can. 4 Conc. Carthag.: gra*tiam* Dei, in qua justificamur, non ad solam remissionem peccatorum valere, sed etiam ad adjutorium, ne committantur. Aehnlich de voc. omn. gent. l. 2 c. 16: gratia Dei in omni justificatione principaliter eminet suadendo exhortationibus, movendo exemplis ... dando intellectum . . cor ipsum illuminando . . . — Bei Augustinus ist diese Fassung der gratia auxilians so vorherrschend, daß in den meisten derjenigen Stellen, aus welchen die TT. die Eintheilungen der geschaffenen Gnade in gratia operans und cooperans, praeveniens und subsequens entnehmen, als Subjekt zu operans etc. ausdrücklich Deus resp. misericordia Dei steht; die letztere Eintheilung wird von Aug. (z. B. in der klassischen Stelle nat. et gr. c. 31 n. 35) förmlich zurückgeführt auf die Texte der hl. Schrift, worin es heißt: misericordia ejus praeveniet me, und: misericordia ejus subsequitur me. (Allerdings ist es an sich möglich, daß misericordia wie ἐλεημοσύνη auch die Gabe oder das Almosen der Barmherzigkeit bezeichnet; aber in den betreffenden Stellen entspricht der misericordia ἔλεος.) In diesem Sinne führt denn auch Augustinus (de corr. et gr. c. 13 n. 40) das adjutorium, quo datur perseverantia, auf die „adhaerens misericordia Salvatoris“ zurück; und so begreift sich, wie er (l. c. cap. 11 n. 31, vgl. c. 12 n. 38) vom adjutorium des ersten Menschen sagen konnte: tale quippe erat adjutorium, quod *desereret,* si vellet, et *in quo permaneret,* si vellet. Die Schwierigkeit, diese Redeweise von der gratia actualis creata zu verstehen, hat manche TT. bewogen, dieses adjutorium auf die gr. habitualis zu deuten, und jedenfalls ist diese hier von Augustinus als einmal empfangenes und dauernd besessenes Prinzip mit einbezogen. Aber man braucht sich darum nicht auf dieses adjutorium zu beschränken. Man denke nur an den Ausdruck Ps. 90, 1: qui *habitat* in *adjutorio* Altissimi, in protectione Dei coeli commorabitur. (Das Hebr. hat freilich hier statt adjutorium den Ausdruck סֵתֶר, Bergung, Hort, der V. 4 durch das Bild der mit ihren Fittichen ihre Jungen überschattenden Adlermutter illustrirt wird.) In der That ist es nicht eine Verdunkelung des Begriffes der inhärenten auxilia, sondern eine tiefere Beleuchtung ihres Wesens, ihrer Bedeutung und ihres Zusammenhanges mit ihrer göttlichen Quelle, wenn als die gratia auxilians in recto die misericordia Dei hingestellt wird, die uns wie eine Lichtwolke umgibt und wie die Mutter ihr Kind in ihrem Schooße trägt, wie ja auch die aktuelle opitulatio als aspiratio oder afflatus des göttlichen Geistes und irradiatio des göttlichen Lichtes dargestellt wird.

Besonders seit der Bulle Unigenitus hat man mehrfach geglaubt, in Folge derselben 52
sei es unstatthaft, die gratia auxilians in die voluntas und operatio Dei zu verlegen. Dahin gehört besonders prop. Quesnelli 19: Dei gratia *nihil aliud* est, quam *omnipotens* Dei voluntas; haec est idea, quam Deus ipse nobis tradit in omnibus suis scripturis. Die Verwerfung dieses Satzes fordert indeß nur, daß man den allmächtigen Willen Gottes nicht allein, mit Ausschluß der dona creata, als Gnade bezeichnen darf. Uebrigens liegt die Verwerflichkeit des Satzes im Grunde gar nicht einmal darin, daß er die Anwendbarkeit des Begriffes der gratia auxilians auf gewisse dona creata zu läugnen scheint; denn Quesnel müßte das gerade Gegentheil von Jansenius gelehrt haben, wenn er die geschaffene inhärente Gnade geläugnet hätte, da gerade in diesem Sinne die gratia interior, cui nunquam resistitur, in prop. Jans. II. gemeint ist. Im Gegentheil ist der Satz nur eine von den späteren Jansenisten beliebte Verschleierung der von Jansenius der delectatio coelestis zugeschriebenen unwiderstehlichen Wirksamkeit, indem man die Unwiderstehlichkeit der Allmacht des göttlichen Willens, aus welcher die delectatio coelestis hervorgeht, zuschrieb, resp. die Augustinischen Ausdrücke bezüglich der letzteren auf die erstere übertrug. Der Sinn des Satzes ist daher: daß der göttliche Gnadenwille nur vermittelst einer solchen, durch seine Allmacht erzeugten, ihrer Natur nach unwiderstehlichen Lust sich wirksam erweise, also den Willen nöthige und niemals ohne Erfolg thätig sei. Dieser Sinn erhellt aus prop. 11: Gratia non est aliud, quam voluntas Dei omnipotentis Dei jubentis et facientis quod jubet, wo nicht einmal facientis ut faciamus steht und mithin zu verstehen gegeben wird, daß die Erfüllung des Gesetzes in keiner Weise von unserer freien Entscheidung abhängt.

53 Allerdings kann man durch einseitige Forcirung der Beziehung der gratia adjutorii auf den göttlichen Akt namentlich dann die Wahrheit verdunkeln, wenn man das adjutorium ad agendum ausschließlich in eine solche operatio Dei setzt, qua facit actu, ut nos agamus, und dabei die Anwendung des Begriffes von gratia und auxilium auf eine den Effekt dieses göttlichen facere vermittelnde und unter Umständen auch erfolglos bleibende Gnadenwirkung ausschließt. In dieser Richtung geht besonders *Estius* zu weit in 2. dist. 26 § 1 u. 19. — Uebrigens haben auch diejenigen TT., welche, vom Namen gratia actualis ausgehend, darunter direkt eine Wirkung der Barmherzigkeit Gottes in der Seele verstanden, in der einen oder andern Weise die voluntas v. actio Dei adjuvans vel movens in die gratia als auxilium und adjutorium mit hineinbezogen und damit zu verstehen gegeben, daß sie jene Wirkung in sich selbst nicht ausschließlich und für sich allein, oder vielmehr abstrakt in sich selbst, als die gratia auxilians et adjuvans betrachten (s. u. § 288).

IV. Betrachten wir nun näher die gratia auxilians von Seiten der von ihr in uns hervorgebrachten fördernden Wirkung, wodurch ihr Einfluß auf unsere Thätigkeit vermittelt wird: so begegnet uns hier ein besonderer Grund, weßhalb, und ein speziellerer Sinn, in welchem diese Gnade, d. h. dieses opus et donum gratiae, im Gegensatz zur habituellen Gnade aktuelle Gnade genannt werden kann. Obgleich nämlich das der Seele inhärente auxilium gratiae zunächst nicht deßhalb aktuelle Gnade genannt wird, weil es ein Seelenakt ist, sondern deßhalb, weil es auf einen solchen abzielt: so trifft jenes doch thatsächlich zu. Von allen TT. wird nämlich angenommen: 1. daß die auf die freie Selbstthätigkeit abzielende Gnadenwirkung wesentlich irgend einen dieser Selbstthätigkeit vorausgehenden und sachlich oder wenigstens virtuell von derselben verschiedenen Seelenakt einschließt; 2. daß solche Seelenakte als gratiae auxiliantes resp. auxilia gratiae anzusehen sind, und 3. daß die gratia auxilians, wiefern sie in solchen Akten besteht, in speziellem Sinne gratia actualis genannt werden kann.

55 Zwar sind alle Seelenakte, die man im Gegensatze zu dem ruhenden habitus auch motus animae, Seelenbewegungen, nennt, in ihrer Eigenschaft als Lebensakte auch derart, daß sich gegenüber ihrem Ursprunge die Seele nicht rein passiv verhält, und daß sie mithin nicht schlechthin von Gott eingeschaffen, eingeprägt oder eingegossen werden [1]. Vielmehr ist in ihrer Erzeugung oder Setzung die Seele als principium *eliciens,* wie die Scholastiker sagen, oder besser als principium *exercens* actum [2] mitthätig, so daß es keine

---

[1] Nur wenige TT., u. A. Capreolus und Andreas Vega, haben gelehrt, daß in den „motus gratiae excitantis“, d. h. in den zur gr. excitans gehörigen Erkenntnißakten und Affekten, die Seele sich rein passiv verhalte. Theologisch ist dieß, soweit es sich um unfreie Akte handelt, nur insofern unhaltbar, als es philosophisch widersprechend ist, Lebensakte anzunehmen, in denen das Lebensprinzip in keiner Weise thätig ist.

[2] Der gewöhnliche scholastische Ausdruck princ. eliciens scheint uns deßhalb weniger zutreffend, weil elicere an sich so viel heißt wie hervorlocken, was bezüglich der Seelenakte auch von Gott ebenso gut gesagt werden kann, wie excitare. Ursprünglich war in der That der Ausdruck actus elicitus auch nur der Gegensatz zu einem actus (d. h. zu einer forma) innatus oder impressus, indem er das aus einer Potenz Hervorgerufene oder Hervorgehende im Gegensatz zu dem in die Potenz durch ein äußeres Prinzip Hineingelegten bezeichnet. Ebenso ist der Ausdruck ganz am Platze für den Gegensatz zum actus *imperatus,* um zu bezeichnen, daß jener aus der betreffenden Potenz selbst und nicht durch ihre Einwirkung aus einer andern Potenz hervorgehe. Dagegen ist exercere (ἐξ-εργεῖν) = auswirken, ausüben, um so passender, weil er ganz davon abstrahirt, ob das ausübende Vermögen selbst sich auch zur Ausübung bewegt, während elicere als ein Hervorlocken gerade diesen Sinn nahe legt.

Seelenakte gibt, bei welchen der göttliche Einfluß auf deren Zustandekommen nicht als eine Förderung der Seele zu ihrer Thätigkeit und mithin als adjutorium bezeichnet werden könnte und müßte. Indeß schließt dieser Umstand keineswegs aus, daß es Seelenakte geben kann, welche als eine von Gott der Seele zur Förderung ihrer Selbstthätigkeit gewährte Hülfe zu betrachten sind. Hierzu sind nämlich bloß folgende drei Bedingungen nothwendig: 1. daß die betreffenden Akte die Seele in einer Weise affiziren, wodurch die weitere Thätigkeit der Seele vorbereitet, eingeleitet und unterstützt wird oder doch werden kann; 2. daß diese Akte in unmittelbarerer Weise, als die Thätigkeit, welche durch sie gefördert werden soll, oder auch in einem spezielleren Sinne durch göttliche Einwirkung zu Stande kommen; und daß sie endlich 3. auch von Gott eben als Mittel der Bethätigung seines fördernden Einflusses auf die Selbstthätigkeit des Menschen oder der Beförderung des Menschen zu seiner Selbstthätigkeit zu Stande gebracht werden. Weil nun speziell die Genesis der freien Seelenthätigkeit als solcher stets mehr oder weniger als Entwicklung einer Thätigkeit aus der andern, resp. als Fortschreiten durch eine Thätigkeit zur andern, sich darstellt: so trifft es in der That bei jeder vom freien Willen ausgehenden Selbstthätigkeit, auf welche Gott seinen fördernden Einfluß übt, zu, daß dieser Einfluß durch einen oder mehrere von Gott in der Seele zu Stande gebrachte Akte oder Bewegungen als auxilia gratiae bedingt und vermittelt wird.

Den unmittelbarern und speziellern Einfluß der göttlichen 56
Einwirkung auf diese vermittelnden Seelenakte drückt man dadurch aus, daß man jene Einwirkung diesen Akten gegenüber nicht als Förderung derselben, oder doch nicht als Förderung im gewöhnlichen, sondern im emphatischen Sinne, d. h. als Hervorbringung und Bereitung (proferre, parare, parere, בָּרָא, פָּרָה, bei *Aug.* meist *praeparare*), oder als ein Bewirken (efficere, operari) oder Erzeugen (gignere, generare), näher als ein Einbringen, Eingeben (indere, immittere) oder Einzeugen (ingenerare) jener Akte in die Seele bezeichnet. Für die spezifische Form und Tendenz dieser Erzeugung und Einzeugung gilt als technischer Ausdruck *excitare* (d. h. hervorrufen, erregen, erwecken, entzünden) actum vel motum in anima. Durch diesen Ausdruck ist nämlich einerseits angedeutet, daß das Erzeugte hier eine innere Bewegung, eine Lebensthätigkeit seines Subjektes ist; andererseits wird darauf hingewiesen, daß die Seele durch die in ihr erzeugte Lebensbewegung, genauer Lebensregung, in der Richtung auf ein durch ihre Selbstthätigkeit zu erreichendes Ziel in Bewegung gesetzt oder in Gang gebracht und so zu ihrer Selbstthätigkeit aufgerufen, angeregt, aufgeweckt und angefeuert wird [1]. Plastisch wird dieselbe Tendenz und zugleich die

---

[1] Excitare von ciere, verwandt mit κίω, kommen, κινέω, bewegen = kommen machen, bezieht sich besonders auf die Erzeugung einer Lebensbewegung, mag man diese als aus dem Lebendigen hervorkommend oder das Lebendige selbst als kommend, d. h. in Bewegung tretend denken. Auf ein thätiges Subjekt bezogen, bezeichnet es bald, wie hier, wo die Seele als Subjekt betrachtet wird, die Erweckung einer an sich nicht ausreichenden, in potenziellem Zustande befindlichen Kraft durch innere Vollendung derselben, bald einfach die thatsächliche Entfaltung der in sich vollkommenen Kraft, besonders in der Richtung nach außen, durch aufleuchten = ausstrahlen oder ausströmen lassen (in letzterem Sinne reden die hl. Schrift und die Kirche in ihren Gebeten von einer Excitation der

entsprechende Form der betreffenden göttlichen Aktion durch *inspirare*, d. h. Erregen oder Anfachen resp. Hervortreiben von Regungen oder inneren Bewegungen durch Einhauchen, ausgedrückt, inwiefern das diesem Ausdrucke zu Grunde liegende Bild der durch Ueberströmen des Lebensodems von Herz zu Herz bewirkten Aufwallung, Gährung oder Sprudelung der Lebenskraft so kraftvoll und anschaulich, wie kein anderes, die Einwirkung darstellt, wodurch ein lebendes Wesen in einem andern Lebensregungen erweckt oder den Lebensfunken entzündet und dasselbe zu eigener Thätigkeit antreibt und forttreibt und darin unterhält und trägt[1]. Dieser Ausdruck leitet denn auch dazu über, daß man die durch Inspiration erzeugte Lebensregung in der Seele auf analoge Weise, wie die übernatürlichen Habitus (resp. wie die Seele selbst als Lebensprinzip des Körpers), als etwas der Seele Eingeflößtes (wie eine Kraft), Eingeprägtes (wie eine Form), Eingepflanztes (wie ein Reis oder Same) (instillatum, impressum, in-

Macht Gottes, des hl. Geistes oder auch der geschaffenen Gnade, II Tim. 1, 6). Das plastische Bild des excitare in allen diesen Beziehungen liegt in dem beim Apostel a. a. O. dem suscitare entsprechenden Ausdruck ἀναζωπυρεῖν, d. h. dem Anfachen eines Funkens oder einer Flamme. Die Uebersetzung von excitare mit anregen ist im Allgemeinen viel zu schwach und darum unter Umständen theologisch störend; aufwecken statt erwecken ist insofern nicht adäquat, als man nicht von einem Aufwecken einer Thätigkeit reden kann. Im klassischen Latein und auch bei *Aug.* wird ähnlich wie excitare auch movere oder commovere (z. B. affectum, sensum, amorem) gebraucht. Dem excitare resp. suscitare entspricht in der Sept. ἐγείρειν, im Hebr. הֵעִיר (s. folg. Note) und הֵקִים, auf„kommen" machen.

[1] Wie spirare (vgl. sprühen, sprudeln, springen, sprengen, spritzen, sprießen, und die semit. W. בער, ferbuit, efferbuit, verwandt mit Feuer) der geeignetste Ausdruck für die im Aushauchen als einem Aufwallen, „Ausströmen" oder „Ausstrahlen" des Odems liegende Energie ist: so inspirare für die erregende, erweckende und entzündende Wirksamkeit des Einhauchens oder Einwehens, inwiefern dieses das receptive Subjekt gleichsam zum Aufwallen bringt (vgl. unser wehen und wecken). Darum kann das Wort wie halare und wallen, quellen, natürlicher und leichter als das griech. ἐμπνεῖν, auch direkt für die Erzeugung einer Lebensthätigkeit als solcher (als ein sprühen-, sprudeln-, sprießen-, entspringen-machen) gebraucht werden. In der That wird es von Aug. überhaupt auf alle durch den hl. Geist hervorgerufene Lebensthätigkeit, auch die freie und die aus der Freiheit hervorgehende, bezogen, obgleich er darunter mit Vorzug die Einflößung der quellenartigen Bewegung, d. h. derjenigen, wodurch andere Bewegungen erzeugt werden, oder das accendere per radium lucis aeternae als Entzünden eines Funkens im Unterschied von dem dadurch vermittelten inflammare versteht. Lautlich und sachlich verwandt ist der hebr. Ausdruck für excitare הֵעִיר (von עור und עיר = fervere, brausen, wallen, gähren, verwandt mit אור, leuchten), deßhalb = in Gährung, Wallung versetzen, dem im Griech. ἐγείρω wecken, αἴρω erheben, und die von W. or abgeleiteten Formen für bewegen, wie ὄρω, ὄρνυμι, ὁρμάω, resp. für sich erheben, entspringen, wie orior, entsprechen. Desgleichen klingen lautlich an spirare an die mit fero, φέρω, fördern, resp. mit treiben zusammenhängenden Ausdrücke für Ursprung und Tendenz der Lebensthätigkeit, namentlich die des Willens, als eine „strebende" Bewegung Im Griech. zeigt sich aber auch eine nahe Verwandtschaft des spirare mit der Verursachung der zeugenden Bewegung in einer Weise, welche sowohl für die Exegese von Joh. 3, 8, wie auch für eine plastische Auffassung der Gnadenlehre wichtig ist. Wir denken an die „Sporen", d. h. die Körner des Blüthenstaubes (des Pollens), womit die Eizellen der Blüthen befruchtet werden. Die Sporen (σπόρος = σπέρμα) haben ihren Namen von σπείρω, streuen, sprengen (spargo, spergo, sprewen, wovon Spreu), was speziell das durch spirare bewirkte Streuen bezeichnet (daher bei Aug. die häufige Verbindung der aspersio luminis vel virtutis mit der adspiratio Spiritus S.) und somit hier besonders auf den durch das Wehen des Windes übertragenen Blüthenstaub sich bezieht. Die Einwirkung der Sporen auf die Eizelle geschieht aber durch Einströmen ihres Saftes in die Zelle, wodurch der Zellensaft in kreisende Bewegung als innere Wallung und Gährung versetzt wird; und diese Wallung ist dann die lebendige Kraft, wodurch die Zelle als aufwallender Sprungquell der aus ihr hervorsprießenden Keime und Sprossen wirksam ist.

situm) bezeichnen kann. Obgleich nämlich die Seelenthätigkeit dieser Prädikate nicht fähig ist, inwiefern sie formell als produktive Aktion oder Produkt der Seele selbst betrachtet wird: so ist sie doch derselben insofern fähig, als die in ihr enthaltene Aktuirung, Erregtheit, Reizung oder Rührung während ihrer Dauer eine von Gott bewirkte aktuelle innere Verfassung oder Disposition des Seelenlebens darstellt. Denn diese Disposition ist, analog wie ein habitus, aufzufassen als eine aktuelle Formation = Gestaltung, *aptatio* resp. coaptatio = Anpassung, Qualität = Beschaffenheit, Affektion = Stimmung resp. Bestimmtheit des Subjektes, mithin auch als ein dem Subjekte von Gott geschenktes, ihm zugeeignetes Gut und als eine Gabe (donum) oder Begabung (munus), womit dasselbe ausgestattet und bereichert wird. Namentlich aber ist sie eine solche Begabung, durch welche das Subjekt zu seiner Selbstthätigkeit zugerichtet und zugerüstet, bereit und fertig gemacht wird[1] (*dispositio* vel *praeparatio ad agendum* vel *se movendum*, Trid. sess. VI. c. 5), und welche in dieser Hinsicht als eine Befruchtung und Beseelung des Subjektes sich darstellt. In der That sagt man in diesem Sinne nicht bloß von Gott, sondern sogar auch von Menschen, daß sie Anderen Gedanken, Ueberzeugungen und Gesinnungen einflößen, einprägen oder einpflanzen, und redet von empfangenen Eindrücken, die nichts Anderes sind als Gemüthsbewegungen.

Der Gegensatz und zugleich die positive Beziehung der von Gott erregten 57
oder inspirirten Akte, welche als auxilia gratiae in Betracht kommen, zu den Akten, welche durch dieselben gefördert werden, läßt sich im Sinne des scholastischen Sprachgebrauches dadurch fixiren, daß erstere als actus *primi* bezeichnet werden, genauer als actus, qui sunt *perfectio agentis* (ἐντελέχεια), *qua agit*, letztere aber als actus *secundi*, genauer als actus *exerciti* oder qui aguntur ab agente. Nach modernem Sprachgebrauche, worin wir mit Energie spezifisch dasjenige bezeichnen, was die Alten ἐνεργεία πρώτη oder ἐντελέχεια nannten, und daher unter diesem Namen spezifisch das aktuelle Prinzip einer Thätigkeit, d. h. die dispositio oder virtus subjecti, wodurch dieselbe zu Stande kommt, verstehen, kann man daher sehr treffend die aktuelle Gnade im gegenwärtigen Sinne als eine von Gott empfangene Lebensenergie, d. h. aktuelle Lebendigkeit, bezeichnen, durch welche als durch einen lebendigen Trieb resp. Triebkraft oder „Geist" (spiritus = Gährung) die Seele zu ihrer Selbstthätigkeit als zu einer Lebensbethätigung oder Lebensäußerung befördert wird[2]. Die Schattirung des letztern

---

[1] Wir glauben, diese Ausdrücke möchten vorzüglich geeignet sein, den dogmatischen Gedanken namentlich gemäß der Sprechweise des hl. Augustinus, zu fixiren. Dieselben entsprechen den ihm geläufigen Ausdrücken praeparare et dirigere voluntatem, und können, wie letztere, ebenso auf die voluntas als Gesinnung, wie auf die voluntas als Potenz bezogen werden. „Richten" hat dieselbe Wurzel wie dirigere, nämlich reg in regere = regen, recken (im Hebr. עָרַךְ und אָרַךְ), davon recht, gerecht. „Rüsten" hat wohl dieselbe W. mit be-reiten, nämlich radh in ῥέζω, Rhede, Geräth, Gerüst, Rüstung. Diese Wurzel aber scheint identisch mit W. ar, art in ἁρμόζω und ἀρτίζω, welch letzteres Wort in verschiedenen Formen im N. T. die klassischen Ausdrücke für unseren Gegenstand bildet. Vgl. unten § 202. In Verbindung mit Zurichten bezeichnet Zurüstung die ausreichende Stärke der Zurichtung. „Fertig" von fahren bezeichnet nach Etymol. spezifisch die Bereitschaft zum Fahren, d. h. zur Fortbewegung, zum Gehen.

[2] Diese Lebensenergie ist ein Analogon oder vielmehr der Typus für das, was die

Ausdruckes liegt beim hl. Thomas in der von ihm wiederholt und besonders auch in Bezug auf unsern Fall, im Anschluß an die patristische Unterscheidung des Gott zugeschriebenen operari *in* nobis et nobis*cum*, gemachten Unterscheidung der motus *interiores* und *exteriores*, womit er die ersteren motus als von Gott im Willen erweckt und erzeugt, die letzteren als vermöge der ersteren vom Willen selbst ausgehend und erzeugt bezeichnet [1].

58 Das plastischste und annähernd vollkommenste Bild dieses Ausdrucks und der ganzen obigen Lehre bietet die Lebensthätigkeit des Herzens innerhalb des animalischen Organismus, inwiefern das Herz vom Haupte resp. von der Seele in seiner pulsirenden oder vibrirenden Bewegung und affektuellen Empfindung seine eigene Lebensenergie empfängt, und dieselbe in dem Blutumlaufe und Athmungsprozesse, wodurch es den Körper nährt und ausgestaltet, sowie in den seine Empfindungen reflektirenden Bewegungen der Glieder und der Stimme bethätigt und äußert. Das Bild ist um so bedeutungsvoller, als in der Sprache der Theologie nicht minder, wie der Philosophie, die von Gott erzeugte Energie regelmäßig als eine Bewegung des Herzens, d. h. als eine Gemüthsbewegung oder Anmuthung bezeichnet wird, vermöge deren als einer inneren Triebkraft durch das liberum arbitrium vom guten Herzen die guten Werke (ἔργα) und Uebungen (opera) als Früchte, und die guten Handlungen (actiones, πράξεις) als ein Wandeln vor Gott und zu Gott hin ausgehen. U. A. greift auch auf die Bedeutung

---

Physiker auch bezüglich der Wirksamkeit der nicht lebendigen Körper „aktuelle oder lebendige Energie“ oder auch lebendige Kraft im Gegensatz zur potenziellen Energie nennen. Vgl. Pesch, Welträthsel I. 234 f. Wie spiritus, Hauch, nicht minder als inspiratio und aspiratio besonders auf die Willensregungen angewandt werden kann, geht aus dem oben zu n. 56 Gesagten hervor. Der Name „Geist“ aber ist nach seiner Etymologie wo möglich noch treffender. „Geist“ kommt von mhd. jësen, gëren, gähren, aufwallen, Sskr. yas, sieden, kochen; davon Gischt, Gist; isl. geyser, Springquell; engl. gust, Windstoß, sowie gehren, begehren, Gier. Wie Joch mit ζυγόν, hängt dieser Name zusammen mit ζέω sieden und ζάω leben, ζύω gähren, wovon ζῦμα, fermentum. Daher vereinigen sich in diesem Namen die verschiedenen Gesichtspunkte des Feuers, des Odems und des Sauerteigs (resp. des im Feuer und Odem als zündendes und nährendes Prinzip wirkenden Sauerstoffs), unter welchen die Gnade als innere Erregung resp. als innere Triebkraft symbolisirt wird. Laut- und sinnverwandt ist im Hebr. W. חוּשׁ, עוּשׁ, hasten, eilen, verwandt mit עָזַז, vehemens, fortis fuit, wovon עֹז, die Kraft. Die hier in Frage kommende Tendenz des Namens „Geist“ spricht sich besonders in „Begeisterung“, holl. geestdrift, aus. Dabei ist zu bemerken, daß auch die anderen hebr. Namen für Kraft חַיִל von חוּל = אוּל, עוּל und כֹּחַ von כָּחַח (keuchen, kochen) auf die Grundanschauung der im Athmen liegenden Triebkraft sich zurückführen. Gerade in unserm Falle aber kommt es wesentlich darauf an, daß die Kraft der Gnade als eine Triebkraft aufgefaßt wird, und da dieß besonders durch das Bild des „Spiritus“ ermöglicht wird, so gebraucht namentlich *Aug.* gerne Ausdrücke wie spiritus gratiae, spiritus virtutis u. s. w. Der hl. Thomas hebt hervor (1. 2. q. 68 a. 1), daß der Name spiritus besonders denjenigen „impulsus“ zukomme, welche den sieben Gaben des hl. Geistes entsprechen.

[1] Vgl. 1. 2. q. 114 a. 2 u. q. 18 a. 6. Dieser Unterschied fällt zusammen mit dem Unterschiede der actus non imperati und der actus imperati, zwischen welchen der actus (oder vielmehr die actio = motio) imperii in der Mitte steht. Da die actus imperati ebenfalls im Willen selbst, nicht bloß in den von demselben abhängigen Kräften stattfinden können, so sind damit keineswegs spezifisch bloß nach außen hervortretende Akte gemeint. Der Gegensatz beruht vielmehr darauf, ob die Akte vom Willen als dessen freie Produkte ausgehen, oder ob sie spezifisch im Willen entstehen und zwar ohne diese Form der Entstehung, ganz ähnlich, wie gewöhnlich der Gegensatz von cogitatio (actus internus) und operatio (actus externus) verstanden wird. Imperare heißt hier nämlich entweder (= in-păro) einfach zu Wege, zu Stande bringen, oder näher (wie das technisch und vielleicht auch etymol. synonyme ἐφορμᾶν) in Bewegung setzen. Daher sagt Lemos treffend, weil der actus exterior und interior dem Gegensatze zwischen actus circa finem und circa media entspreche, so bezeichne der actus exterior hier zunächst die *electio mediorum.* Später werden wir sehen, daß diejenigen actus non imperati, welche hier in Rede stehen, als von Gott in machtvoller Weise erweckt, eben auch als imperati a Deo zu betrachten sind, wie *Aug.* sie praeparati a Deo nennt.

des Herzens als Springquell des Blutes und Odems zurück, wenn in der Offenbarung die guten Werke als lebendiges Wasser oder lieblicher Duft bezeichnet werden, die aus dem vom hl. Geiste bewegten Herzen wie aus einer Quelle oder Blüthe hervorströmen.

Von dieser Analogie aus versteht man denn auch am leichtesten, wie schon in der 59
gewöhnlichen Sprache die in Rede stehende Energie, weil lebendige Triebkraft, wie überhaupt als „Geist", *spiritus*, so auch als ein das Subjekt beseelender Geist (spiritus animans) oder belebende Seele (anima vegetans) dargestellt wird, wodurch das Herz zu und in der von ihm ausgehenden Thätigkeit und Wirksamkeit getrieben und getragen wird. Nicht minder wird diese Triebkraft auch unter dem Bilde des befruchtenden Samens, genauer der Triebkraft des Samens (virtus seminalis) gedacht, mit welcher das Herz, wie die Keimzelle einer Blüthe mit dem Pollen, getränkt wird, resp. unter dem Bilde eines von Gott im Herzen erzeugten fruchtbaren Keimes, Sprossen oder Triebes (gemma, κῦμα, germen), aus welchem die Werke der Seele als Blüthen und Früchte hervorgehen. Das letztere Bild bietet zugleich eine anschauliche Vorstellung für die verschiedenen Momente und Stufen, welche von den VV. in der Wirksamkeit der aktuellen Gnade gewöhnlich unterschieden werden. Diese Momente sind einerseits das Treiben schlechthin, womit zunächst der Einfluß auf die Einleitung der Bewegung und die Richtung derselben gemeint ist, und das tragende Treiben, d. h. der Einfluß der Triebkraft auf die Fortführung und Vollendung der Bewegung. In ersterer Hinsicht erscheint die Triebkraft einfach als „Geist", Same, Keim, „Trieb" = Schößling (spiritus, vis, semen, germen), in der zweiten aber als Geist der Kraft oder als Energie schlechthin (bei *Aug.* virtus, auch spiritus virtutis, vires, vigor, robur), näher als Tragkraft (feracitas, fortitudo), Leistungskraft, wie sie im Gegensatz zur Keimkraft des Samens oder der Wurzel dem ausgewachsenen Stamme des Baumes (lat. „robur arboris") eigen ist. Noch plastischer kann man jedoch diesen Unterschied und zwar ganz im Geiste der Sprache der Offenbarung — wie sich später zeigen wird — durch die Namen semen und spiritus ausdrücken, wenn man dabei die Genesis des leiblichen Lebens der Menschen als Typus nimmt, inwiefern nämlich diese, mit der Befruchtung der Zelle beginnend, zunächst durch die Einwirkung der Seele der Mutter und hernach durch die dem germen eingegossene eigene Seele vollendet wird.

Diese der Kirchensprache geläufigen Parallelen weisen darauf hin, daß die Stellung 60
der göttlichen Einwirkung zur menschlichen Selbstthätigkeit ganz sachgemäß zu denken ist nach Analogie des Verhältnisses der Einwirkung des väterlichen Prinzips auf das mütterliche zur mütterlichen Thätigkeit in der Erzeugung der Frucht. D. h.: die göttliche Inspiration ist als Einzeugung eines lebendigen Triebes zu betrachten, durch dessen Aufnahme die Seele die Richtung und Kraft erhält, in einer gebärenden Thätigkeit sich wirksam zu erweisen, so jedoch, daß diese gebärende Thätigkeit schon in jener Aufnahme in Gestalt der empfangenden Thätigkeit beginnt. Wir werden sofort sehen, wie diese Art der Auffassung konkret sich gestaltet und wie sehr sie dazu dient, den Begriff der gratia auxilians anschaulich zu fixiren und manchen Verwicklungen und Mißverständnissen vorzubeugen.

Im Uebrigen ist zu bemerken, daß man allerdings nicht alle Lebens- 61
regungen in Bezug auf diejenigen Akte, zu welchen sie disponiren, als bewegenden „Geist" oder eigentlichen Trieb zu den letzteren, oder als eine Energie, aus welcher dieselben hervorgehen und kraft deren sie zu Stande kommen, betrachten kann. In dieser Hinsicht muß man daher eine Disposition im weitern und im engern Sinn, genauer eine materielle oder einfach dispositive, d. h. empfänglich machende resp. indirekte Disposition, und eine formelle und direkte, oder auch eigentlich energetisch-genetische, wurzel- und quellenhafte, drastische und elastische Disposition unterscheiden[1].

[1] Δραστικός von δράω, δράσσω entspricht nach Etymologie und Sprachgebrauch am meisten unserem „triebkräftig" (vgl. *Dam.*, de fide orth. l. 2 c. 22: δραστικὸν λέγεται τὸ

62 Disposition ist wörtlich das griech. διάθεσις, welches bei *Arist.* der allgemeine Terminus ist für Zustand (wörtl. τὸ διακεῖσθαι), gegenüber der μορφή = forma resp. der ἕξις = habitus, als einem festen, dauernden Zustande. Wegen seiner weniger eng fixirten Bedeutung kann „Disposition" ebenso gut für einen aktuellen, d. h. durch eine Thätigkeit oder Bewegung constituirten Zustand, wie für einen habituellen, d. h. ruhenden Zustand, und desgleichen ebenso gut für einen inchoativen Zustand wie für einen vollen Besitz, resp. ebenso für bloße Empfänglichkeit wie für produktive Kraft gebraucht werden. An sich könnte ἕξις, habitus, gleich allgemein gebraucht werden, wie denn das Verbum ἔχειν = se habere, sich befinden, sich verhalten, wirklich so gebraucht wird. Aber der Deutlichkeit halber gibt man den allgemeineren, inhaltlich schwächeren Sinn besser durch eine andere Form des Substantivs, nämlich σχέσις resp. σχῆμα, habitudo = Verhalten, oder Zuständlichkeit. Der klassische lat. Ausdruck für Disposition im Allgemeinen ist affectio, womit Cicero das aristot. ἕξις übersetzt und St. Anselmus im Willen das bezeichnet, was die Scholastiker habitus nannten. Es fehlt indeß diesem Ausdruck wie unserem „Zustand" die formelle Beziehung auf das, wozu oder wofür man disponirt ist, während umgekehrt σχέσις und habitudo wie „Verhältniß" diese Beziehung so sehr hervorheben, daß das Moment der zuständlichen Beschaffenheit in den Hintergrund tritt und oft gänzlich ignorirt oder gar ausgeschlossen wird. Uebrigens läßt sich auch den die „Disposition zu etwas" als solche bezeichnenden Ausdrücken (Fähigkeit, Bereitschaft, Fertigkeit) leicht eine Fassung geben, wodurch sie von der Beschränkung auf den habituellen Zustand befreit werden, indem man sagt: Befähigung, Bereit- oder Fertigstellung.

63 Für den Begriff der aktuellen Gnade bei den VV. sind besonders zwei Stellen hervorzuheben, welche u. A. auch darum von Bedeutung sind, weil das Concil von Trient seine Ausdrucksweise an dieselben angelehnt hat. Die eine ist von *August.* aus der vorpelagianischen Zeit und steht am Schlusse der ausführlichen Untersuchung über Röm. 9 in l. 1 ad Simplicianum n. 31: Liberum voluntatis arbitrium plurimum valet; sed in venumdatis sub peccato quid valet? . . . Praecipitur, ut recte vivamus, hac utique mercede proposita, ut in aeternum beate vivere mereamur. Sed quis potest recte vivere et bene operari, nisi justificatus ex fide? Praecipitur ut credamus, ut dono accepto Spiritus sancti per dilectionem bene operari possimus. Sed quis potest credere, nisi aliqua vocatione, hoc est, aliqua rerum testificatione tangatur? Quis habet in potestate tali viso adtingi mentem suam, quo ejus voluntas moveatur ad fidem? Quis autem animo amplectitur aliquid, quod eum non delectat, aut quis habet in potestate, ut vel occurrat, quod eum delectare possit, vel delectet cum occurrerit? Cum ergo nos ea delectant, quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc et praebetur gratia Dei, non nutu nostro et industria aut operum meritis comparatur; quia,

---

ἐξ' ἑαυτοῦ κινούμενον). Die Wurzel ὁράω bezeichnet nämlich ursprünglich treiben, drängen, dringen, verwandt mit traho (und vielleicht mit tragen, wie im Engl. draw und drag ein Wort sind), sowie mit τρέχω laufen, „trachten", was im N. Test. termin. techn. für Streben. Elastisch von ἐλάω, ἐλαύνω, W. ἔλλω (verw. mit אזל wallen, עָלָה erheben, halo hauchen), davon ἐλατής Triebfeder, bezeichnet besonders die schnellende, emportreibende Triebkraft, wie sie vom Hauche des hl. Geistes herkommt, und weist damit sinnig darauf hin, daß die ἐλευθερία, welche der hl. Geist durch seine Einwohnung verleiht (II. Cor. 3, 17), ein Vermögen des Gehens oder Wollens ist, welches auf einer durch den hl. Geist inspirirten Schnellkraft beruht. — Mit obigen Ausdrücken läßt sich auch an der Analogie des leiblichen Herzens der wesentliche Unterschied klar machen, welcher in kinetischer Beziehung zwischen den Regungen der Gnade zum Guten und den Regungen der Begierlichkeit zum Bösen besteht. So hebt Damascenus (a. a. O.) im Anschluß an Aristoteles hervor: die ἐνέργεια schlechthin oder die ἐνέργεια δραστική sei eine κίνησις κατὰ φύσιν, motus secundum naturam, wie beim Herzen der naturgemäße, gesunde Pulsschlag; die κίνησις παρὰ φύσιν = motus contra naturam, wie beim Herzen der krankhafte zuckende Schlag, sei eben darum keine eigentliche Energie, sondern ein πάθος, ein Leiden. — Desgleichen läßt durch diese Ausdrücke die von den späteren Scholastikern viel ventilirte Frage, ob die dispositiven Seelenakte auf diejenigen, zu welchen sie disponiren, bloß „moralisch" oder auch „physisch" einwirkten, sich so abschneiden, daß der reale Gehalt der Frage nicht zu kurz kommt, sondern in helleres Licht tritt.

ut sit nutus voluntatis, ut sit industria studii, ut sint opera charitate ferventia, ille tribuit, ille largitur (sc. per vocationem et inspirationem delectationis). Petere jubemur ut accipiamus, et quaerere ut inveniamus, et pulsare ut aperiatur nobis. Nonne aliquando ipsa oratio nostra sic tepida est, vel potius frigida et pene nulla, immo omnino interdum ita nulla, ut neque hoc in nobis cum dolore advertamus — quia si vel hoc dolemus, jam oramus. Quid ergo aliud ostenditur nobis, nisi quia et petere et quaerere et pulsare ille concedit, qui ut haec faciamus, jubet? *Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei,* quando quidem nec velle nec currere, nisi eo movente atque excitante, poterimus. — Die andere Stelle ist von dem Verfasser der Bücher de voc. omn. gent. l. 2 c. 26: Hanc quippe abundantiorem gratiam (sc. novi testamenti) ita credimus atque experimur potentem, ut nullo modo arbitremur esse violentam, quod, quidquid in salvandis hominibus agitur, ex sola Dei voluntate peragatur; cum etiam ipsis parvulis per alienae voluntatis subveniatur obsequium. Gratia quidem Dei illa in omni justificatione principaliter praeeminet, suadendo exhortationibus, movendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis — dando intellectum, inspirando consilium, corque ipsum illuminando et fidei affectionibus imbuendo[1]: Sed etiam voluntas hominis subjungitur ei atque conjungitur, quae ad hoc praedictis est excitata praesidiis, ut divino in se cooperetur operi, et incipiat exercere ad meritum, quod de superno semine concepit ad studium[2], de sua habens mutabilitate si deficit, de gratiae opitulatione si proficit. Quae opitulatio per innumeros modos, sive occultos, sive manifestos, omnibus adhibetur; et quod a multis refutatur, ipsorum est nequitiae, quod autem a multis suscipitur, et gratiae est divinae et voluntatis humanae. Sive igitur initia, sive profectus fidelium, sive usque in finem perseverantiam cogitemus, nullum genus, nulla species cujusquam virtutis occurret, quae vel sine dono divinae gratiae vel sine consensu nostrae voluntatis habeatur. Ipsa enim gratia hoc omni generi medendi atque auxiliandi agit, ut in eo, quem vocat, primam sibi receptricem et famulam donorum suorum praeparet voluntatem. Nam virtus nolentium nulla est, nec potest asseri vel fidem vel spem vel charitatem eis inesse, quorum ab his bonis consensus alienus est.

§ 286. Orientirung über Namen, Begriff und Elemente der *gratia actualis*. Fortsetzung. Nähere Bestimmungen über die *gratia actualis* als fördernde Energie oder Disposition der Seele.

Betrachten wir nun *in concreto* und im Einzelnen die zur *gratia actualis* gehörigen vermittelnden Lebensakte in den geistigen Seelenvermögen.

I. Zunächst und unter allen Umständen gehören zur Energie der aktuellen 64
Gnade die zur Ausübung der sittlichen Akte erforderlichen oder förderlichen Akte des Verstandes, wodurch Gegenstand, Beweggrund und Mittel der Willensthätigkeit erkannt werden, inwiefern diese Akte durch gnädige Einwirkung Gottes zu Stande kommen. Da es nun auch schon in der Erkenntniß einen Fortschritt gibt von den Prinzipien zu den Conclusionen, indem die Erfassung der

---

[1] Nicht ohne Absicht sind hier je vier äußere und innere modi opitulationis aufgezählt, und die ersteren wieder zu zwei und zwei als belehrende Vorstellungen und ergreifende Wirkungen, die letzteren aber als Einwirkungen auf den Verstand und den Willen unterschieden.

[2] Der Gedanke ist in anderer Fassung mit Rücksicht auf das Folgende: Voluntas hominis excitata *subjungitur* gratiae recipiendo et concipiendo donum Dei et *conjungitur* gratiae famulando et cooperando operi Dei per studium operandi, quo incipit exercere virtutem gratiae ad meritum.

letzteren durch jene vermittelt wird: so ist die Erkenntniß der Prinzipien als eine Gnadenhülfe zur Erkenntniß der Conclusionen zu betrachten. Und da hier wiederum bei der Erkenntniß der Prinzipien das Urtheil (judicium, als praktisches Urtheil consilium) seinen Grund in der Einsicht (intellectus) in die Wahrheit seines Inhaltes resp. in die Berechtigung des Urtheiles selbst hat: so ist diese Einsicht ebenso, wie auch die aktuelle Erfassung und das Verständniß der Termini, als eine Gnadenhülfe zum Urtheil zu betrachten. In letzter Instanz also beruht die aktuelle Gnade des Verstandes in derjenigen aktuellen Einsicht resp. intellektuellen Auffassung, in welcher die übrigen zur sittlichen Thätigkeit disponirenden Akte des Verstandes wurzeln, und in welcher und durch welche dieselben von Gott inspirirt, excitirt und erzeugt werden; und eben diese von Gott verursachte Einsicht ist auch gemeint, wenn die aktuelle Gnade an erster Stelle als *illustratio intellectus* bezeichnet wird. Während aber diese Einsicht gegenüber den folgenden Erkenntnißakten als das treibende und zeugende Prinzip derselben auftritt: ist sie, wie die ganze Erkenntniß, gegenüber den Willensakten nur eine vorbereitende Bedingung oder eine bloße oder einfache Disposition, im Unterschied von derjenigen Disposition, welche wir die energetische genannt haben; nur in einem sehr weiten und uneigentlichen Sinne wird die Erkenntniß des Guten auch als eine Befruchtung und Beseelung des Willens in Hinsicht auf das Wollen und Handeln desselben bezeichnet. Wenn gleichwohl auch die cogitationes bonae, die guten Gedanken, in der hl. Schrift und in der Sprache der Kirche als Same oder Keime des guten Wollens und Handelns dargestellt werden: so wird dabei entweder das Bild des Samens in einem sehr weiten Sinne genommen, oder aber die cogitatio bona in einem volleren Sinne verstanden, in welchem sie nicht ein bloßer Verstandesakt ist, sondern eine Willensthätigkeit einschließt (s. u. n. 69 u. n. 74 f.).

65 II. In vollerem und eigentlicherem Sinne fallen in Hinsicht auf die Herbeiführung der sittlichen Thätigkeit des Willens unter den Begriff der aktuellen Gnade diejenigen Akte oder Bewegungen im Willen selbst, welche als *affectus* s. *sensus* voluntatis, d. h. Stimmungen und Gesinnungen des Willens, zu anderen Willensakten als *opera voluntatis* disponiren und ihrerseits von Gott im Willen hervorgerufen werden. Denn diese im Willen hervorgerufenen Akte oder Bewegungen bilden eine Disposition oder Zurichtung gerade desjenigen Vermögens, aus welchem die sittlichen Akte hervorgehen, und zwar eine energetische Disposition, oder einen innern lebendigen Trieb zur sittlichen Selbstthätigkeit, wodurch der Wille zu und in der Uebung seiner sittlichen Freiheit befruchtet und beseelt wird.

66 Obgleich nun diese Kategorie auch solche Akte des Willens umfassen kann, welche der Wille selbst mit Hülfe Gottes durch Uebung seiner Freiheit in sich erweckt oder zu welchen er selbst sich hinbewegt: so gehören dahin doch zunächst diejenigen Akte, welche nach Inhalt und Form so geartet sind, daß sie spezifisch als Prinzip der Selbstbewegung des Willens zum und im sittlichen Handeln und als Produkt der göttlichen Einwirkung auftreten. Derart sind die *actus circa finem* oder die *motus in finem*, d. h. diejenigen Akte, in welchen die sittlichen Endzwecke intendirt oder angestrebt werden, also die intentio (Bezielung oder Anstrebung) finis, noch mehr aber diejenigen

Akte, durch welche man zu der intentio finis selbst bewegt wird, nämlich die delectatio boni, nach Augustinischem Ausdruck, oder das Wohlgefallen an der Güte des Endzweckes, z. B. an Gott, an der Gerechtigkeit, am ewigen Heile. Denn die eigentliche Selbstbewegung des Willens kommt in der Weise zu Stande, daß man sich nach einem in's Auge gefaßten Ziele, vermöge des Strebens, dasselbe zu erreichen, hinbewegt; und das Streben des Willens zu einem Endzweck hin kommt hinwiederum auf dem sittlichen und besonders auf dem übernatürlichen Gebiete stets in der Weise zu Stande, daß Gott dieses Streben im Willen erweckt, indem er demselben das Wohlgefallen an dem bonum finale einflößt. Da jedoch der Wille auch schon in seiner Hinwendung zum bonum finale auf das Ziel, wo und inwiefern dieselbe ein in ihrer Art abgeschlossener und vollendeter, d. h. durch das velle se velle constituirter Willensakt (actus formalis et formatus voluntatis), und als solcher auch ein freier d. h. freigewollter Akt ist, in irgendwelcher Weise sich selbst bewegt und mithin selbstthätig auftritt: so kann die intentio finis resp. die delectatio boni finalis in dieser Gestalt noch nicht schlechthin die erste und gleichsam radikale Disposition des Willens sein, wodurch er zur freien Selbstthätigkeit disponirt und getrieben wird. Als solche muß vielmehr eine solche Hinneigung des Willens zum Ziele und mithin eine solche delectatio boni gelten, bei deren Ursprung und Constitution der Wille als solcher, d. h. durch sein reflexives velle se velle, nicht betheiligt ist, und welche mithin an und für sich den Charakter einer unfreien, indeliberirten, instinktiven Bewegung hat, worin der Wille nur als „natura", d. h. in der Weise der naturnothwendig wirkenden Vermögen, unter einem äußern bestimmenden Einflusse thätig ist.

Solche instinktive Bewegungen sind zwar im Willen und folglich auch 67
Willensbewegungen, oder besser Willensregungen; aber sie sind nicht motus voluntatis ut voluntas et libera est, sondern bloß motus voluntatis ut natura est, und darum weder motus formaliter et perfecte voluntarii, noch formell motus liberi arbitrii. Deßhalb nennt man sie mit Vorzug *motus, affectus, sensus cordis* oder Gemüthsbewegungen, obgleich dieser Ausdruck, wo er nicht im Gegensatz zu motus liberi arbitrii gebraucht wird, auch deliberirte Affekte bezeichnen kann. Unter diesem Namen erscheinen sie dann ganz natürlich als die unmittelbarste und erste Wirkung der inspirirenden Einwirkung Gottes im Willen, sowie als die spezifischen Mittel des durch die Inspiration zu übenden göttlichen Einflusses auf die freie Selbstthätigkeit des Willens, und werden in diesem Sinne nicht bloß motus inspi*rati* oder ex*citati*, sondern schlechthin inspira*tiones* und excita*tiones* resp. instinctus, impulsus, oder auch tactus, pulsationes cordis genannt. Eben sie werden daher auch besonders dort, wo es sich um die genaue Bestimmung der Vermittlung des göttlichen Einflusses auf die erste Freithätigkeit des Willens handelt, mit Vorzug unter dem Namen *auxilia gratiae* verstanden. Und sie sind dieß in der That so, daß sie, wenn nicht als die gratia actualis schlechthin, so doch als Kern und Substanz derselben betrachtet werden können, d. h. als das, was im Gnadenleben unmittelbar von Gott kommt und vom Willen bloß aufgenommen wird, also wie ein von Gott ausgehender Same und Hauch („afflatus"), ein Tropfen himmlischen

Thaues oder Oeles und ein Funke oder Strahl des göttlichen Lichtes in den Willen eintritt, in ihm bleibt und wirkt. Denn obgleich sie die Eigenschaft von unfreien und indeliberirten Akten schlechthin nur dann und so lange besitzen, als der Wille hierin noch in keiner Weise reflex zustimmt: so bewahren und bewähren sie doch auch dort ihr eigenthümliches Wesen, wo sie nach eingetretener Zustimmung im Willen von Gott unterhalten werden und die Fortsetzung der Zustimmung des Willens bedingen und begründen, oder wo sie in den bereits zu ihrer Aufnahme gestimmten Willen als neue, stärkere oder höhere Affekte eingegossen werden. Ihr Wesen fordert nämlich bloß, daß sie nicht Produkt oder Resultat der freien Thätigkeit des Willens, sondern ausschließlich Produkt der Einwirkung Gottes auf den Willen sind und in Folge dessen auch vor aller Deliberation und Freithätigkeit des Willens entstehen und bestehen können. In dieser Hinsicht sind die motus inspirati ganz analog mit der habituellen Gnade als einer *forma* inspirata, welche den kleinen Kindern ohne alles Zuthun ihrerseits eingegossen wird, in den Erwachsenen aber darum nicht weniger ausschließliches Werk Gottes ist, weil sie nur einem durch seine Freithätigkeit disponirten Willen eingegossen wird. Die Analogie ist um so größer, weil die aktuelle Gnade im gegenwärtigen Sinne bei dem mit der habituellen Gnade bekleideten Willen nichts anderes ist, als eine aktuelle Inclination und Affektion, in welcher die habituelle Inclination und Affektion gleichsam flüssig gemacht wird. Dagegen besteht zwischen dieser aktuellen Gnade und der forma habitualis allerdings der Unterschied, daß letztere bei ihrer Verleihung an Erwachsene stets ein frei disponirtes Subjekt voraussetzt, während erstere an sich eine solche Disposition so wenig voraussetzt, daß sie vielmehr spezifisch die Kraft und Aufgabe hat, eine solche Disposition, wo sie fehlt, hervorzurufen.

68 Zum besseren Verständniß des Vorstehenden und vieler anderen Punkte der Gnadenlehre muß man sich die genetische Entwicklung der Willensakte vor Augen halten, welche der hl. Thomas (1. 2. q. 9 sqq.) beschreibt, sowie die mannigfaltige Ausdrucksweise der VV., worin dieselben auf diese Entwicklung reflektiren. Vorab ist zu bemerken, daß der hl. Thomas hier nur die formalen Willensakte, d. h. die Akte der voluntas ut voluntas, welche stets die Reflexion und mithin das velle se velle einschließen, beschreibt, nicht die materiellen Willensakte, welche im Willen, aber nicht in der dem Willen eigenthümlichen Weise, sondern als Akte der voluntas agens ut natura entstehen und bestehen. (Im Griech. läßt sich dieser Gegensatz durch βούλησις und θέλησις ausdrücken, insofern als βούλησις [etymol. vielleicht dasselbe wie volo, velle und wollen, und so auch wahrscheinlich wählen] spezifisch die Bedeutung des reflexen Wollens hat, θέλησις aber, wie appetitus, von dieser Bedeutung abstrahirt.) Desgleichen handelt es sich spezifisch um die Entwicklung der praktischen oder ordnenden Willensthätigkeit per usum rationis, im Unterschied von der Entwicklung der Willensaffekte nach ihren verschiedenen Formen und Arten, obgleich auch diese materiell von demselben Punkte, nämlich vom amor boni, ausgeht und mit ersterer vielfach Hand in Hand geht.

69 Dieser Akte sind im Ganzen acht; sie lassen sich aber auf vier Paare zurückführen, welche die vier Stadien darstellen, die von den VV. gewöhnlich in's Auge gefaßt werden. 1) Zuerst begegnen uns das *„velle bonum“* schlechthin, d. h. das einfache Wohlgefallen an einem Gute, und das *frui* (= sich erfreuen), d. h. das schon mehr oder weniger das besessene Gut als solches genießende, in ihm ruhende Wohlgefallen. Beide Akte werden beim hl. Augustinus oft unter den Namen delectatio und amor zusammengefaßt. 2) Das Wohlgefallen an einem Gute aber erzeugt zunächst die *intentio* (bei Aug. auch appetitio, dilectio), Erstrebung, Anstrebung, sowohl als Verlangen, das Gut zu erreichen (desiderium), wie als Absicht, um seinetwillen (zu seiner Erreichung, Verwirklichung, Ver-

ehrung ꝛc.) thätig zu sein (sectatio, consectatio, βούλησις im engern Sinne). Hier wird das Gut formell als finis = Zweck in's Auge gefaßt, und mit der intentio als Absicht des Willens verbindet sich unmittelbar die intentio als Anspannung des Verstandes (attentio) zur Untersuchung, Ueberlegung oder Berathschlagung, inquisitio, deliberatio, *consiliatio* (βουλή und βούλευσις) über die Art und Weise, den Zweck zu erreichen; beides zusammen heißt bei den VV. cogitatio (λογίζεσθαι) oder auch vigilantia, studium. 3) Die consiliatio gipfelt dann im *consensus* (συγγνώμη, gew. γνώμη = sententia, auch διάθεσις = dispositio agendorum), Entschluß (ἀφορισμός) zu einer bestimmten Handlung als Mittel zum Zwecke, und der *electio*, Wahl oder Entscheidung, wodurch andere mögliche Handlungen ausgeschieden werden (προαίρεσις, πρόθεσις, propositum); den VV. sind für beides die Namen propositum und electio geläufig, während das consentire häufig mit amplecti und sectari, eligere mit diligere (sc. opus faciendum, Conc. Carth. IV. can. 4), proponere mit velle sc. operari gegeben wird. 4) Endlich bethätigt sich der Entschluß in dem *imperium*, dem Trieb zur Ausführung (ὁρμή, ἐφορμή), und dem *usus* oder der effektiven Anwendung der Mittel und Kräfte zur Ausführung der Handlung (χρῆσις); die VV. nennen beides gewöhnlich schlechthin operari oder agere, opus, quod volumus, oder auch exsequi, quod sectamur, die Scholastiker movere se resp. potentias ad opus.

Es ist indeß nicht nothwendig, daß bei jeder Handlung alle diese Akte als reell 70
verschiedene Akte vorhanden sind, sie können auch in virtueller Weise da sein; und besonders in dieser virtuellen Form können hinwiederum alle Akte als verschiedene Funktionen auch bei jedem Stadium der Willensthätigkeit unterschieden werden (vgl. Cajet. zu 1. 2. q. 9 a. 4). — Aber auch dann, wenn die Akte als reell verschieden auftreten, stehen sie in organischer Verbindung unter einander und stellen eine organische Entwicklung des einen durch den andern und aus dem andern dar. Sie verhalten sich mithin nach einer in der hl. Schrift vorgezeichneten und von den VV. vielfach angewandten Analogie wie Kern, Wurzel, Stamm und Frucht, resp. wie Knospe, Blüthe und Frucht. Wo Baum und Frucht im Willen selbst liegen, wird die damit gegebene innige organische Einheit als solche besonders durch das Verhältniß von Samenkorn und Keim, Knospe und Blüthe repräsentirt, welche eine Fortgestaltung des Einen zum Andern oder in das Andere enthalten. — Sodann ist zu bemerken, daß die Entwicklung in doppelter Richtung vor sich gehen kann. Sie geht nämlich entweder einfach von innen nach außen, resp. von oben nach unten, wenn die folgenden Akte in den früheren wie in ihrer Quelle enthalten sind und bloß eine Entfaltung oder weitere Bethätigung derselben darstellen, d. h. wenn die affectus, woraus die operatio hervorgeht, zugleich die volle „*virtus* operandi" enthalten oder diese virtus sind, also sich verhalten wie der Baum zur Frucht oder der Stamm („robur") zu den Zweigen. Oder aber sie geht von unten nach oben, resp. von außen nach innen, wenn die folgenden Akte in den früheren bloß keimartig enthalten sind und der Wille in der Entwicklung eine höhere Energie erstrebt und gewinnt, d. h. wenn die früheren Akte gegenüber der „operatio" bloß als ein studium oder conatus operandi oder velle operari, dem an sich noch die volle Kraft fehlt, in Betracht kommen, also sich verhalten wie der Keim zum Baumstamme resp. zum animal generandum. Ersteres geschieht namentlich dann, wenn die Entwicklung von einem vollkommenen Akte der caritas ausgeht, welcher sich in Liebeserweisungen bethätigt. Letzteres trifft besonders zu, wo die Erweckung eines Aktes der caritas durch einen unvollkommeneren Akt angestrebt wird, z. B. durch das gläubige Verlangen nach dem ewigen Heile, nach der Rechtfertigung, nach der himmlischen Belohnung u. s. w., so daß dann der im Akte der caritas enthaltene consensus cum Deo den Gipfel der Entwicklung bildet. Daher ist obiger Unterschied schon angedeutet in der doppelten Wurzel, welche der hl. Thomas der ganzen Entwicklung zu Grunde legt. Denn das einfache velle bezeichnet das Wohlgefallen an einem Gute, welches man noch in keiner Weise besitzt, und daher besonders dasjenige Wohlgefallen an Gott und göttlichen Dingen, welches der caritas selbst vorausgeht und bloß nach derselben hinstrebt; die caritas selbst aber ist wesentlich, besonders in der Sprache des hl. Augustinus, auch schon ein frui Deo, indem er das frui wiederholt (doctr. christ. l. 1 cap. 4 und Trinit. l. 10 c. 10. Vgl. unten n. 86 Note) als amore *inhaerere* alicui rei propter se ipsam charakterisirt. Analog ist die Ausdrucksweise Augustins in Ps. 118, 20, wo er ein concupiscere oder desiderare justificationes unterscheidet, welches auf dem delectari sola ratione justitiae beruhe, und das vollkom-

mene desiderium resp. die delectatio operationis justitiae (s. Mag. l. 2 dist. 26 n. 8). Die aufsteigende oder emporstrebende Tendenz in der Entwicklung der Willensthätigkeit beherrscht in der Gnadenlehre bei den VV. die ganze Auffassung derselben, indem sie auch die Thätigkeit der Gerechtfertigten nach Analogie des zur Rechtfertigung disponirenden „moveri in Deum" betrachten. Und zwar unterscheiden sie dabei nicht bloß einen aufsteigenden Fortschritt vom „studium" zur „virtus" resp. zum actus perfectus, sondern auch vom velle oder cupere bonum, resp. von der einfachen attentio oder conversio ad finem, zum adniti, contendere, conari, currere, kurz zur „industria studii" (s. *Aug.* oben n. 63) = „desiderium efficax" — vom bloßen Wünschen, Begehren, Hinwenden zum muthigen und nachhaltigen Trachten und Anstreben durch das Aufgebot der bereits vorhandenen Kräfte — indem sie der electio und dem usus als nächstes Objekt gerade dieses Anstreben zuweisen, während die Vollendung der Bewegung durch das „propositum efficax" mehr als ein pervenire ad finem cursus gedacht wird [1]. Uebrigens wird bei den VV. das studium operandi oder velle operari, welches der intentio resp. dem propositum entspricht, in präciserem Sinne in der Regel auch bei dem vollkommen wirksamen Affekte von der virtus operandi formell als deren Vorbedingung und Substrat unterschieden.

71 Ueberhaupt werden die oben angegebenen Ausdrücke, wie schon in der Aufzählung angedeutet, nicht immer in dem spezifischen Sinne gebraucht, den sie in dieser Reihenfolge haben. Namentlich steht velle auch für die Intention resp. den Entschluß, cogitatio auch für electio oder überhaupt für alle inneren Akte im Gegensatz zu den nach außen hervortretenden, consilium für cogitatio, dilectio für velle, frui und eligere u. s. w. Der jedesmalige Sinn ergibt sich aus dem im Contexte vorhandenen Gegensatze. Besonders ist er davon abhängig, wie viele der obigen Entwicklungsmomente gerade in's Auge gefaßt werden. — Es werden nämlich bei den VV. sowohl wie bei den TT. nicht immer auch nur alle vier, sondern je nach Umständen bloß drei oder zwei Entwicklungsmomente unterschieden. So erscheinen drei Momente, wenn gesagt wird: voluntas bona s. recta, quam habemus et qua boni *sumus* (als „guter Baum"), velle et operari (als Blüthe und Frucht); oder: cogitatio (qua attendimus et intendimus bono), electio et operatio (boni operis); oder mit Anspielung auf Röm. 9, 16: velle, currere, pervenire; zwei Momente dagegen, wenn es heißt: voluntas bona (als arbor) et opus bonum (als Frucht), oder velle bonum et operari, oder studere et implere etc. Aehnlich stellt man in der Sprache der Scholastik bald drei Momente zusammen: z. B. voluntas finis (resp. inclinatio, motus in finem, intentio finis), eligere und operari resp. deliberare und eligere, bald zwei: z. B. motus in finem oder intentio finis und motus in ea, quae sunt ad finem oder operari propter finem. Besonders im letzteren Falle wird die Reduction der vier Momente so vorgenommen, daß das zweite und dritte entweder zum ersten oder zum letzten Momente geschlagen werden. Davon hängt es dann z. B. ab, ob Gott gegenüber dem betreffenden Akte als operans bonam voluntatem (resp. als gignens oder vegetans bonam voluntatem) oder als cooperans bonae voluntati, und der nutus liberi arbitrii als cooperans Deo operanti oder als operans opus resp. als Funktion des concipere oder des parere aufzufassen ist.

72 Unter *actus deliberatus* und mithin actus *libertatis* im engeren und eigentlichen Sinne, *ex* deliberatione et libertate, versteht man diejenigen Akte, zu welchen sich der Wille vermittelst der Deliberation selbst hinbewegt oder welche er auf diese Weise erzeugt und erweckt, also diejenigen Akte, welche in der obigen Entwicklungsreihe auf die deliberatio folgen und mit den dort fixirten Akten des consensus und der electio anheben. In diesem Sinne fällt der actus deliberatus nicht zusammen mit actus liber. Denn frei kann ein Akt auch dann sein, wenn er nicht in jenem Sinne deliberatus, also

---

[1] Wir unterscheiden zwar nicht immer Streben und Begehren und reden darum auch indifferent von Begehrungs- und Strebevermögen. Aber streng genommen ist der Unterschied genau der, welchen man in der Scholastik (nach Plato in Timäus) zwischen appetitus concupiscibilis und irascibilis, ἐπιθυμία und θυμός (wörtlich Anmuthung und Muth) macht. Streben (verwandt mit sträuben) ist genau niti, adniti, νείκειν, weßhalb Plato den θυμός als τὸ φιλονεικής charakterisirt. Im „Gemüth" verhalten sich die beiden Richtungen wie anima und animus.

vergleichsweise *indeliberatus* ist, indem er seiner Substanz nach nicht erst durch einen Willensentschluß, sondern in Kraft eines von außen empfangenen Antriebes oder natürlicher Neigung oder einer habituellen Gesinnung entsteht, wofern derselbe nur durch einfache Reflexion oder eine virtuelle Deliberation festgehalten wird, während zugleich die Möglichkeit bestände, ihn nicht festzuhalten. Derart sind insbesondere die Akte, mit welchen bei jeder in sich abgeschlossenen Handlung die freie Thätigkeit eingeleitet wird, insbesondere die voluntas deliberandi selbst. Dasselbe Verhältniß wird bei den VV. ausgedrückt durch *opera* liberi arbitrii und *motus* liberi arbitrii, inwiefern die ersteren *ex* libero arbitrio hervorgehen, die letzteren aber so *in* libero arb. sind, daß das lib. arb. nur als recipiens und terminans dabei betheiligt ist. Actus *indeliberatus* oder unwillkürliche Akte schlechthin heißen dagegen diejenigen Akte oder genauer Affekte des Willens, welche und inwiefern sie ohne Zuthun des nutus voluntatis im Willen entstehen und bestehen, und welche darum auf dem Gebiete der Gnade „instinctus divini“ heißen. (Vgl. über diese Namen und Begriffe besonders Joan. a S. Thoma in 1. 2. disp. 3 a. 2 u. disp. 5 a. 5.)

Ein neuerer Thomist[1] freilich hat die Behauptung gewagt, es sei ein Widerspruch 73
in terminis, wenn man von „unwillkürlichen Willensbewegungen“ rede, und so sei auch dieser Ausdruck in sich selbst unerhört und ein lapsus linguae. So lange aber dieser Ausdruck als gleichbedeutend mit motus indeliberatus gelten darf und soll, steht es fest, daß alle theologischen Schulen ohne Ausnahme denselben in dem doppelten eben angegebenen Sinne (wenigstens in einem) gebrauchen. Der Inhalt des Ausdruckes ist überdieß ein theologisch so nothwendiger Begriff, daß ohne denselben die dogmatischen Begriffe der gratia excitans und sufficiens im Sinne eines motus gratiae inspiratus qui abjici oder cui resisti potest et aliquando resistitur unvollziehbar wären, wie auch die strengsten Thomisten anerkennen (vgl. z. B. *Alvarez,* de auxil. disp. 75 und Summa l. 3 cap. 17; *Lemos,* panoplia an vielen Orten, z. B. 1. p. 2 tract. 4 cap. 19 per totum, wo es in der Analyse der Einwirkung der Gnade heißt: Quinto Deus voluntatem efficaciter movet, ut *indeliberatam* supernaturalem finis volitionem eliciat . . . Octavo eadem motione, qua primum voluntatem excitavit ad indeliberatam finis volitionem, magis perfecta ac roborata voluntatem adjuvat, ut *liberam* supernaturalem finis volitionem eliciat. Vgl. auch *Salmant.* in 1. 2. disp. 14 dub. 4. An letzterer Stelle heißt es: Posita illa supernaturali illustratione ex parte intellectus, quam Concilia et ss. Patres vocationem et excitationem appellant, statim per se loquendo sequitur in voluntate aliquis affectus, quo in bonum supernaturale inclinatur, et hic subitus affectus inspiratio s. impulsus divinus dici consuevit. Praedictus autem affectus, *cum primo excitatur, est motus indeliberatus,* quia non fit ex praecedente aliqua consultatione; *potest* tamen esse *liber,* nimirum si per cognitionem indifferentem reguletur, ut in Angelis accidit. Ut plurimum vero est actus *necessarius,* quia cognitionem omnino determinatam sequitur, ut in nobis frequenter experimur. Post hunc vero affectum solent sequi alii *simpliciter deliberati;* supponunt enim hominem constitutum in actu primo sufficienti, ut per proprium consilium ad utramque partem se determinet. Vgl. auch *Goudin,* de gr. (ed. Lovan. 1874, tom. 2 p. 254 sq. 262. 305), wo er den motus indeliberati die Eigenschaft eines semen divinum zuschreibt, virtute continens fructum piae actionis, imo ex quo reipsa germinaret usque in finem, nisi virtutis ejus cursum homo sua defectiva libertate interrumperet. Eingehender *Billuart,* de gr. diss. 5 a. 7 § 2. Es muß daher sehr befremden, wenn besagter Theologe besonders im Namen des hl. Thomas gegen diesen Ausdruck protestirt und meint, man könne den Begriff in den hl. Thomas nur dadurch hineintragen, daß man ihn verwechsle mit den instinktiven Bewegungen des sinnlichen Begehrungsvermögens oder mit den nothwendigen Beziehungen des Willens zum Guten im Allgemeinen, oder mit der Natur des Willensvermögens als eines reinen Vermögens (S. 36 f. 42 f.). Sonach müßte der instinctus divinus oder die inspiratio voluntatis, welche die gratia excitans und sufficiens constituirt, vor dem freien Akte als solchem

[1] Kritische Bemerkungen zu der Schrift: Die thomistisch-molinistische Controverse. Aachen 1884.

in der Seele entweder gar nichts oder doch nur Regungen der sinnlichen Vermögen hervorbringen, was besagter Theologe denn auch S. 63 wirklich behauptet! — Merkwürdiger Weise hat gerade Bannez in einer Anklageschrift gegen Suarez an diesem u. A. die Behauptung incriminirt: Non est necesse, ut voluntas exerceat aliquem motum indeliberatum ante plenum consensum. Daß dagegen ein Thomist den Molinisten oder auch den Jansenisten, deren ganze Häresie auf die Annahme von actus indeliberati gegründet war, diese Annahme zum Vorwurf gemacht habe, ist unerhört. Vielmehr begingen die Thomisten im Kampfe gegen die Molinisten meist den Fehler, daß sie sowohl in der Darstellung der Lehre ihrer Gegner wie in ihrer eigenen Lehre die actus indeliberati zu wenig in Anschlag brachten. Aber auch in dieser Beziehung gibt es Ausnahmen.

74 Bei den späteren TT. ist es üblich, unter *cogitatio* excitata, inspirata, immissa oder plantata a Deo spezifisch die erste, aller freien Thätigkeit vorausgehende Gnade, namentlich das Mittel der Excitation zur ersten freien Thätigkeit zu verstehen. Das ist indeß durchaus nicht die Auffassung der VV. Bei ihnen erscheint die cogitatio in der Regel als das erste Glied in der Reihe der Akte, in welchen das bene vivere besteht, d. h. in den von der voluntas bona ausgehenden sittlichen Thätigkeiten, wozu wir durch die sanatio et liberatio liberi arbitrii, resp. durch die inspiratio et praeparatio der voluntas bona hingelenkt und durch das adjutorium gratiae befördert werden, so daß diesem cogitare schon ein accipere et habere gratiam, sc. gratiam voluntatis bonae, vorausgeht. So die 214 Bischöfe des Concils von Carthago (v. 418) in dem Schreiben an Papst Zosimus (ut sine illa [gratia] nihil verae sanctaeque pietatis *habere*, *cogitare*, dicere, agere valeamus). Diese Fassung, wo das cogitare, als alle immanenten sittlichen Akte umfassend, mit den äußeren Akten des dicere und facere zusammengestellt wird, ist gegenüber den Pelagianern die gewöhnliche. (Vgl. z. B. *Aug.*, de gratia Chr. cap. 20 n. 19: Fructus harum radicum atque arborum [caritatis et concupiscentiae] facta sunt, dicta sunt, *cogitata* sunt, quae *bona de bona voluntate procedunt*, mala de mala. Ad Bonif. l. 2 c. 5: ad bene pieque *vivendum* non valemus, nisi *voluntas fuerit liberata* et *ad* omne bonum actionis, dictionis, *cogitationis adjuta*.) Später aber wurde gegenüber den Semipelagianern das cogitare enger gefaßt als der erste unter den inneren Akten des Willens, mit welchem der Wille die Setzung der übrigen Akte einleitet: so bei *Aug.*, de praed. sanct. cap. 2 n. 5 als der dem Glaubensakte vorhergehende Entschluß zu glauben, im Araus. can. 7 als das der electio consentiendi veritati vorausgehende Sinnen und Beherzigen, und in analoger Bedeutung bei *Aug.* ad Bonif. l. 2 c. 8 n. 19 als eine dem cupere bonum vorausgehende Funktion der Freiheit. Demgemäß wird überhaupt dort, wo die guten Leistungen (bona facta vel opera), wozu die Gnade nothwendig ist, sowie die Wirkungen, welche die Gnade durch ihren Einfluß auf den freien Willen erzielt, mit genauer Berücksichtigung der innern Entwicklung der Willensthätigkeit beschrieben werden, die cogitatio in Einer Reihe, aber an erster Stelle, mit dem velle, amare bonum, resp. dem consilium bonum und dem agere bonum aufgeführt. Vgl. *Aug.*, de corr. et gr. c. 2: Gratia Dei . . . sine qua homines nullum prorsus sive *cogitando* sive volendo et amando sive agendo *faciunt bonum*. Indiculus Coelest. cap. 9: Ita Deus operatur in cordibus hominum et in ipso libero arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium et omnis motus bonae voluntatis ex Deo sit. Diese Gruppirung ist dann ganz parallel mit der des Kirchengebetes: Deus a quo sancta *desideria*, recta *consilia* et justa sunt *opera*[1]. Diese Bedeutung von cogitare = λογίζεσθαι resp. ἐνθυμεῖσθαι, analog unserem „sinnen auf oder über etwas, ersinnen, sich besinnen“, ist ja sehr gewöhnlich, wie noch heutzutage im praktischen Leben, so auch in der hl. Schrift, und liegt hier besonders in derjenigen Schriftstelle (2 Cor. 3, 5), woran der Gebrauch des Wortes in der Gnadenlehre anknüpft: non sumus sufficientes aliquid cogitare a nobis . . . Der lat. Ausdruck aber weist

[1] Im Allgemeinen aber kann man sagen, cogitatio entspreche bei den VV. dem „consilium“ der Scholastiker, welches zwischen der intentio finis und dem consensus steht. Ueberdieß läßt sich auch das dicere et operari, welches bei den VV. zunächst das äußere Sprechen und Handeln bezeichnet, auf die innere Entwicklung so übertragen, daß dicere die innere Formulirung des consensus und der electio bedeutet.

spezifisch durch seine Etymologie (co-agitare oder, wie *Aug.* de Trin. l. 11 c. 3 n. 6 erklärt, cog-itare, was jedoch auf dasselbe herauskommt) darauf hin, daß darin ein Einfluß des Willens wirksam ist, welcher die Seelenkräfte in Bewegung setzt und deren Thätigkeiten, resp. den Inhalt derselben, für seine Zwecke in's Auge faßt und verwendet. Diese Etymologie läßt leicht begreifen, wie der Ausdruck bald auf alle vom Willen ausgehenden immanenten Thätigkeiten, bald in mehr oder weniger eingeschränktem Sinne spezifisch auf diejenigen Akte beschränkt wird, welche zu anderen den Anstoß geben. Inwiefern nun aber die Erwägungen des Verstandes und schon die einfache Beachtung eines vorgestellten Gutes (m. a. W. dessen Beherzigung) die ersten Thätigkeiten sind, durch welche die Seele den Weg zu dem bestimmten und wirksamen Beschlusse der einzelnen Handlungen betritt: werden diese Akte im engern Sinne cogitationes genannt. Weil aber auch diese cogitationes, als freiwillige und affektive Beschäftigung der Seele mit einem Gute oder Ziele, vom Willen als actus imperati ausgehen und als Mittel zur Erreichung eines angestrebten Zieles verwandt werden: so ist die Wurzel und Seele derselben stets eine Intention oder Absicht des Willens, mithin die cogitatio hier ebenfalls originaliter als eine Willensthätigkeit zu betrachten, weßhalb denn auch das Araus. l. c. die eingegossene suavitas schlechthin als die sowohl zur cogitatio wie zur electio nothwendige Gnade bezeichnet. Die cogitatio ist m. a. W. in letzter Instanz das, was der hl. Thomas besonders dann, wenn er von der ersten Wirkung des instinctus divinus spricht, als *velle deliberare* oder *consiliari* bezeichnet. (Vgl. z. B. die Stelle aus q. disp. de malo q. un. de elect. oben Buch III. n. 72 und Comm. in ep. ad Rom. in cap. 9 lect. 3.) Dem Mag. sent. ist diese direkte Beziehung des Ausdrucks auf Willensakte noch so geläufig, daß er 2 dist. 26 constant von cogitatio *sive* bona voluntas redet. Nur bezeichnet cogitatio bona naturgemäß spezifisch die bona voluntas nicht als virtus vel habitus, sondern als actus et motus mentis, und bildet dann ebenso den Gegensatz zum *habitus* voluntatis, wie zu denjenigen *opera* voluntatis, welche bloß Wirkungen des Willens sind.

Selbst dann, wenn man unter cogitatio bei den VV. formell und spezifisch eine 75
bloße Thätigkeit des Erkenntnißvermögens, das „Denken", verstehen wollte, dürfte doch dieser Ausdruck seiner Natur nach ebenso wenig wie das „Urtheilen" spezifisch geeignet sein, den ersten Effekt der göttlichen Einwirkung, resp. die erste aktuelle Gnade in dem Intellekt zu bezeichnen, weil das Denken einen von der Gnade dargebotenen Inhalt und Ausgangspunkt haben muß und die Einwirkung Gottes als „Erleuchtung und Offenbarung", resp. als Prinzip einer solchen unmittelbar und formell nicht das Denken, sondern das Sehen, Auffassen, Verstehen zur Wirkung hat. In der That bezeichnet denn auch *Aug.* in der Regel, und in seinen Schriften gegen die Pelagianer wohl ausschließlich, die Gnadenakte im Verstande als visio, intellectus oder einfach als cognitio, resp. hinsichtlich ihres Ursprungs als illustratio, revelatio, auditio, so zwar, daß ihm die „cogitatio boni", sc. ut amplectendi, desiderandi vel agendi, erst die Folge dieser Erkenntniß und des von ihr angeregten Strebens des Willens ist. M. a. W. er sieht, wie aus der interessanten Stelle op. imperf. I. 79 hervorgeht, in der cogitatio, welche auch Julianus als *conceptio justitiae* in opere (externo) pariendae bezeichnete, ein *germen con*ceptum, nicht das *semen re*ceptum, in quo et ex quo concipitur germen. Bei *Bernard.* allerdings in dem klassischen Texte de grat. et lib. arb. c. 14 scheint der „cogitatus quem Deus seminat" als erste, aller Freithätigkeit vorausgehende Gnade gefaßt zu werden, und wahrscheinlich ist dieser vielcitirte Text manchfach Anlaß gewesen, auch den hl. Augustinus so zu verstehen. Indeß versteht auch *Bern.* unter cogitatus nicht bloß eine Vorstellung im Verstande, sondern, weil es sich um einen cogitatus *cordis* handelt, ist hier ebenso eine Verstand und Willen zugleich umfassende Affektion verstanden, wie bei *Aug.* unter der cogitatio ein Akt des liberum arbitrium, woran Wille und Verstand zugleich betheiligt sind. Ueberdieß ist es keineswegs ausgemacht, daß der cogitatus seminatus selbst als semen infusum und nicht vielmehr als germen conceptum gedacht wird. Denn nach dem Context könnte *Bern.* unter cogitatus auch die *„conatus"* verstehen, welche der Rechtfertigung vorausgehen, wie er unter consensus und velle das unter disponirender Mitwirkung der Freiheit in der Rechtfertigung zu Stande kommende gute Wollen versteht, und würde alsdann an demselben nur jede der seminatio vorausgehende oder von derselben unabhängige Freithätigkeit ausschließen.

76 In diesem vollern Sinne verstehen die cogitatio als prima gratia mit den meisten anderen TT. auch die Molinisten, wenn sie dieselbe gleichsetzen mit der *vocatio Dei interna*, als dem ersten Momente der aktuellen Gnade im Innern der Menschen. Indeß wird diese vocatio, soweit sie allem Freiheitsgebrauch vorausgeht, besser als sensus denn als cogitatio bezeichnet. Denn obgleich auch der Ausdruck sensus animi freie Akte bedeuten kann: so liegt es bei ihm doch näher, darunter einen empfangenen Eindruck zu verstehen, und namentlich den lebendigen Eindruck, in welchem und durch welchen das ihn hervorbringende göttliche Ergreifen der Seele (tactus animae) zu Tage tritt und empfunden wird; m. a. W. er bezeichnet mehr die lebendige Affektion, welche in der Seele von außen hervorgerufen wird, als eine eigene Thätigkeit, namentlich dann, wenn er vom consensus unterschieden wird. Besonders gilt dieß, wenn der sensus näher als sensus *vocationis* s. *inspirationis* s. *pulsationis* ostii cordis bezeichnet wird. Alsdann erscheint als speziellster Ausdruck für denselben der *auditus* im nächstliegenden Sinne des Wortes = Wahrnehmung durch das Ohr (wie Ps. 94, 8: hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra). Indeß wird in der hl. Schrift das audire vocantem resp. docentem Deum doch noch öfter im Sinne von ob-audire (aus-cultare = Ohr leihen), wie unser Hören gleich Zu- oder Anhören, resp. gleich Horchen, gebraucht, und bezeichnet dann entweder das vollendete Gehorchen (obedire), resp. die gehorsame Stimmung, oder noch öfter das diesem Beschluß vorausgehende freiwillige Aufmerken oder Horchen auf die gehörte Aufforderung oder Einladung, die Beherzigung derselben, also die cogitatio initialis, und repräsentirt dann die erste Wirkung resp. die Vollendung des sensus vocationis und den Anfang resp. die erste Wirkung des sensus = affectus obediendi.

77 III. Zur nähern Bestimmung des Begriffes der den Willen affizirenden aktuellen Gnade und besonders zum Verständnisse der Redeweise der VV. mögen folgende Bemerkungen dienen. Dieselben sind besonders deßhalb nothwendig, weil nach dem Concil von Trient mit Rücksicht auf die reformatorischen Irrthümer es üblich geworden ist, unter der gratia actualis schlechthin, oder doch unter *motus* und *inspiratio gratiae*, d. h. unter *affectus* und *sensus inspiratus*, spezifisch solche Willensbewegungen zu verstehen, welche und inwiefern sie ohne alles und jedes, auch nur receptive und terminative Zuthun der Willensfreiheit von Gott im Willen hervorgebracht werden, indem man zunächst sensus und dann auch affectus als ausschließenden Gegensatz zu consensus behandelt.

78 1. Die Ausdrücke affectus und sensus animi bezeichnen offenbar sehr naturgemäß das gegensätzliche Verhältniß zwischen den aktuellen Dispositionen des Willens zum Handeln und dem Handeln selbst als dem *opus* voluntatis, also zwischen dem actus primus und dem actus secundus voluntatis. Wie aber die Disposition des Willens zu bestimmten Handlungen in sich schon eine freigewollte oder unter Betheiligung der Freiheit zu Stande gekommene sein kann: so kann sie auch in dieser Gestalt mit den obigen Ausdrücken bezeichnet werden. In der That versteht man schon in der gewöhnlichen Sprache unter „affectus und sensus animi oder voluntatis“ nicht bloß unwillkürliche Gemüthsbewegungen oder „Anmuthungen“, sondern sogar solche, die man selbst in sich erweckt, um so viel mehr solche, welche, spontan entstanden, mit Reflexion aufgegriffen und festgehalten werden und darum nicht bloß motus cordis, sondern auch motus liberi arbitrii sind. Beide Ausdrücke sind daher ebenso dehnbar, wie der Ausdruck „voluntas“ = motus vel dispositio voluntatis. Affec*tus* bezeichnet sogar auf geistigem Gebiete gerade zunächst die formell vollendete Willensneigung, weil man bei diesem Ausdruck einfach an das Hinstreben des

Aktes zu seinem Objekte denkt (affectu ferri, affectum gerere); affec*tio* hingegen weist mehr auf das Resultat des affi*ci*, des Affizirtwerdens, hin; und es entspricht daher einem feinen sprachlichen Gefühle, wenn die TT. die indeliberirten Affekte gewöhnlich affectiones nannten. Daß auch sensus, sentire häufig die erstere Bedeutung hat, zeigt sich z. B. in der hl. Schrift überall da, wo das sentire abwechselnd mit sapere für φρονεῖν resp. νοεῖν steht, als ein Akt oder ein Zustand, welcher Gegenstand und Inhalt der Ermahnung, des Lobes &c. ist [1], und wo mithin sensus wie sententia (γνώμη) nicht so sehr mit Gefühl oder Empfindung, als mit dem etymol. verwandten Sinnen, Sinn, Gesinnung zu übersetzen wäre. Unser „Gesinnung" bezeichnet sogar noch schärfer, als das lat. affectus, oder vielmehr ausschließlich den in seiner Art vollendeten Willensaffekt. Affectio dagegen würde am treffendsten durch „Willensstimmung" zu geben sein, obgleich dieser Ausdruck meist in demselben Sinne gebraucht wird, wie Gesinnung, d. h. eine durch Zustimmung zur förmlichen Bestimmung oder Bestimmtheit des Willens vollendete Stimmung bezeichnet.

2. Insbesondere ist zu beachten, daß derjenige Name, welcher bei den 79
VV. am häufigsten zur Bezeichnung der die aktuelle Gnade constituirenden Affekte angewandt wird, nämlich delectatio, suavitas, voluptas boni, keineswegs den betr. Affekt abstrakt und spezifisch in der Gestalt bezeichnet, in welchem er als bloßes Fühlen oder Empfinden dem „consensus" gegenübergestellt wird. Er bezeichnet vielmehr schlechthin das Wohlgefallen an einem sittlichen Gute oder die Werthschätzung desselben, und wird daher ganz parallel mit caritas, amor, desiderium, oft auch mit dilectio gebraucht (vgl. unten n. 66) [2]. Selbst dort, wo delectatio und dilectio neben einander gestellt und jene als Grund der letztern vorausgestellt wird, bezeichnet delectatio noch oft in concreto das formell vollendete Wohlgefallen an einem Gute, indem dann dilectio (φίλησις) im Sinne des aus diesem Wohlgefallen hervorgehenden Strebens nach der Erreichung, Verwirklichung, Pflege oder Bedienung dieses Gutes verstanden wird.

3. Der indeliberirte und der deliberirte, und darum formirte und for- 80
male, Affekt unterscheiden sich in ihrer Eigenschaft als gute Dispositionen des Willens dadurch, daß der erstere bloß potenziell oder vielmehr virtuell, nicht auch formell, eine tugendhafte Energie des Willens ist und diesem bloß insofern die Richtung auf das Gute gibt, daß er auf Grund derselben aus seiner Indifferenz heraustreten und sich für das Gute entscheiden kann. Der deliberirte Affekt hingegen ist formell eine tugendhafte Energie, Formation, Disposition oder Präparation des Willens, wodurch derselbe als sittlich guter und heiliger und darum rechter und gesunder Wille, oder wie die VV. im Anschluß an die hl. Schrift sagen, als „gutes Herz", „rechter Geist" oder „guter Baum" constituirt wird; er ist darum auch derart, daß aus ihm die guten Handlungen als Früchte nicht bloß hervorgehen können, sondern auch wirklich hervorgehen. M. a. W.: Der deliberirte Affekt

[1] Vgl. Röm. 12, 16; I Cor. 1, 10; Phil. 2, 2; 3, 15.

[2] Dilectio bezeichnet nämlich, wie unser Belieben, formell einen deliberirten Akt, während amor (Liebe), caritas (Werthschätzung) ebenso den indeliberirten wie den deliberirten Affekt bezeichnen.

ist ein solcher Trieb oder „Geist" des Willens, wodurch letzterer effektiv zum guten Handeln fortgezogen und -getrieben wird, und ein solcher actus primus des Willens, worin letzterer formell als sittlich bestimmt oder determinirt erscheint und das sittliche Handeln in seiner Wurzel und Quelle vorausbestimmt oder determinirt ist. Er entspricht also namentlich dem griech. ἦθος, inwiefern dieses Wort nicht bloß eine habituelle, sondern auch eine aktuelle bona „compositio" voluntatis und so spezifisch die sittlichen Affekte im Gegensatze zu den leidenschaftlichen (πάθος) bezeichnet[1].

81 4. Dieß vorausgesetzt, ergibt sich eine doppelte Auffassung der aktuellen Gnade, soweit dieselbe in einem von Gott inspirirten Willensaffekte besteht, indem nicht bloß die indeliberirten, sondern auch die deliberirten Affekte als Produkt oder Terminus göttlicher Inspiration und als Prinzip der Selbstthätigkeit des Willens gelten können. Und zwar verhalten sich diese Auffassungen so zu einander, daß je nach dem Gesichtspunkt, welchen man hervorhebt, der einen oder andern Form spezifisch dieser Name beigelegt wird. Faßt man die aktuelle Gnade unter dem Gesichtspunkt einer unmittelbar von Gott kommenden Wirkung und Gabe, welche das sittliche Verhalten des Menschen überhaupt anregt und ermöglicht, wie es zunächst in dem Namen *auxilium* gratiae resp. aux. gratiae *excitantis* geschieht: dann ist unter aktueller Gnade direkt der indeliberirte Affekt zu verstehen. Faßt man aber die aktuelle Gnade unter dem Gesichtspunkte einer Wirkung und Gabe Gottes, welche in sich die wirkliche Beförderung des Menschen zum guten Handeln enthält, wie es in der Regel in dem Namen adjutorium gratiae resp. aux. gr. adjuvantis geschieht: dann besteht die aktuelle Gnade in einem deliberirten Affekt, mithin in einer guten Gesinnung des Willens, welcher schon ein sittliches Verhalten des Willens formell in sich einschließt und die sittliche Selbstthätigkeit des Willens als Bethätigung seiner Gesinnung aus sich hervorgehen läßt. In diesem letztern Sinne sind besonders viele Väterstellen zu verstehen, welche das praeparatum v. adjutum *esse* oder habere gratiam praeparantem vel adjuvantem so als Grund des wirklichen guten Handelns und Wirkens darstellen, daß dasselbe unfehlbar daraus folgt. Diese Stellen reflektiren nur die Ausdrucksweise der hl. Schrift, womit diese den Besitz der von Gott eingeflößten guten Gesinnung, woraus das gute Handeln als venire und ambulare hervorgeht, und wodurch die Versuchungen zum Bösen besiegt werden, als ein tractum oder doctum esse (Belehrtsein) a Patre, als ein duci vel agi Spiritu Sancto resp. als *habere* semen Dei, Spiritum Dei und *esse* ex Deo vel in Deo, in Spiritu oder secundum Spiritum bezeichnet. — Die also gedachte aktuelle Gnade wird von den VV. nach ihrer nächsten Wirkung, dem guten Wünschen resp. dem guten Streben, gratia oder praeparatio bonae voluntatis, nach ihrer mittelbaren Wirkung, der Verwirklichung des Wunsches und des Strebens, gratia oder praeparatio

[1] Gewöhnlich wird zwar ἦθος wie das verwandte ἔθος, Sitte (von ἕζω, setzen, daher gesetzt machen, zurecht setzen) resp. ad-suetudo, con-suetudo (von suesco) von der zunächst durch fortgesetzte Uebung erworbenen habituellen Verfassung, per exc. der guten, milden und lieblichen (suavis et mansueta) Verfassung des Willens gebraucht. Aber in Ermangelung eines anderen Ausdruckes für Affekt neben πάθος wird es namentlich von den Rhetorikern auch ausdrücklich zur Bezeichnung der reinen, ruhigen, lichten Willensaffekte verwandt.

boni operis genannt und erscheint meist (vgl. Araus. in epilog.) in der Gestalt, daß die „fides“, d. h. der affectus credendi oder die gläubige Gesinnung, als Prinzip des credere (des opus fidei), und die „caritas“, d. h. der affectus caritatis, als Prinzip des diligere et colere Deum per impletionem mandatorum (des opus caritatis) aufgestellt wird[1]. Dieselbe verdient aber auch im Gegensatz zum einfachen auxilium insofern den Namen gratia schlechthin, als nur sie, resp. das auxilium nur in ihr, eine solche göttliche Gabe ist, wodurch der Mensch effektiv und formell Gottes theilhaft und Gott ähnlich, geheiligt und geheilt, und seine Freiheit actu zu einem Abbilde der heiligen Freiheit Gottes gestaltet wird. Es liegt auf der Hand, daß auch in dieser Gestalt die aktuelle Gnade nach Analogie der habituellen Gnade, insbesondere der virtus habitualis, aufgefaßt wird. Namentlich paßt die Definition der virtus: bona qualitas mentis, quae bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit, proportional auch auf die aktuelle Gnade als aktuelle „virtus“; und in ihrem letzten Theile paßt sie sogar vorzüglich auf die aktuelle Gnade als virtus actualiter operandi. Wenn *Aug.* sehr oft das adjutorium gratiae nicht als etwas in der praeparatio bonae voluntatis Einbegriffenes, sondern als etwas zu ihr Hinzutretendes darstellt: so kommt das daher, daß er unter jener praeparatio zunächst die erste Disposition zum Wollen überhaupt, unter dem adjutorium aber die vollendete Disposition zum vollkommenen Handeln versteht, die er durch confirmatio, corroboratio, perfectio bonae voluntatis vollzogen denkt, und dann ebenfalls, wenn auch seltener (z. B. de gr. et lib. arb. c. 16), praeparatio voluntatis nennt.

Daß bei den VV. in diesem Sinne die Namen gratia und adjutorium gratiae 82
öfter gebraucht werden, ist allgemein anerkannt. (Vgl. *Hurter*, Dogm. III. n. 145 sq.) Nicht so allgemein wird zugestanden, daß diese Auffassung, wie uns scheint, in der Controverse mit den Pelagianern nach dem status quaestionis die Regel ist, und daß darum nicht bloß an einzelnen Stellen, sondern durchweg die Beachtung dieser Fassung die Schwierigkeiten in Betreff des auxilium efficax und sufficiens lösen kann und muß. Namentlich wird vielfach, besonders von den Molinisten, übersehen, daß die gratia *praeparans voluntatem* bei *Aug.* keineswegs als eine von der effektiven Zustimmung des

[1] Vgl. *Lomb.* l. 2 dist. 27 n. 5: Ex gratia, quae praevenit et sanat liberum arbitrium, et ex ipso libero arbitrio procreatur in anima hominis bonus affectus s. motus mentis. Sicut v. g. ex *fidei* virtute et hominis arbitrio generatur in mente motus quidem bonus et remunerabilis, sc. ipsum *credere:* ita ex *caritate* et libero arbitrio alius quidam motus provenit, sc. *diligere*, bonus valde. Der Lombarde fehlt jedoch zunächst darin, daß er gleich nachher (n. 6) die virtus *caritatis* nicht als inhaerens, sondern bloß als inhabitans erklärt (quia caritas est Spiritus S., quae animae qualitates [d. h. die virtutes inhaerentes] informat [= perficit] et sanctificat, ut eis anima informetur [d. h. perficiatur ad statum virtutis perfectae, wie das Folgende besagt] et sanctificetur: sine qua animae qualitas non dicitur virtus, quia non valet sanare animam. Andererseits fehlt er auch darin, daß er kurz vorher (n. 3) die gratia praeparans und adjuvans, um sie von den Akten, wozu sie disponirt, als deren Prinzip zu unterscheiden, nicht bloß als qualitas s. forma mentis bezeichnet, sondern auch gar nicht motus s. affectus mentis genannt wissen will, mithin dieselbe ausschließlich in der Gestalt der forma habitualis auffaßt und so den Begriff der aktuellen Gnade als eines motus vel affectus disponens et foecundans verdunkelt. Im Uebrigen entwickelt diese Stelle sehr schön das Bild der Gnade als eines pluvia divinae benedictionis, womit die terra mentis nostrae, id est liberum arbitrium voluntatis, begossen und befruchtet werde, und welche sowohl von der terra wie von den germina et fructus verschieden sei.

Willens abstrahirende Zubereitung des Willensvermögens zur Zustimmung, sondern als eine diese Zustimmung einschließende Grundlegung des guten Wollens und daher keineswegs als Typus der „gratia sufficiens“, sondern als eine oder vielmehr als die Grundform der „gratia efficax“ gedacht ist. In der That erscheint als die voluntas praeparata bei *Aug.* stets *bona* voluntas, worunter bald mehr die delectatio deliberata, bald das propositum oder studium bonum = intentio bona, und zwar zunächst die keimartige, aber unter Umständen auch die ausgewachsene zu verstehen ist; und praeparare voluntatem ist als parare = parere bei ihm parallel mit formare, inspirare, facere, operari bonam voluntatem. (Vgl. Enchir. c. 32 u. 106; de gr. et lib. arb. c. 16 n. 32; de corr. et gr. cap. 8 n. 17; praed. Sanct. cap. 5 u. s. w.) Daraus geht hervor, und die letzteren Stellen zeigen es zum Ueberfluß, daß die praeparatio selbst, soweit sie nicht als göttliche Aktion, sondern als etwas dem Willen Inhärentes gefaßt wird, wodurch der Wille zum Wollen und Handeln „zugerichtet“ wird, in einem actus deliberatus besteht, der als solcher nicht bloß praeparatio cordis, sondern formell praeparatio liberi arbitrii ist. — Dasselbe gilt von der gratia, qua trahimur et agimur, wo trahere und agere im Sinne von „ziehend oder treibend führen“ genommen wird. Vgl. corr. et gr. cap. 14 n. 45: Quomodo *adduxit* eos (sc. Deus Israëlitas, ut David regem constituerent)? Numquid corporalibus ullis vinculis eos alligavit? Intus egit, corda tenuit, corda movit eosque *voluntatibus*, quas *ipse operatus est, traxit.* — Insbesondere ergibt sich aus dem Gesagten das Urtheil über den Begriff der aktuellen Gnade, welchen der Jansenist Arnauld aufgestellt hat. Während die aktuelle Gnade von Jansenius selbst in den actus indeliberatus ante consensum und später (s. oben n. 52) von Quesnel in die voluntas omnipotens Dei verlegt wurde: wurde sie von Arnauld in den affectus deliberatus gesetzt. Wie aber bei Quesnel die Verfänglichkeit und Falschheit seiner Auffassung darin lag, daß er damit den Begriff des Jansenius von der delectatio necessitans verschleierte und die gratia sufficiens formell ausschloß: so ist dasselbe mit der Arnauld'schen Fassung der Fall. Denn wenn die Gnade nur in dem deliberirten Affekte besteht, dann gibt es keine Gnade, welcher widerstanden wird, und wenn keiner widerstanden wird, so ist das ein Zeichen, daß in dem deliberirten Akte die Zustimmung nicht frei, sondern in nothwendiger Weise erfolgt. — Einige der wichtigsten Stellen des hl. Augustinus, worauf Arnauld seine Definition stützte, während Jansenius dieselben von der delectatio indeliberata erklärt hatte, die aber in Wahrheit nur Belege unserer obigen Darstellung sind, mögen noch hier folgen. De pecc. mer. et rem. l. 2 cap. 17 n. 26: *Nolunt* homines facere quod justum est, sive quia latet an justum sit, sive quia non delectat. Tanto enim quidque vehementius volumus, quanto certius quam bonum sit, novimus, eoque *delectamur ardentius.* Ignorantia igitur et infirmitas vitia sunt, quae impediunt voluntatem, ne moveatur [volendo] ad faciendum opus bonum vel a malo opere abstinendum. Ut autem innotescat quod latebat, et *suave fiat, quod non delectabat,* gratiae Dei est, quae *hominum adjuvat voluntates* . . . De Spir. et lit. c 35 n. 63; [Etiam si] sine exemplo in hominibus est *perfecta justitia,* tamen impossibilis non est. *Fieret* enim, si *tanta voluntas* adhiberetur, quanta sufficit tantae rei. *Esset* autem *tanta* [voluntas], si et nihil eorum, quae pertinent ad justitiam, nos lateret, et ea *sic delectarent* animum, ut, quidquid aliud voluptatis dolorisve impedit, *delectatio illa superaret:* quod ut non sit, non ad impossibilitatem [ex parte potentiae Dei], sed ad judicium Dei pertinet. Quis enim nesciat, non esse in potestate hominis, quid sciat, nec esse consequens, ut, quod appetendum cognitum fuerit, *appetatur,* nisi *tantum delectet,* quantum diligendum est? Hoc autem sanitatis est animae. — Tract. 26 in Joan. n. 4: Quomodo voluntate credo, si trahor? Ego dico: parum est voluntate, etiam voluptate traheris. Quid est trahi voluptate? „*Delectare* in *Domino* (die Imperativform bekundet, daß von einer freien delectatio die Rede), et *dabit tibi petitiones cordis tui.*“ Est quaedam voluptas cordis, cui panis dulcis est ille coelestis. Porro si poëtae dicere licuit, trahit sua quemque voluptas, non necessitas, sed voluptas, non obligatio, sed delectatio: quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur justitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est.

5. Die Harmonie und der organische Zusammenhang der 83
beiden Auffassungen der aktuellen Gnade läßt sich in folgender Weise näher verständlich machen.

In der sittlichen Selbstthätigkeit des Menschen, genauer in dem aktiven oder entscheidenden Verhalten der Wahlfreiheit, dem nutus oder consensus voluntatis, muß man eine doppelte Funktion unterscheiden, die auch Trid. sess. VI. cap. 5 mit den Worten inspirationem recipiens und movere se angedeutet ist. Die eine ist eine eigentlich motorische und produktive (bewegende und wirkende) Funktion, wodurch der Wille, vermöge seiner entschiedenen Richtung auf ein sittliches Ziel, in den ihm untergebenen Kräften, aber auch zugleich und zunächst in sich selbst, die diesem Ziele entsprechenden Akte hervorbringt. Die andere Funktion läßt sich als eine receptive und terminative (empfangende und abschließende) Funktion bezeichnen, indem sie darin besteht, daß der Wille eine ihm von außen gegebene Bewegung und Richtung auf ein sittliches Ziel annimmt und durch diese Annahme die vorher bloß virtuell, d. h. als Neigung, vorhandene Richtung zu einer formellen ausgestaltet oder, bildlich gesprochen, die Einströmung göttlichen Lichtes und Odems eintrinkt und einathmet und so sich damit durchdringt. Auch im letzteren Falle ist das aktive Verhalten des Willens im weitern Sinne der Worte eine Selbstbewegung und Selbstbestimmung; aber im Gegensatz zum erstern Falle ist es mehr ein Sich-bewegen und -bestimmen-lassen durch dasjenige Prinzip, welches die Richtung auf den sittlichen Zweck im Willen erzeugt. In dieser Eigenschaft erscheint die receptive Funktion besonders in der Aufnahme des inspirirten Wohlgefallens an dem sittlichen Zwecke, nämlich als ein Hingeben an dieses Wohlgefallen und ein Ruhen in demselben (acquiescere), sowie als ein Horchen auf den darin enthaltenen Ruf Gottes, und mithin als ein Sich-erfassen-, einnehmen-, erfüllen-, durchdringen-lassen; und demgemäß ist hier auch die unmittelbare Wirkung oder vielmehr die Folge dieses Sich-erfassen-lassens schlechthin als eine dem Willen von außen eingezeugte und verliehene Formation und Aktuirung, Gestaltung und Richtung desselben zu betrachten. Wie nun bei allem sittlichen Handeln die erstere Funktion der Wahlfreiheit durch die zweite bedingt und vermittelt wird: so setzt auch die aktuelle Gnade in der Gestalt, in welcher sie Prinzip der erstern Funktion ist, die Gnade in der Gestalt, in welcher sie zugleich Prinzip und Inhalt der zweiten ist, voraus, und die beiden Gestalten derselben bestimmen sich naturgemäß nach dem Stadium der Entwicklung der sittlichen Thätigkeit, welches man in's Auge faßt. Demgemäß kann man sagen: in der einen Gestalt erscheine die Gnade als das Mittel in der Hand Gottes zur Erzeugung der guten Disposition (= Gesinnung) des Willens, in der zweiten Gestalt als diese Disposition selbst, resp. als die in derselben enthaltene Triebkraft, worauf sich der Wille in der Bethätigung seiner guten Gesinnung stützt, oder wodurch er zu und in dieser Bethätigung getrieben und getragen wird.

Noch deutlicher wird der Gedanke durch das naheliegende Bild der Ent- 84
wicklung im organischen Leben. In mannigfachster Weise weisen die Offenbarung und die Kirchensprache darauf hin, daß die Gnade gegenüber der aus

ihr hervorgehenden Lebensthätigkeit der Seele sich verhält wie die väterliche Einwirkung zur mütterlichen Thätigkeit, und dieses Analogon paßt besonders auf den gegenwärtigen Fragepunkt. Die mütterliche Thätigkeit nämlich zerfällt in die gebärende und die empfangende Thätigkeit (*parere* et *concipere*), wobei die Namen selbst schon darauf hinweisen, daß zwischen der produktiven und receptiven Thätigkeit ein organisches Verhältniß besteht und die eine vermittelst der andern in dem befruchtenden Samen, der als Frucht des Vaters dem mütterlichen Prinzip mitgetheilt wird, ihren Grund hat. Grund der gebärenden Thätigkeit ist der Same, inwiefern er bereits durch die empfangende Thätigkeit mit dem mütterlichen Prinzip verwachsen ist oder darin Wurzel geschlagen hat und, zum Fruchtkeime geworden, als eine dem empfangenden Subjekte angehörige und es beherrschende, oder es formell und effektiv befruchtende d. h. fruchtbar machende Form und Kraft, dasselbe zu seiner Thätigkeit befähigt. Grund der empfangenden Thätigkeit hingegen ist der Same in der Weise, daß er, bevor dieselbe unter seinem Einfluß zu Stande gekommen, nur ein virtuell befruchtendes Prinzip darstellt. Obgleich aber das befruchtende Prinzip zunächst in dieser Gestalt eine Frucht des zeugenden Wesens ist: so stellt es doch auch in der andern Gestalt etwas dem befruchteten Subjekte von außen Eingezeugtes und Mitgetheiltes und von ihm selbst bloß Aufgenommenes und Empfangenes dar.

85 Ganz ähnlich nun verhält es sich mit der aktuellen Gnade als einer Frucht Gottes, mit welcher der Wille zur Geburt guter Bestrebungen und Werke als seiner Blüthen und Früchte befruchtet wird. Das inspirirte Wohlgefallen am Guten wird zur förmlichen Befruchtung = Fruchtbarmachung, oder zu einer *virtus pariendi bonum opus*, vermöge welcher der Wille sich selbst zur Erzeugung seiner Früchte bewegen kann und bewegt, erst dadurch, daß der von ihm erregte Wille sich ihm hingibt und dem betr. Gute zuwendet und so die göttliche Inspiration zum Fruchtkeime fort- und ausgestaltet; es bleibt aber auch in dieser Gestalt eine Frucht, die nicht der Wille, sondern Gott im Willen erzeugt hat, zu welcher der Wille vielmehr nur concipirend sich verhält. Wie nun aber die förmliche Befruchtung eine virtuelle Befruchtung voraussetzt, nämlich die Einflößung des Samens, vermittelst deren die Conception und das concipirte Produkt, der Fruchtkeim, zu Stande kommen kann und soll: so ist auch das inspirirte Wohlgefallen am Guten vor seiner Ausgestaltung zum deliberirten Affekte als eine solche virtuelle Befruchtung anzusehen. Der spezifische Charakter derselben läßt sich dann dahin bestimmen: sie sei einerseits für Gott das Mittel der Erzeugung der bona voluntas im Menschen, mithin das auxilium, quo ipse fit auctor bonae voluntatis resp. homini auctor concipiendae bonae voluntatis; aber eben darum sei sie andererseits für den Menschen die *virtus concipiendi bonam voluntatem* und mithin ein adjutorium, quo homo cooperatur Deo in formanda bona voluntate.

86 V. Was endlich die Art der Affekte betrifft, welche die aktuelle Gnade im Willen constituiren: so ist bekannt, daß die VV. in der Regel diese Affekte als delectatio, suavitas, dulcedo, voluptas, und zwar als delectatio Dei, justitiae, beatitudinis, sc. verae et aeternae, charakterisiren. Bei den Scholastikern, besonders bei den Thomisten, welche nach Aristoteles die

delectatio als einen besondern abgeleiteten Affekt, nämlich als die angenehme Empfindung, welche aus dem Besitze eines geliebten Gutes entsteht, ansahen, konnte ebendarum die delectatio die centrale und fundamentale Bedeutung nicht haben, welche Augustinus ihr zuschreibt. Denn, so gefaßt, kann die delectatio auf das Wollen nur einwirken und dessen Güte bestimmen als eines der vom Willen erstrebten Güter. Bei den VV. aber hat die delectatio eine tiefere und vollere und zugleich universalere Bedeutung. Diese Bedeutung ist genau die von „Wohlgefallen“, womit wir das Wort bisher übersetzt haben[1]. Sein Inhalt fällt zusammen mit dem fundamentalen Affekte der Liebe oder Zuneigung (amor), in unserm Falle speziell mit der werthschätzenden und hochachtenden Liebe, die Augustinus caritas nennt; weßhalb denn auch die delectatio inhaltlich, genau wie die caritas, als participatio Spiritus sancti dargestellt wird. Sie unterscheidet sich von der dilectio nur darin, daß letztere formell die wahlfreie Liebe als solche und die Absicht, den geliebten Gegenstand zum Ziele des Handelns zu machen, einschließt. Darum ist die delectatio nicht etwa bloß objektives Motiv oder Ziel des sittlichen Wollens, sondern gerade die Substanz oder die Grundform alles sittlichen Wollens, wie denn Augustinus die delectatio coelestis, ebenso wie die caritas, namentlich als constitutives Prinzip der rectitudo, sanitas und libertas animae hinstellt, woraus alles sittlich gute Verhalten, Wollen und Handeln hervorgeht[2], und so auch in ihr vorzüglich die Wirkung der göttlichen illuminatio, inspiratio, infusio, sowie den spiritus und die virtus gratiae sieht.

Bezüglich dieser Lehre müssen jedoch verschiedene Mißverständnisse fern- 87
gehalten werden. 1. Obgleich die VV. sehr stark diese geistige Süßigkeit (delectatio coelestis) in Parallele stellen mit der sinnlichen, so ist damit doch keineswegs gesagt, daß auch die erstere immer als fühlbare Empfindung auftrete. 2. Obgleich ferner die VV. sehr oft die delectatio mit der caritas Dei zusammenstellen und eine durch die andere erklären: so wollen sie damit doch keineswegs, wie die Jansenisten lehrten, die caritas Dei im engsten und

---

[1] Wörtlich stimmt de-lectatio (W. vlak, lak, locken = fesseln) zunächst mit Lust und hieran läßt sich auch die Doppelbedeutung klar machen. Es gibt nämlich nicht bloß eine Lust, die man in dem Genusse oder Besitze einer Sache findet, sondern auch eine Lust, die man an einer Sache hat oder zu einer Sache trägt. Und wie wir im Deutschen auch Freude ähnlich fassen (Freude an und in einer Sache), so gebraucht Augustinus das verwandte *frui* spezifisch für Wohlgefallen an den sittlichen Zwecken, namentlich an dem letzten und höchsten Endzwecke. Denn fruor stammt von Sskr. W. prî, schön finden, lieben, freien, wovon ebenso Freund wie Freude, und bezeichnet daher bei Aug. vorzüglich die liebevolle Anhänglichkeit an Gott und die Ruhe der Liebe in Gott, welche im Genusse Gottes sich vollendet. Aehnlich berühren sich die Bedeutungen von χαίρειν (Sskr. hary, ghar heiter sein, gern haben) und gratum, carum esse vel habere. Deutlicher tritt der Begriff von Wohlgefallen in *placere* resp. complacere hervor, ein Ausdruck, der von Aug. wohl nur deßhalb nicht so oft angewandt wird, weil er nicht füglich eine Substantivbildung zuläßt.

[2] Wie *Aug.* die fundamentale und universelle Bedeutung der Liebe durch den in mannigfachen Windungen betonten Satz ausdrückt: *amor* meus *pondus* meum, illo feror, quocumque feror: so sagt er auch von der delectatio (de musica l. 6 cap. 11 n. 29): Delectatio quasi *pondus* est animae. *Delectatio ergo ordinat animam.* Ubi enim erit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum. Ubi delectatio, ibi thesaurus; ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria. — De pecc. orig. c. 26 n. 29: Erant et legis tempore homines Dei, non sub lege terrente, convincente, puniente, sed sub *gratia delectante, sanante, liberante.*

eigentlichsten Sinne als die einzige Form der aktuellen Gnade erklären. Denn neben der delectatio caritatis gibt es auch eine ihr vorausgehende suavitas fidei im pius credulitatis affectus (Araus. c. 7), und überhaupt eine delectatio justitiae als der jeder Tugend eigenthümliche amor ordinis; und der Name caritas Dei selbst umfaßt bei den VV. zugleich den amor concupiscentiae, welcher in dem amor verae beatitudinis eingeschlossen ist[2]. Der Grund, weßhalb die delectatio caritatis so oft hervorgehoben wird, liegt besonders darin, daß diese delectatio die vollkommenste und ausgeprägteste, und darum für alle anderen Formen typische Form der von Gott eingegossenen sittlichen delectationes ist. 3. Wenn endlich die VV. in der Regel nur von delectatio et amor als der Form der aktuellen Gnade reden: so geschieht das nur deßhalb, weil damit der Kern und die Wurzel derjenigen Affekte bezeichnet wird, welche positiv, direkt und formell das sittliche Wollen als solches beeinflussen oder constituiren; und weil dadurch zugleich am deutlichsten gezeigt wird, daß die Gnade nicht gewaltsam wirkt, sondern ein vollkommen williges und freiwilliges Wollen erzeugt. Keineswegs aber ist damit gesagt, daß diese Affekte die einzige Form sind, in welcher die Gnade auftritt, da namentlich der „timor" so sehr dazu gehört, daß er selbst unter den Gaben des hl. Geistes aufgeführt wird. Nicht einmal ist gesagt, daß nur derjenige „timor" als Gnadengabe zu gelten habe, welcher aus dem amor Dei, justitiae, vel beatitudinis in Deo obtinendae entspringt, da auch der einfache timor poenae von Gott kommen und zum sittlichen Handeln antreiben und verhelfen könne (Trid. sess. XIV. cap. 14). Derselbe wird von den Vätern nur deßhalb weniger berücksichtigt, weil er bloß unter bestimmten Bedingungen als sittliches Motiv wirkt, zunächst auch nur Hindernisse des sittlichen Wollens beseitigt und stets nur ein äußeres Hülfsmotiv, nicht ein inneres, beherrschendes und beseelendes Motiv des sittlichen Handelns bildet.

88 Für die „delectatio" in gegenwärtiger Bedeutung konnten sich die VV. kaum auf die hl. Schrift berufen. Nur ein Anklang an diese Bedeutung ist Ps. 36, 4: delectare in Domino et dabit tibi petitiones cordis tui, und Röm. 7, 22: condelector (συνήδομαι) legi Dei secundum interiorem hominem. Dagegen fand man den im Araus. can. 7 auch dogmatisch recipirten Ausdruck *suavitas* für die aktuelle Gnade in der alten Version von Ps. 84, 13: Etenim Dominus dabit *benignitatem*, et terra nostra dabit fructum suum. Für benignitas hat Sept. χρηστότης, hebr. טוֹב (bonum), was allerdings ursprünglich zunächst vom odor bonus = suavis resp. odorem suavem spi-

---

[1] Insbesondere befaßt *St. Aug.* unter caritas auch die religiösen Affekte der pietas, reverentia, observantia, Ehrfurcht, Verehrung und Hochachtung gegen Gott, namentlich insofern, als dieselben mit der eigentlichen caritas das Moment der Werthschätzung und Hochachtung gemein haben. Der Grundbegriff von caritas (carus = cam-rus, W. kam z. B. in κάμνω bemühen, sich anstrengen, bedeutet „Mühe und Opfer kostend und solcher werth, kostbar") scheint nämlich nicht der der Liebe und Zuneigung, sondern der Werthschätzung und Hochachtung zu sein, welcher nicht bloß in der Liebe, sondern auch in der Ehrfurcht und der rechtlichen Gesinnung gegen Jemand sich geltend macht, ja in der Liebe eigentlich nur eine Spezification ihres Begriffes bildet, d. h. dieselbe zu einer besondern Art (werthschätzende Liebe) und Vollkommenheit (hochachtende Liebe) bestimmt (daher „amor caritatis" im Gegensatz zu amor cupiditatis). Auch das im N. T. ausschließlich für die sittlich-religiöse Liebe angewandte ἀγαπάω läßt sich am besten erklären = ἀγ-απάω, aus W. αγ in ἄγασθαι (resp. in ἅζω, ἅγιος) „achten", hochachten, bewundern, und ἀπάω (aveo) lieb halten (hebr. אָוָה und אָהַב). Carus ist genau unser „theuer", wozu die Verben mhd. dyren, ehren, ahd. tiuri, Ruhm, angls. dyran, liebhaben, und vielleicht τηρέω beobachten, behüten, bewahren, in Ehren halten.

rans gebraucht wird und so auch vielleicht etymologisch mit suavis verwandt ist[1]. Daß hier der Einfluß der segensreichen Einwirkung Gottes auf das Fruchttragen der Erde im geistigen Sinne vom Gnadensegen als dem Prinzip der Früchte guter Werke zu verstehen ist, ließe sich leicht aus dem offenbar messianischen Charakter des zweiten Theiles dieses Psalmes beweisen. (S. besonders V. 11 u. 12, vgl. mit Isaias 45, 8. Dazu kommt, daß der Apostel in der für die innere Gnade klassischen Stelle I. Cor. 3, 6, mit welcher die VV. die gegenwärtige verbinden, eben den innern Einfluß Gottes auf das Leben der Pflanzen als Parallele zum göttlichen Einflusse auf das Gnadenleben verwendet.) Daß aber der Gnadensegen die Befruchtung der Seele eben in Gestalt der eingeflößten suavitas bewirke, läßt sich allerdings exegetisch aus dieser Stelle nicht beweisen. Die betreffende Anwendung der Stelle ist also nur eine durch den Wortlaut der alten Version nahegelegte Accommodation, welche jedoch dem Geiste des Textes um so mehr entspricht, als auch der natürliche Einfluß des Himmels auf die Fruchtbarkeit der Erde auf eine „suavitas coeli et aëris“ zurückgeführt wird, deren Gegenbild im geistigen Leben die Erleuchtung und Erwärmung des Herzens ist. — Die ebenfalls von den VV. viel angewandte Stelle Ps. 20, 4: quoniam praevenisti eum in *benedictionibus dulcedinis* (טוֹב) hat nach dem Urtext und Context vollends nicht den spezifischen Sinn, in welchem die dulcedo in unserem Falle verstanden wird, und die Accommodation dieser zunächst nur von einem unerwartet rasch gewährten Siege Davids geltenden Worte auf die Gnade und speziell die der Bitte zuvorkommende Gnade liegt weniger nahe als in der ersten Stelle. — Aehnlich verhält es sich mit einem dritten Texte Ps. 118, 62, wo *Aug.* las: Suavis es tu, et in tua suavitate doce me justitiam tuam. De gr. Chr. c. 13 bemerkt er dazu: id est ut non formidine poenae serviliter cogar esse sub lege, sed libera caritate delecter esse cum lege; praeceptum quippe liber facit, qui libens facit. — Der gelegentlich dieser Stellen von Augustinus gemachte Uebergang von der suavitas = bonitas in Gott als der Quelle der Gnade zu der von ihr ausfließenden suavitas in der Seele spiegelt sich auch im griech. χάρις und χαίρειν, und selbst im lat. gratia, wenn man den Effekt der gratia Dei als gratum = carum habere Deum bestimmt. Dabei haben diese Ausdrücke den Vortheil, daß sie vermöge ihrer Etymologie (ghar leuchten, heiter sein) sowohl die göttliche Quelle der Gnade als lautere und strahlende und darum heilige und herrliche Liebe, als die von ihr ausgestrahlte Wonne von vornherein als eine himmlische und geistige Liebe charakterisiren. Unserm „Gnade“ liegt dagegen, wie dem hebr. חֵן, der Begriff des Neigens und Nahens zu Grunde, analog wie „Huld“ entweder mit hal, sich neigen, oder mit halten zusammenhängt. — Die innige Wechselbeziehung zwischen befruchten resp. nähren und erfreuen liegt auch in τρέφειν und τέρπειν, wo sie durch den Grundbegriff des Träufelns, Einträufelns vermittelt wird; da nun auch die σοφία ihren Namen von σοφός, Saft, sapor, Geschmack hat, so ergibt sich eine wunderbare Plastik in dem Namen παντότροφος δωρέα, welcher der ewigen σοφία beigelegt wird. Vgl. oben n. 28.

§ 287. Orientirung über Namen, Begriff und Elemente der *gratia actualis*. Schluß. Nähere Bestimmungen über die in der *gratia actualis* wirksame göttliche Einwirkung auf die Seele.

Nachdem wir die aktuelle Gnade als Disposition der Seele betrachtet, ist nun auch die göttliche Einwirkung näher in's Auge zu fassen, wodurch jene Disposition bedingt und bestimmt und auf ihren Zweck hingerichtet wird.

I. Diese Einwirkung zerfällt zunächst in eine negative und eine posi- 89
tive. Die erstere besteht in der Fernhaltung und Beseitigung solcher Einflüsse auf die geistigen Kräfte der Seele, durch welche die Entstehung heilsamer Einflüsse verhindert oder die Wirksamkeit derselben gehemmt werden könnte (z. B. schlechte Gesellschaften und Beispiele, Versuchungen des bösen Feindes, Auf-

---

[1] Die Uebertragung der suavitas auf den Affekt der Liebe ergibt sich direkter durch das hebr. דּוֹד, fervere, commoveri, amare.

regungen der Leidenschaften). Diese Art der Einwirkung (protectio, custodia gratiae) schließt formell nicht eine von Gott im Menschen selbst gesetzte Bewegung ein; aber sie schließt eine solche auch nicht aus, und dort, wo die Verhütung direkt auf das Uebel der Sünde bezogen wird, schließt der hiezu gegebene Schutz Gottes im Allgemeinen sogar positiv die Stärkung der Seele gegen die Versuchung ein.

Die positive Einwirkung, welche gegenüber der protectio als motio, auxilium und adjutorium im engeren Sinne sich darstellt, ist wiederum von zweifacher Art, so zwar, daß hier ebenfalls die zweite Art die göttliche motio etc. im engeren, oder vielmehr im strengen und eigentlichen Sinne enthält.

90 II. Die erste Art der positiven Einwirkung Gottes ist nicht eine spezifisch göttliche; sie ist vielmehr ihrem Wesen nach mit derjenigen verwandt, welche auch ein Mensch, oder überhaupt ein geschaffener Geist, gegenüber dem andern ausüben kann, und wird sogar auch vielfach, oder gar in der Regel, durch die Thätigkeit geschöpflicher Wesen, welche im Dienste und unter der Leitung der gnädigen Vorsehung Gottes stehen, vermittelt. Diese Einwirkung besteht nämlich im Allgemeinen in der Vorführung oder Vorstellung (propositio, ostensio) von Gegenständen, deren Erkenntniß geeignet ist, das sittliche Handeln und besonders das Streben nach dem Heile zu beeinflussen. Zu den Mitteln dieser Vorstellung gehören die ganze Belehrung und Anregung, welche den Menschen durch das Wort der Kirche und ihrer Diener zu Theil wird; sodann die Zusprüche und guten Beispiele anderer Menschen, die Einsprechungen der Schutzengel; weiterhin manche von Gott verfügte Ereignisse, die wir außer uns oder an uns selbst wahrnehmen, z. B. göttliche Strafgerichte, Krankheiten, Todesfälle; endlich auch gewisse unmittelbare Einwirkungen Gottes selbst auf das Innere des Menschen, inwiefern dieselben eben nur solche Wirkungen hervorbringen, wie sie auch die Schutzengel hervorbringen können, d. h. bloß der Phantasie oder dem Verstande einen Gegenstand vorführen. (Vgl. *Aug.* civ. Dei l. 15 c. 6.)

91 Der hl. Augustinus bezeichnet diese Form der Einwirkung als *monitio, admonitio* = Mahnung (vgl. μνάω, μηνύω) oder als ein *movere* monendo, resp. als ein movere vel tangere *visis* vel *auditis;* die Form ihres Einflusses auf den Verstand und durch den Verstand auf den Willen nennt er *suadere,* etwa = als lieblich, annehmlich, gefällig vorstellen oder empfehlen, und so zur Erstrebung anlocken und einladen (allicere et invitare). Der hl. Thomas bezeichnet die Einwirkung selbst schlechthin als motio ex *parte objecti* und ihren Einfluß als persuasio oder auch inductio (= Anleitung) ad volendum vel operandum [1]. Seit dem 16. Jahrh. hat man für Beides den Kunstausdruck motio *moralis,* moralische Bewegung, fixirt, inwiefern diese Einwirkung spezifisch auf die Herbeiführung einer freien Willensthätigkeit als solcher abzielt und zugleich die einzige auf geschöpflichem Gebiete uns bekannte Art der Einwirkung ist, wodurch ein Wesen auf die freie Thätigkeit eines Andern als solche Einfluß üben kann. Zunächst in Hinsicht darauf, daß viele oder die meisten Mittel dieser Einwirkung außerhalb des

[1] Vgl. über die motio ex parte objecti *Thom.* u. A. 1. 2. q. 9 sqq.; q. 80 a. 1 sqq.; 1. p. q. 106 a. 1—2; s. oben Buch III. n. 72.

Subjektes derselben liegen (wie sinnliche Worte, Bücher u. s. w.: „sonus, litera“, *Aug.*), wird diese Einwirkung auch eine äußerliche (extrinseca) genannt. Indeß dient dieser Name auch ganz allgemein zur scharfen Charakteristik des Wesens dieser Einwirkung, inwiefern dieselbe in allen ihren Formen bloß in der Darbietung eines Gegenstandes der Geistesthätigkeit, nicht in einem Ergreifen der Geisteskräfte selbst durch eine diese Kräfte innerlich durchwaltende und beherrschende Macht besteht.

Es liegt auf der Hand, daß diese Art der Einwirkung nur in unvoll- 92
kommener Weise den Charakter der Inspiration einer geistigen Thätigkeit hat; immerhin wird sie zuweilen (vorzüglich von den Semipelagianern) mit diesem Namen bezeichnet, namentlich dann, wenn dabei keine äußeren sinnlichen Mittel angewandt werden, wie bei den Eingebungen der Schutzengel. Regelmäßig und naturgemäß wird sie in Hinsicht auf ihre Wirksamkeit Excitation, Erweckung der Geistesthätigkeit genannt, aber auch das nicht in der vollen Energie dieses Ausdrucks, sondern in dem Sinne, welchen wir durch Anregen, Veranlassen, resp. Anstoßen, Antreiben ausdrücken. In diesem abgeschwächten Sinne ist es auch zu verstehen, wenn in der hl. Schrift die äußeren Mittel dieser Einwirkung (wie namentlich die Verkündigung des Wortes Gottes) und die nächste innere Wirkung derselben (die Vorstellung) als ein Same guter Gedanken und Entschlüsse bezeichnet werden.

Demgemäß enthält zwar auch diese Art der Einwirkung Gottes ein 93
auxilium und adjutorium für die sittliche Selbstthätigkeit des Menschen. Wie sie aber in dieser Hinsicht ihrem Wesen nach nur eine Aufforderung oder Einladung zu jener Thätigkeit darstellt, so ist sie nach ihrer Wirksamkeit noch nicht eine solche Beförderung seiner Thätigkeit[1], daß letztere im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes in Kraft derselben zu Stande käme und der Handelnde im Handeln wahrhaft von ihr getrieben und getragen würde. M. a. W. sie enthält nicht eine solche Befruchtung des Willens, welche ihm den Geist oder die Triebkraft einhauchte, worin er die Quelle und Seele seiner sittlichen Selbstthätigkeit besitzt.

III. Die zweite Art der positiven göttlichen Einwirkung ist 94
eine spezifisch und ausschließlich göttliche, und so auch diejenige, welche das eigentlich und streng sogen. auxilium und adjutorium gratiae enthält; namentlich aber ist sie stets dann gemeint, wenn von dem auxilium gratiae *interioris* oder der „operatio Dei alta, secreta, occulta, intima in cordibus hominum“ *(Aug.)* im Gegensatze zu den von außen an den Menschen herantretenden auxilia und sinnlich wahrnehmbaren Ansprachen die Rede ist.

Die anschauliche Vorstellung von dem wesentlichen Gegensatze dieser Ein- 95
wirkung zur erstgenannten wird im Anschluß an verschiedene Aeußerungen der hl. Schrift zunächst dadurch vermittelt, daß dieselbe dem Auffordern und Einladen als ein Ziehen, Drängen (trahere), Treiben und Tragen (agere, ferre, portare) durch Anlegen der Hand resp. Unterstellung der Flügel gegenübergestellt wird, mithin als Ergreifen oder Erfassen

[1] Wie fordern und fördern etymologisch zusammenhängen, so begegnen sich auch die betreffenden Ausdrücke postulo, posco (porsco) und porto, fero in der W. par.

(tangere, ἅπτεσθαι) und Halten (tenere, κρατεῖν) von Seite einer höheren Macht, wodurch der Eingeladene zum Kommen oder Wandeln befördert wird. Die VV. greifen dabei zurück auf eine Aeußerung Cyrills von Alex. zu Gen. 19, 15—16 über die Wegführung des zögernden Lot durch die Engel[1] und auf das herrliche Bild der Adlermutter, womit V Mos. 32, 11 f. die göttliche Führung des Volkes geschildert wird. Der ganze Gedanke spiegelt sich besonders in der Hülfe, die ein Vater seinem kleinen Kinde, welches noch nicht allein stehen und gehen kann, dadurch leistet, daß er es zum Aufstehen und Gehen ermuntert und zugleich dessen Arme ergreift, um es aufzuheben und im Gehen aufrecht zu halten, resp. in der Hülfe zum Zeichnen, welche durch Führung der Hand geleistet wird[2].

96 Der hl. Thomas nennt diese Form der Einwirkung, im Gegensatze zur motio ex parte objecti, motio ex parte *subjecti*. Seit dem 16. Jahrh. wird sie, meist als Gegensatz zur „moralischen", „physische Einwirkung" genannt. Indeß dürfte es sowohl zur Verhütung mancher Einseitigkeiten, wie zu einer lebendigeren Auffassung der Sache besser sein, dieselbe im Anschluß an die Sprache der Schrift und der VV. dynamische, energetische (oder dynamisch-energetische) und gennetische Einwirkung zu nennen; nämlich dynamische Einwirkung, inwiefern sie spezifisch Bethätigung der göttlichen Macht über den geschaffenen Geist (der „mirabilis et ineffabilis potestas, qua Deus operatur in cordibus hominum", *Aug.*) ist und bewirkt, daß die Thätigkeit der Creatur in Kraft derselben vollzogen wird; energetische Einwirkung, inwiefern sie, wie die VV. sagen, vere et proprie activa, d. h.

---

[1] Cyrill (de ador. in spir. et ver. l. 1) macht nämlich hiezu die Bemerkung: in dem Verfahren des Engels zeige sich eine doppelte Wirksamkeit Gottes, mit welcher er uns von der Sünde zurückrufe, indem Gott nicht bloß durch Worte und Mahnungen, sondern auch durch eine ἐνεργὸς ἐπικουρία uns beistehe, nach den Worten Ps. 72, 24: tenuisti (ἐκράτησας) manum dexteram meam et in voluntate tua deduxisti me. Daher auch der den Griechen geläufige Name für die Gnade: ἡ τοῦ θεοῦ χείρ. Ueber das Bild der Adlermutter s. oben n. 30. Ein anderer im M.-A. viel angezogener Vergleich ist das aus dem pseudo-augustinischen Werke Hypognosticon (l. 3 cap. 11) entlehnte Bild des Reiters, der mit seiner Hand ein wildes Pferd einfängt und zähmt, und nachher dasselbe, auf ihm sitzend, auf ein bestimmtes Ziel hinlenkt. Da die Stelle in mannigfacher Beziehung interessant ist, möge sie im Wesentlichen hier folgen. Recte arbitror comparari liberum arbitrium jumento, gratiam vero sessori. Quia sicut jumentum animal vivacissimum, ut dometur ad opus homini necessarium, de armento vagum apprehenditur et incipit per curam domantis se ad ejus proficere voluntatem: ita et liberum arbitrium, quod vulneratum vivit in homine, gratia Dei *apprehenditur* de armento luxuriae saeculi . . . *domandum*, ut et malae conversationis feritate deposita *humilietur* et ad obediendum in opus Domino necessarium *corrigatur*, et ita *per ejus semper curam* incipit ad Domini proficere voluntatem. Sicut enim jumentum illud, dum in via dirigitur, sessoris manu regitur, ut iter rectum, sive leniter seu cursim secundum sedentis in se voluntatem, possit incedere, quoadusque ad locum perveniat destinatum: ita et liberum arbitrium, dum in via id est in Christo esse coeperit, gratiae regimine *regitur*, ut in semitis Domini recto corde sive patientia caritatis sive fervente spiritu . . . possit ambulare, quoadusque ad promissum regnum coelorum perveniat.

[2] Ausdrücklich wird der Ausdruck trahere, ἑλκύειν in Bezug auf die dynamische Einwirkung Gottes durch die Gnade gebraucht Joh. 6, 42: quem Pater traxerit. Weniger scharf betont ist der Ausdruck trahere (hebr. מָשַׁךְ) Hohel. 1, 4: trahe me, post te curremus, und Jerem. 31, 3: in caritate perpetua dilexi te; ideo attraxi te miserans, et aedificabo te. Die andere Seite der göttlichen Thätigkeit, das Halten und Tragen, wird sehr treffend durch den dem A. T. geläufigen Ausdruck *suscipere, susceptor* (ἀντιλήπτωρ) bezeichnet.

im strengen Sinne des Wortes treibend und bewirkend ist; und gennetische (generatorische) Einwirkung, inwiefern sie spezifisch auf die Erzeugung des Lebens einwirkt[1]. Auch die Ausdrücke drastische und elastische Einwirkung (s. ob. n. 61) würden hier besonders deßhalb passen, weil sie, obgleich in sich selbst nicht der Schrift entlehnt, sich besonders enge an die Ausdrücke trahere und agere anschließen.

Diese Ausdrücke, namentlich der zweite, wenn er im emphatischen Sinne 97
(ἐν-εργεῖν wie in-operari) gefaßt wird, leiten naturgemäß über zur Kennzeichnung des spezifischen Charakters, welcher die dynamische Einwirkung Gottes oder das göttliche trahere und agere von dem geschöpflichen unterscheidet. Es ist dieß die dynamische Einwirkung auf den innersten Lebensgrund des Menschen (tactus *cordis*) von Seite einer ihm inwohnenden höheren Lebensmacht. Diese Einwirkung ist derjenigen analog, welche der eigene Geist des Menschen auf das Leben des leiblichen Herzens und die Bewegung der Glieder übt, und ist Gott deßhalb spezifisch eigenthümlich, weil er allein als spiritus creator das Innerste des geschaffenen Geistes durchdringt, durchwallt und durchwaltet. Es ist also eine dynamische Einwirkung, welche, vom Geiste Gottes als der schöpferischen Lebensquelle des geschaffenen Geistes ausgehend, die Lebensthätigkeit des letztern durch eine wahre Inspiration, d. h. Einhauchung des Lebens, im eigentlichen Sinne „excitirt", d. h. erregt, erweckt und entzündet, worin mithin der Geist Gottes recht eigentlich als „spi-

---

[1] Der Ausdruck φύω, zeugen, findet sich in der hl. Schrift gar nicht in Bezug auf unsern Gegenstand. An sich würde er freilich ganz passend sein, und ebenso der von ihm abgeleitete, erst seit dem 16. Jahrh. üblich gewordene Ausdruck „physische Einwirkung", besonders insofern, als es die Aufgabe der betreffenden göttlichen Einwirkung ist, den Menschen εὐφυῆ d. h. „wohlgeartet" in Bezug auf seine sittliche Thätigkeit zu machen. Aber im technischen Sprachgebrauche bildet das „physische Wirken" so sehr den schroffen Gegensatz zum freien sittlichen Wirken, daß auch der Ausdruck „physische Einwirkung" dadurch eine Schattirung erhält, welche nur schwer eine sachgemäße Accommodation auf die die sittliche Thätigkeit beeinflussende Einwirkung Gottes zuläßt. Dabei hebt er nicht einmal hervor, daß die betreffende Einwirkung spezifisch eine Leben spendende ist und vermöge einer höhern Macht über den Willen geübt wird. Letzteres wird hingegen treffend durch dynamische Einwirkung ausgedrückt. Denn δύναμις bezeichnet in der hl. Schrift nicht schlechthin Vermögen, sondern Macht, näher Obmacht, zunächst die Macht des göttlichen Willens, welche in der göttlichen ἐνέργεια sich bethätigt; dann aber auch die durch ἐνδυνάμωσις dem geschöpflichen Willen mitgetheilte Macht, Alles zu leisten, was er leisten soll, sowie eine Obmacht über alle Hindernisse. (Dieser schriftmäßige Sinn von δύναμις erinnert unwillkürlich an das hebr. דִּין regieren, beherrschen, das Faktitiv zu דּוּן niedrig, untergeordnet sein, „dienen", verwandt mit אָדֹן, wovon אָדוֹן Herr.) — Das ἐν in ἐνεργεῖν hat zwar in der klassischen Sprache nicht Bezug auf das Wirken in einem Substrate, es dient vielmehr bloß zur Verstärkung des ἔργειν, um es als eine kräftig wirkende oder sich wirksam erweisende Thätigkeit zu bestimmen. Aber jene Nebenbedeutung legt sich in der Sprache der hl. Schrift, wenn ἐνεργεῖν von Gott gebraucht wird, durch Construction und Context von selbst nahe, und dient so sehr zur spezifischen Bezeichnung des göttlichen Wirkens, daß selbst dort, wo dem Teufel ein ἐνεργεῖν zugeschrieben wird (z. B. Eph. 2, 1), das Wirken des Teufels nach Analogie der Einwirkung nicht eines Menschen auf die anderen Menschen, sondern Gottes auf die Menschen, d. h. als Wirken eines „Geistes" in einem ihm unterworfenen Körper, gefaßt wird. — Endlich bewahrt der Ausdruck genetisch (von γένω, gigno) oder genauer gennetisch (von γεννάω, genero) die in „physisch" ganz zurücktretende spezifische Bedeutung der Lebenserzeugung, und gewährt zugleich naturgemäß Raum dafür oder legt es vielmehr nahe, daß die auf der gennetischen Einwirkung Gottes beruhende Freithätigkeit als ein concipere und parere in naturgemäßer, harmonischer Wechselbeziehung zu jener Einwirkung gedacht werde.

ritus *vivificans*" (ζωοποιός) oder spir. *almus* vel *altor*, d. h. als Leben schaffender und spendender, erzeugender und unterhaltender Geist (spiritus gignens et vegetans vel alens vitam mentis) auftritt [1]. Im Sinne einer solchen lebenschaffenden Aktion ist in den betreffenden klassischen Stellen der hl. Schrift das göttliche trahere und agere im Innern des Menschen dadurch fixirt, daß (Joh. 6, 44) das trahere als Aktion Gottes des Vaters, mithin als zeugendes Ziehen, und (Röm. 8, 14) das agere als Aktion des Geistes Gottes, mithin als vivificatorisches, vegetirendes oder drastisches Treiben und Tragen (vehere vegetando) dargestellt wird.

98 Von hier aus begreift sich denn auch die andere Analogie, mit welcher die hl. Schrift die dynamische innere Einwirkung Gottes auf die Seele der objektiven äußeren gegenüberstellt. Nach I Cor. 3, 6 verhält sich die objektive Einwirkung durch das Wort, wie das Pflanzen und Begießen von Seite des Menschen zur Erzeugung des der Natur des ausgestreuten Samens entsprechenden Pflanzenlebens in und aus der Erde; die dynamische Einwirkung Gottes aber verhält sich wie das schöpferische Prinzip der dem materiellen Samen einwohnenden Triebkraft, die von Gott ihm eingehaucht, unterhalten und durchweht wird, und mithin auch als dasjenige Prinzip, durch dessen erhaltende und bewegende Wirksamkeit das ganze aus dem Samen hervorgehende Leben erzeugt und getragen wird; m. a. W., sie erscheint als das eigentlich aktive Prinzip des Wachsthums oder als die creative Kraft des crescere, welche die dem Samen inhärente Kraft zugleich erzeugt und beseelt [2], lenkt und unterstützt. Zwar wird von den VV., besonders den Griechen, die dynamisch-energetische Einwirkung Gottes gegenüber dem Samen des Wortes auch durch die das Wachsthum des materiellen Samens bedingende Einwirkung des Regens und Thaues, des Lichtes und der Wärme des Himmels veranschaulicht. Aber dieses Bild repräsentirt denn auch nur die Nothwendigkeit einer fortdauernden stetigen Einwirkung von oben, nicht das innere Wesen der ihrer Natur nach durch keinen sinnlich wahrnehmbaren Faktor vorstellbaren, innerlich belebenden und regierenden Einwirkung Gottes. Eine sinnliche Analogie dafür existirt nur insofern, als es — wie in der Befruchtung von Seite des Prinzips, welches den Samen erzeugt, und in dem Einflusse der Wurzel auf das Leben der Zweige, sowie dem des Herzens resp. des Hauptes auf das Leben der Glieder — sinnlich wahrnehmbare Prinzipien gibt, von welchen durch ein sinnlich wahrnehmbares Vehikel

[1] Vegetare hat durch die üblich gewordene spezifische Beziehung auf das Leben der Pflanzen, worin es intransitiv gebraucht wird, im späteren technischen Sprachgebrauche fast ganz die ihm nach seiner Etymologie und im klassischen Latein zustehende aktive Bedeutung verloren. Diese liegt im Beleben, speziell der Unterhaltung und Förderung des Lebens durch ein das belebte Subjekt durchwaltendes oder durchwehendes Prinzip, welches demselben den vigor vitae gibt; daher vegetari besonders in Verbindung mit spiritu schon von den Heiden in Bezug auf das allbelebende Walten der Gottheit gebraucht. Die Grundbedeutung des Wortes, welches sich auf wegen, wehen, erregen zurückführt, ist nämlich Durchwehen. Aehnlich verhält es sich mit alere, das zu wallen in Beziehung steht. S. oben n. 57 Note.

[2] Cf. *Aug.* co. Petil. l. 3 c. 53 n. 65: Qui incrementum dat, non arborem vel vitem confirmat, sed creat. Illo enim incremento fit, ut etiam lignum plantatum radicem producat et figat. Illo incremento fit, ut semen jactum germen emittat. — Creare ist auch etymologisch das Aktivum zu crescere, welches davon abgeleitet ist. Vielleicht hängt es auch mit κρέων, κράτος und Kraft zusammen.

ein mehr oder weniger wirklich lebenspendender Einfluß auf ein sinnliches Subjekt
geübt wird. Und in der That werden eben diese Sinnbilder in der hl. Schrift
mit Vorzug zur Charakterisirung der göttlichen Einwirkung angewandt.

Wenn die dynamisch-energetische Einwirkung Gottes auf dem Gebiete des 99
Gnadenlebens der objektiven, äußeren schlechthin gegenübergestellt wird, umfaßt dieselbe auch, und zwar an erster Stelle, die habituelle Gnade, auf welche zunächst auch diejenigen Stellen der hl. Schrift sich beziehen, welche von der schaffenden Einwirkung reden (בָּרָא Ps. 50, 12, κτίζειν, creare, s. die Stellen oben B. III. n. 667; vgl. n. 889 ff.). Ueberdieß liegt es sogar in der Natur der energetischen Einwirkung, daß sie dort, wo die habituelle Gnade vorhanden ist, auf derselben fußt, und wo dieselbe nicht vorhanden, in der Eingießung derselben gipfelt. Wo sie formell und spezifisch als aktuell bewegende, also rührende, erregende Einwirkung fixirt werden soll, wird sie näher als ein Ergreifen oder Treffen des Herzens mit dem Strahle des göttlichen Lichtes oder dem Anwehen des Geistes, des Odems oder der Kraft Gottes bezeichnet[1].

IV. Dieß vorausgesetzt, lassen sich die Unterschiede zwischen den 100
beiden Arten der Einwirkung Gottes, der dynamischen und der objektiven, näher charakterisiren wie folgt.

1. Beide Einwirkungen haben das gemeinschaftlich, daß sie sich zu- 101
nächst an den Verstand wenden, um eine dem sittlichen Handeln entsprechende Erkenntniß zu erzeugen. Aber die objektive Einwirkung kann nur den Gegenstand der Erkenntniß mehr oder weniger faßlich darbieten. Die dynamische hingegen gibt durch ihre Inspiration auch das innere Licht, wodurch der Gegenstand erfaßt und die Erkenntniß erzeugt wird, und ist darum allein eine wahrhaft erleuchtende Einwirkung, so zwar, daß die Erkenntniß als Ausstrahlung, Abdruck und Frucht des die Seele mit seinem Strahle berührenden und rührenden Lichtes der göttlichen Erkenntnißkraft erscheint.

2. Zweiter Unterschied. Die objektive Einwirkung kann sich unmittel- 102
bar nur an den Verstand allein wenden und erst vermittelst der erzeugten Erkenntniß dem Willen die von ihm zu wollenden Objekte darbieten. Die dynamische Einwirkung hingegen kann ebenso direkt und unmittelbar den Willen wie den Verstand ergreifen und eben darum die Affekte des Willens nicht bloß anregen, sondern wahrhaft erregen, erwecken, entzünden, insbesondere auch solche Affekte und Neigungen einflößen, zu welchen der Wille vorher in keiner Weise disponirt war. Sie ist darum in Bezug auf den Willen eine wahrhaft zündende und zeugende Einwirkung, so zwar, daß die inspirirten Affekte als Ausstrahlung, Ausfluß und Frucht des den Willen in sich selbst mit seiner Flamme berührenden und erfassenden, glühenden Odems der göttlichen Liebeskraft erscheinen. Dieser Gedanke ist in

---

[1] Diese Ausdrucksweise knüpft an an Apok. 3, 20: Ego sto ad ostium et pulso. Und dieß ist wieder ein Anklang an Hohel. 5, 24: Vox dilecti mei pulsantis: aperi mihi . . . Dilectus meus misit manum per foramen, et venter [= cor] meus intremuit ad tactum ejus (hebr. commotum est super [= erga] eum). Das Klopfen (κρούειν), pulsare, an der Thüre des Herzens, wie es durch den Stoß des eindringenden göttlichen Hauches geschieht, ist im Gegensatz zu dem bloßen Anklopfen durch Vorstellung ein Pulsiren- oder Klopfen-machen des Herzens durch den hl. Geist, der mit seinem Feuer dasselbe erleuchtet und entzündet.

plastischer Weise ausgesprochen in der Stelle Röm. 5, 5 nach der gewöhnlichen Erklärung, daß die Liebe zu Gott in unseren Herzen ausgegossen werde durch den uns geschenkten hl. Geist, inwiefern diese Ausdrucksweise auf die Analogie derjenigen Einwirkung hinweist, wodurch ein starker geistiger Affekt im leiblichen Herzen des Menschen einen analogen sinnlichen Affekt erzeugt.

103 3. Hieraus ergibt sich von selbst ein dritter Unterschied. Die objektive Einwirkung ist bloß ein Anlaß oder Anstoß zum Entstehen der Erkenntnisse und Affekte, aber nicht auch derart, daß deren Sein, Fortbestand und Wirksamkeit durch jene Einwirkung getragen würde, geschweige daß deren ganzes Sein und Wesen aus der betr. Ursache als seiner Quelle geschöpft wäre. Die dynamische Einwirkung aber ist derart, daß die durch sie hervorgebrachte Lebensenergie des Verstandes und Willens in ihrem ganzen Sein, Wesen und Wirken von Gott als ihrer Quelle ebenso dauernd und wesentlich abhängt, wie das Strahlenlicht von der Sonne und das Leben des leiblichen Herzens von dem beseelenden Geiste, indem es nur vermöge einer Mittheilung aus und in Gestalt einer Theilnahme an der göttlichen Lebensenergie entsteht und besteht. Damit hängt zusammen, daß die also erzeugte Energie des Willens recht eigentlich eine von Gott aus seiner Fülle ergossene Spende oder Schenkung[1] und zugleich in Bezug auf ihre ganze Wirksamkeit ein Organ Gottes ist, worin und wodurch Gott alles das wirkt, was diese Energie selbst oder vermöge derselben der von ihr erfüllte Wille wirkt. Was immer folglich den von Gott dynamisch bewirkten Affekten des Willens an gestaltender und befruchtender, treibender und tragender, lenkender und stärkender Energie innewohnt, das ist als eine von Gott eingegossene Energie zu betrachten; und diese Energie übt auch ihren Einfluß nur insofern aus, als sie beständig von der Macht, aus der sie geflossen, unterhalten und getragen, durchweht und beseelt wird. Um so mehr kann man mit Rücksicht auf diese dynamische Einwirkung von Gott sagen, daß er durch die von ihr erzeugte Energie recht eigentlich den Willen zu seiner sittlichen Selbstthätigkeit zurichte und zurüste, bereite und fertigstelle, stärke und kräftige, d. h. m. a. W. durch Verleihung der aktuellen wie der habituellen Triebkraft denselben wahrhaft befruchte.

104 Bei *Aug.* sind die klassischen Ausdrücke für die Zurichtung und Zurüstung des Willens *praeparare* und *dirigere* voluntatem, wofür das Trid. *disponere* setzt. Diejenigen Stellen der hl. Schrift, woraus *Aug.* diese Ausdrücke zunächst entlehnt, haben freilich nach Urtext und Context keinen Bezug auf unseren Gegenstand. (Prov. 8, 35 las er nach Sept.: et praeparatur voluntas a Domino, wo jedoch nach Urtext und Context — letzterer war freilich in der Sept. alterirt — voluntas als göttliches Wohlgefallen zu fassen ist, welches dem Gott Suchenden zu Theil wird, also der Sinn sachlich der Ver-

[1] „Schenkung" bezeichnet diese Gabe Gottes um so treffender, weil „schenken" (הִשְׁקָה bibendum dedit) die primäre Bedeutung des Einschenkens, d. h. des Eingießens hat und in diesem Sinne das Wort bes. von der Nährung der Kinder mit der Muttermilch gebraucht wird. „Spenden" würde etymologisch dieselbe Bedeutung haben, wenn es dem griech. σπένδειν, nicht dem lat. ex-pendere entspräche. Das annähernd vollkommenste Bild für die stete Abhängigkeit des Lebens von einem unterhaltenden und fördernden Prinzip ist das Leben des Kindes im Mutterschooße.

sion der Vulgata et hauriet salutem a Domino entspricht; dieser Sinn aber ergibt, auf die Gnade Gottes gedeutet, geradezu eine gratia subsequens, statt die von *Aug.* darin gefundene gratia praeveniens. Desgleichen ist Ps. 36, 23: apud Dominum gressus hominis dirigentur et viam ejus volet, worin *Aug.* die Erzeugung des velle durch die göttliche directio findet, nur von dem äußeren Schutze die Rede, den Gott dem Gerechten in Beziehung auf seine Wohlfahrt angedeihen läßt.)[1] Nichtsdestoweniger sind beide Ausdrücke im gegenwärtigen Sinne in manchen anderen Stellen des A. T. enthalten, wo sie dem hebr. כּוּן (zuweilen auch יָשַׁר) entsprechen, welches zugleich bereiten, herstellen, richten, rechtmachen bedeutet und in der Sept. mit ἑτοιμάζειν, κατευθύνειν, auch ὁδηγεῖσθαι übersetzt wird. Verwandt sind ferner die Stellen von der *inclinatio* cordis durch Gott (für inclinare = κλίνειν steht Hiphil von נָטָה tetendit, intendit), Ps. 118, 36: inclina cor meum in testimonia tua; 3 Kön. 8, 58: inclinet corda nostra ad se Dominus, ut faciamus mandata ejus; sowie die Stellen, wo von einem *convertere* (ἐπιστρέφειν, Zu- oder Umwendung, שׁוּב) der Herzen durch Gott die Rede ist. Auch der Apostel gebraucht in diesem Sinne ἑτοιμάζειν (in Verbindung mit κτίζειν Eph. 2, 10) und κατευθύνειν, II. Thess. 3, 5: Dominus dirigat corda vestra; dafür steht Hebr. 13, 20 und I. Petr. 5, 10 καταρτίζειν, *aptare* (in letzterer Stelle Vulg.: perficiet, womit ganz textgemäß die vollendete aptatio ausgedrückt wird). — Der term. techn. für stärken oder festigen = *confirmare* ist beim Apostel στηρίζειν, zuweilen auch βεβαιοῦν, für kräftigen = *confortare* δυναμοῦν (Phil. 4, 13; Col. 1, 9—11) oder ἐνδυναμοῦν (I. Tim. 1, 12; II. Thess. 2, 1 u. 4, 17): ein Grund mehr, um die dynamische Einwirkung eben mit diesem Namen zu bezeichnen. Nur I. Petr. 5, 10, wo alle drei Ausdrücke verbunden sind (Vulg.: perficiet, confirmabit, solidabitque), steht an letzter Stelle σθενοῦν. Ein sinniges Bild für die Kräftigung ist die Erweiterung des Herzens durch Gott (Ps. 118, 32: viam mandatorum cucurri, quia dilatasti cor meum), besonders als Complement zur Oeffnung des Herzens, welche das erste gute Wollen hervorruft (Apg. 16, 14: cujus (Lydiae) aperuit Dominus cor intendere (προσέχειν) his, quae dicebantur a Paulo.

4. Weiterhin ist es der dynamischen Einwirkung Gottes auf den Willen 105
im Gegensatz zur objektiven eigenthümlich, daß Gott durch dieselbe in unbeschränkter Weise nach seinem Wohlgefallen im menschlichen Willen wirken kann, und zwar in doppelter Hinsicht. Einerseits nämlich kann Gott auf diesem Wege ohne Maß und Ziel neue Kräfte verleihen, wodurch derselbe zu den höchsten Leistungen befähigt wird; und andererseits vermag er auf diesem Wege über den Willen so zu verfügen, daß derselbe thatsächlich zu allen denjenigen freien Akten bewogen und bestimmt wird, zu welchen Gott ihn führen will. In letzterer Hinsicht kann man sagen, daß die dynamische Einwirkung im Unterschied von der objektiven ex genere suo unfehlbar wirksam ist, wie später näher gezeigt wird.

V. Bei dieser Gelegenheit müssen wir in Betreff der für die Spezificirung 106
der dynamischen Einwirkung Gottes auf die Seele gebräuchlichen Ausdrücke

---

[1] Das dirigere = recht machen gebraucht *Aug.* in doppelter Weise: als dirigere in viam = corrigere resp. erigere, und als dirigere in via = regere (regieren), gubernare, sustentare. (Die ganz vorzüglich hierhin gehörige Stelle Ps. 142, 10: Spiritus tuus bonus deducet [ὁδηγήσει, נָחָה „nach" etwas hinführen] me in terram rectam [= regione plana], läßt nach dem Hebr. wegen der Doppelbedeutung der Präp. ב beide Sinne zu.) Im ersten Falle bezeichnet es wie διορθόω, διευθύνω zunächst und formell die grundlegende Zurichtung des Herzens oder Willens als des Prinzips des rechten Handelns oder Wandelns, im zweiten (wie κατευθύνω bei Paulus) die dauernde gegenwärtige Beeinflussung des Wandelns vermittelst der unterhaltenen bezw. verstärkten Zurichtung. Im ersten Falle ist es daher entweder ganz gleich dem praeparare, oder unterscheidet sich von demselben doch nur durch stärkere Hervorhebung des in und mit der guten Stimmung des Willens gegebenen Triebes zur Erstrebung des Guten. Im zweiten Falle aber enthält das dirigere, besonders in Verbindung mit gubernare, Alles, was zum adjuvare voluntatem praeparatam gehört.

illuminatio und *inspiratio* auf einige Punkte hinweisen, welche leicht übersehen werden, deren Beachtung aber, wie uns scheint, manche Mißverständnisse verhüten kann und einen tiefern Einblick in die Oekonomie der aktuellen Gnade thun läßt.

107 Vielfach fixirt man in neuerer Zeit den Sinn von illuminatio und inspiratio so, daß erstere spezifisch die Einwirkung auf den Verstand, letztere die Einwirkung auf den Willen bezeichnen soll. Indeß darf dieser an sich sehr berechtigte Sprachgebrauch keineswegs als exclusiv betrachtet werden. Bei den VV. wird oft die ganze Einwirkung auf „das Herz" resp. auf das liberum arbitrium, welches Verstand und Willen zugleich umfaßt, sowohl illuminatio als inspiratio genannt, und noch das Tridentinum behandelt in der nähern Bestimmung des tactus cordis[1] beide Ausdrücke als materiell gleichbedeutend. Daß insbesondere die illuminatio cordis zugleich die Bewegung des Willens bezeichnen kann, geht daraus hervor, daß das lumen illuminans in unserm Falle eine lichte Gluth ist, welche zugleich leuchtet und brennt und so in der illuminatio zugleich als illustrans intellectum und accendens vel inflammans voluntatem zu wirken vermag. Ueberdieß sprechen für die Bezeichnung der aktuellen Gnade als einer illuminatio die meisten derjenigen Gründe, aus welchen die habituelle Gnade als lumen, lumen gratiae, participatio luminis divini bezeichnet wird (vgl. Buch III. n. 806. 901 ff.). Endlich dient gerade der Ausdruck illuminatio cordis s. liberi arbitrii, in seinem vollen Sinne verstanden, vortrefflich dazu, die dynamische Einwirkung Gottes spezifisch als Prinzip der freien sittlichen Selbstthätigkeit zu kennzeichnen. Er stellt nämlich jene Einwirkung als eine solche dar, welche auf die Formirung und Aktuirung gerade der geistigen Vermögen abzielt, welche ferner beide Vermögen in engster Beziehung zu einander, wie sie eben in den Funktionen des liberum arbitrium auftreten, erfaßt und dieselben in der Richtung auf die sittliche Bethätigung des liberum arb. als solche, d. h. das judicare per deliberationem et secundum ordinem rationis, formirt und aktuirt; welche endlich in dieser Richtung dadurch wirksam ist, daß sie im Herzen ein Abbild der göttlichen Weisheit und Heiligkeit erzeugt, und so auch als Prinzip einer übernatürlichen, heiligen Freiheit resp. der Verklärung und Erhebung der natürlichen Freiheit sich darstellt. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn zuweilen die illuminatio gegenüber der inspiratio sogar spezifisch auf die Bewegung des Willens durch Gott bezogen und auch hier wieder mit besonderem Nachdruck auf die Vollendung der Bestrebungen des Willens resp. auf die Hülfe zu den höchsten vollendeten Tugendakten angewandt wird. Nicht weniger ist die illuminatio wegen des in ihr enthaltenen Momentes der Entzündung geeignet, als schmelzende und läuternde Aktion die Umwandlung und Umbildung des Willens in der Bekehrung plastisch darzustellen.

108 In dieser Fassung ist dann offenbar die illuminatio, als göttliche Aktion betrachtet, eine Spezifikation der inspiratio, inwiefern mit letzterer alle göttliche Einwirkung auf das Leben der Creatur bezeichnet werden kann, die

---

[1] Sess. VI. cap. 5: homo *hanc* inspirationem recipiens, während vorher nur von illuminatio die Rede war.

erstere aber als inspiratio luminis [1] formell und spezifisch diejenige Einwirkung bezeichnet, welche auf das geistig-sittliche und speziell das übernatürliche, gottförmige und heilige Leben geübt wird (vgl. Joh. 1, 4). Zugleich aber, oder vielmehr eben deßhalb, charakterisirt der der illuminatio entsprechende Effekt im Herzen (illuminatio passiva s. formalis) sehr treffend den Kern oder die Substanz der aktuellen, wie der habituellen Gnade, als einer der Seele eingeprägten und eingegossenen gottförmigen Form und Energie, und mithin auch das Mittel, wodurch der zunächst dem Namen der inspiratio entsprechende Effekt erzielt wird. Der illuminatio *cordis* nämlich entspricht als spezifischer Effekt die Erkenntniß des Guten und das Wohlgefallen an demselben als eine lebendige Erfüllung und Durchdringung des Herzens mit dem Gute, welches durch eigene Thätigkeit erstrebt oder verwirklicht werden soll (imbui et informari bono per amorem nennt es Thom. in 3. dist. 27 q. 1 a. 1), sowie als eine aptatio und coaptatio ad bonum (Thom. l. c.); und eben dieses erleuchtete Wohlgefallen verleiht dann den spezifisch der „inspiratio" als einer operatio vitae et motus entsprechenden Effekt, d. h. den Trieb, nach diesem Gute zu streben, und die Kraft, dasselbe zu erreichen oder zu verwirklichen, indem sie analog, wie die forma naturalis eines Wesens, principium motus ist (Thom. l. c.) [2]. M. a. W.: Eben das eingegossene Licht der Gnade enthält den Geist und die Kraft, wodurch der Wille zu seiner Selbstthätigkeit im Erstreben und Ueben des Guten bewegt und in derselben getragen wird, indem die in ihm enthaltene Gluth das Herz in Wallung oder Gährung versetzt und es dadurch in die Höhe treibt und trägt oder zum Aufsprudeln und Keimen bringt. Die bewegende Kraft des Lichtes ist nämlich hier nicht aufzufassen, wie die Kraft, womit die Erkenntniß die Liebe erzeugt, sondern in der Weise, wie eine erleuchtete, heilige Liebe die Begierden und Werke der Liebe erzeugt — analog wie in Gott die Spiration des hl. Geistes als ein Ausgehen nicht der Liebe aus der Erkenntniß, sondern des Liebesodems oder der Liebesflamme aus der lichten, heiligen Liebe des Vaters und des Sohnes zu denken ist (s. oben Buch II. n. 905). Und obgleich die bewegende Wirksamkeit des im Herzen aufgenommenen Lichtes auch als Wirksamkeit des dadurch in das Herz eingeführten und dasselbe gleichsam informirenden und beseelenden Objektes betrachtet werden kann: so ist es doch im Grunde nicht das Objekt in sich, sondern die liebevolle Affektion zu demselben, was jene Wirksamkeit ausübt. So verstanden, unterscheidet sich die göttliche Einwirkung gerade unter dem Begriff der illuminatio *cordis* so wesentlich von der bloß moralischen Einwirkung auf dem Wege der Vorstellung, daß sie dieser gegenüber die Grund-

---

[1] Die erleuchtende = lichtspendende göttliche Aktion subsumirt sich nämlich unter die inspirirende Thätigkeit Gottes, inwiefern diese Aktion aus dem Odem der göttlichen Liebe hervorgeht und zugleich auch das sinnliche Erleuchten, als Strahlenwerfen vermöge der vibrirenden Wallung der Lichtquelle, Analogie mit dem Ausathmen hat, als welches es auch vielfach in den alten Sprachen gefaßt wird.

[2] Derselbe Gedanke läßt sich im Lat. im Anschluß an das *tangere* per illuminationem in Trid. VI. c. 5 sprachlich so fixiren, daß der tactus illuminativus zunächst als tactus schlechthin dem Willen eine Form eindrückt oder als ein ἅπτειν ihn aptirt und formt, als tactus instigans oder instingens den Willen anstachelt, und als tactus tingens den Willen mit der Kraft, das Gewollte auszuführen, tränkt.

form und die volle Energie der dynamischen Einwirkung darstellt. In dieser Bedeutung erscheint sie im Arausicanum (s. u. § 290) als paralleler Ausdruck zu der ebenfalls der inspiratio vorausgestellten *infusio* Spiritus S., vermittelst deren Gott der Urheber der sittlichen Thätigkeit der Menschen ist; und vorzüglich unter dem Bilde der illuminatio wird auch von den VV. die participatio *divina*, partic. immutabilis boni s. *justitiae aeternae* (wie *Aug.* zu sagen pflegt), oder partic. sanctitatis divinae (wie die griechischen VV. sagen) gedacht, welche die „formatio“ und damit die praeparatio und directio des liberum arbitrium zu seiner freien sittlichen Thätigkeit bewirkt. Desgleichen erhellt hieraus auch, wie bedeutungsvoll es ist, daß das Trid. VI. cap. 5 gerade die illuminatio cordis allein und schlechthin mit dem tactus divinus so in Verbindung bringt, daß eben sie die spezifische Form, resp. der spezifische, nächste, innerste und höchste Effekt des tactus divinus bildet, worin die Seele vom Strahle des göttlichen Lichtes getroffen und durchbohrt wird.

109 Es ist nicht zu läugnen, daß die illuminatio *cordis*, auch wenn sie nicht formell auf das Auge des Herzens (Eph. 1, 18) bezogen wird, zunächst eine Erleuchtung des Verstandes besagt; und mit einer solchen muß sie ja auch stets beginnen, weil eine gottförmige Willensthätigkeit durch eine entsprechende Thätigkeit des Verstandes bedingt wird. In der Sprache der hl. Schrift und der VV. schließt indeß schon die illuminatio *oculi* cordis eine illuminatio *voluntatis* ebenso und noch mehr in sich ein, wie „die Oeffnung des Ohres des Herzens“ spezifisch eine Stimmung des Willens zur willigen und gehorsamen Aufnahme des Gehörten bedeutet. Wenn im Evangelium die gute Absicht oder Gesinnung Licht und zwar Licht des ganzen Menschen heißt, weil und inwiefern durch sie das Auge des Geistes auf Gott gerichtet wird: dann muß auch die ganze Einwirkung Gottes auf die Erzeugung dieses „Lichtes“ als Erleuchtung betrachtet werden können. In der That ist ja auch das Anblicken, Anschauen und Imaugebehalten eines sichtbaren schönen und guten Gegenstandes das Bild nicht bloß des geistigen Erkennens, sondern der ganzen Thätigkeit des Geistes, wodurch er sich zu Gott hinwendet, in ihm mit Wohlgefallen ruht und ihn zum Ziel und Beweggrund seiner Thätigkeit macht, mit E. W. des ganzen geistigen Lebens als einer „vita *sapientiae*“ — gleichwie auf Seiten Gottes sein „Gnadenblick“ wie ein lebendiger Sonnenstrahl nicht bloß die Richtung seiner Erkenntniß auf die Menschen, sondern auch die Application seiner belebenden und erleuchtenden Macht durch seinen Gnadenwillen bedeutet [1]. Diese Auffassung ist besonders dem hl. Augustinus geläufig, was ich freilich in früheren Stellen dieses Werkes selbst bestritten habe. Der Umstand, daß beim sinnlichen Auge das äußere Licht spezifisch die Anschauung und damit die Erreichung und den Genuß eines bestimmten schönen Gegenstandes, zu welchem man vorher das Auge hingewandt, vermittelt, hat zur Folge gehabt, daß Augustinus besonders in seinen früheren Schriften gegen die Pelagianer noch öfter die Gnade der caritas als die des Glaubens, und die den Willen in seinem Streben stärkende und kräftigende und dasselbe zum Ziele führende Gnade noch mehr als die sein Streben erweckende Gnade in der Form einer Erleuchtung durch göttliches Licht aufgefaßt hat. Man wird das um so weniger befremdlich finden, wenn man sich gegenwärtig hält, daß Christus in der hl. Schrift als sol *justitiae*, nicht bloß als sol veritatis dargestellt wird, und desgleichen das Leben der Gerechtigkeit als Licht, die Sünde aber als Finsterniß erscheint. Vgl. *Aug.*, de pecc. mer. et rem. l. 2 cap. 5: Ad peccandum non adjuvamur a Deo; juste autem agere vel praeceptum justitiae omni ex parte implere non possumus, nisi adjuvemur a Deo. Sicut enim *corporis oculus non adjuvatur a luce*, ut ab eadem luce clausus aversusque discedat, ut autem videat adjuvatur ab ea neque hoc omnino, nisi illa adjuverit, potest: ita Deus, *qui lux est hominis interioris*,

---

[1] Lehrreich in dieser Beziehung sind die hebr. Formen רָאָה (ὁράω, sehen), רָעָה (anschauend hüten oder weiden und sich an etwas weiden oder erfreuen), רָצָה (Wohlgefallen an etwas haben).

adjuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundum nostram, sed secundum ejus justitiam aliquid operemur. Si autem avertimur, nostrum est . . . Conversos ergo Deus adjuvat, aversos deserit. Sed etiam ut convertamur ipse adjuvat, quod certe oculis corporis lux ista non praestat. (Vgl. auch die Stellen oben n. 21.) De Spir. et lit. c. 3 n. 5 u. c. 7 n. 11: Vitium superbiae oritur, quum sibi quisque praefidit, seque sibi ad vivendum caput fecit. Quo motu receditur ab illo *incommutabili lumine, cujus participatione* anima rationalis quodammodo *accenditur,* ut sit etiam *ipsa factum creatumque lumen,* sicut erat Joannes *„lucerna ardens et lucens",* qui tamen unde luceret agnoscens: nos, inquit, de plenitudine ejus accepimus . . . Opera justitiae non facit, nisi quantum ex illo fonte atque ex illo lumine percipit, ubi nullius indigens vita est, et ubi non est vicissitudo nec momenti obumbratio. — Während Augustinus in dieser Stelle zunächst von dem „lumen caritatis" oder der „caritas luminosa" spricht, führt die epist. synod. episcoporum Afric. in Sardinia exulum ad Johannem et Venerium vom J. 523 cap. 6 die Analogie des Lichtes ganz allgemein durch: Ante largitatem gratiae est in homine quidem liberum arbitrium, sed *non bonum, quia non illuminatum.* Proinde nisi gratia detur, bonum ipsum arbitrium non habetur. Sic namque liberum arbitrium est absque dono gratiae, sicut est oculus sine lumine. Nam et oculus ad videndum factus est; sed, nisi lumen acceperit, non videbit. Illa autem est lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum: *illuminat autem hominem se ipsam* (d. h. participationem sui, vgl. *Gelas.* unten) *dando per gratiam.* Sicut ergo oculus corporis semper eget lumen accipere, ut ipsum lumen possit aspicere: sic et libero arbitrio hominis nulla potest gratiae suffragari *cognitio,* nisi detur ejusdem gratiae spiritalis *infusio.* Wie hier die illuminatio per gratiam der cognitio geradezu gegenübergestellt wird, so geschieht es auch in der oben n. 63 angeführten klassischen Stelle aus de voc. omn. gent. l. 2 c. 26. S. a. ebenda c. 27: Gratia nihil ei quem vocaverit confert, nisi *oculos* in eo aperuerit *voluntatis.* — Ueber die Unterabtheilung der illuminatio in die illustratio und accensio s. de civ. Dei l. 14 c. 13: Si voluntas [hominis] in amore superioris immutabilis boni, a quo illustrabatur, ut videret, et accendebatur, ut amaret, stabilis permaneret, non inde ad sibi placendum averteretur, et ex hoc tenebresceret et frigesceret. Wo unter Erleuchtung spezifisch die des Verstandes zu verstehen ist, wird dieselbe meist illustratio genannt, und dem entspricht, daß man andererseits die habituelle Gnade in der Regel nicht lux, sondern lumen gratiae nannte. Dagegen kann man nicht sagen, daß das illustrare bei den VV. bloß in jenem engern Sinne gebraucht werde; denn in dem Dictatus Gelasii Pp. co. Pelag. n. 8 heißt es vom gefallenen Engel: a divina qua illustrabatur gratia et participatione delapsus est.

Wie man der illuminatio wegen ihrer Beziehung auf das Auge vielfach eine zu 110
enge Bedeutung gegeben hat, so auch der inspiratio durch Beziehung derselben auf das Ohr des Herzens, in welcher Gestalt sie namentlich dort gedacht ist, wo sie im Sinne von Einsprechung als Trägerin der vocatio, Berufung, und zwar besonders der Berufung zur Bekehrung erscheint. Aber neben dieser Form der inspiratio muß man die andere nicht aus dem Auge lassen, wonach die inspiratio, entsprechend der Einathmung durch den Mund (vgl. Ps. 118, 131), spezifisch die Mittheilung von Geist und Kraft bedeutet, wie sie besonders in und nach der Bekehrung durch die inspiratio caritatis geschieht. Wo und inwieweit indeß auch die inspiratio *vocans* als in dynamischer Weise stattfindend und wirkend dargestellt wird, z. B. in den Ausdrücken aperire aurem, aperire os, tritt auch für sie das für alle innere Gnadenwirksamkeit einzig adäquate Bild ein, wonach Gott in der Seele ähnlich wirkt, wie die geistige Seele in ihrem Leibe. Obgleich aber auch in der inspiratio vocans vel excitans nach dem Trid. die illuminatio die Grundform derselben bildet: so ist es doch auch wieder ganz naturgemäß, daß diese inspiratio als insp. per aurem oder apertio auris, wie der apertio oris ad hauriendum Spiritum, so auch der apertio oculi ad hauriendum lumen vorausgeht, inwiefern hierunter nicht die gratia vocationis primae, sondern namentlich die Verleihung des vollen Lichtes des Glaubens oder der Gerechtigkeit gemeint ist.

Zum Verständniß der fundamentalen Stellung, die wir der illuminatio angewiesen 111
haben, noch ein paar Bemerkungen: Der Ausdruck forma resp. formatio, den wir der

betreffenden von Gott gewirkten Energie gegeben haben, ist zwar den Scholastikern für Seelenakte nicht geläufig, indem sie diese als *motus* der forma gegenüberstellen; aber der hl. Augustinus gebraucht ihn besonders in den Büchern de Trin. sehr häufig für die Akte als perfectio subjecti (besonders von der formatio sensus, intellectus). Da er fernerhin speziell die ganze Vervollkommnung des Geistes ein illuminari nennt, so correspondirt ihm hier das illuminari mit formari. Dieß vorausgesetzt, ist die Anwendung der Stufenfolge illuminatio, inspiratio, corroboratio auf die aktuelle Gnade ebenso gerechtfertigt und bedeutungsvoll, wie in der habituellen Gnade der hl. Thomas die Momente forma, inclinatio, virtus, der hl. Bonaventura deiformitas, rectitudo, vigor potentiae unterscheidet, und *Alex. Hal.* ausführlich die Bedeutung derselben als lumen, vita und motor entwickelt. Derselbe Gedankengang findet sich (vgl. oben n. 104) in der heiligen Schrift als καταρτίζειν, resp. ἁγιάζειν, στηρίζειν, resp. κατευθύνειν, ἐνδυναμοῦν, resp. σθενοῦν. Dem formare entspricht bei *Aug.* in der Regel praeparare, beim hl. Thomas aptare, wo dann meistens die Reihenfolge zugleich als aufsteigende Stufenfolge gedacht wird.

112 Namentlich versteht der hl. Thomas nach *Aug.* das formare wie das aptare vom Grundaffekte des amor oder der complacentia boni (dem aktuellen sowohl wie dem habituellen), welcher das Prinzip des Strebens und Handelns ist und seinerseits durch eine „impressio", Einprägung, des bonum finale in den Willen bewirkt wird. 1. 2. q. 25 a. 2.: Ipsa *aptitudo* sive *proportio* appetitus ad bonum est *amor,* qui nihil aliud est, quam *complacentia boni; motus* autem ad bonum [i. e. quo tenditur in bonum ut finem] est *desiderium* s. *concupiscentia,* quies autem in bono est gaudium s. delectatio. Eingehender und näher zu unserer Sache redet der hl. Lehrer in der oben n. 108 citirten, in vielfacher Hinsicht lehrreichen Stelle aus 3. dist. 27 q. 1 a. 1, wo er die Definition des Areopagiten von der Liebe (amor est *virtus* unitiva *movens* etc.) erklärt: Amor ad appetitum pertinet, appetitus autem est virtus passiva; unde Philos. dicit: appetibile movet sicut movens non motum, appetitus autem sicut movens motum. Omne autem passivum *perficitur* per hoc quod *perficitur per formam sui activi*, et in hoc motus ejus *terminatur et quiescit.* Sicut intellectus, antequam perficiatur per formam intelligibilis, inquirit et dubitat; qua cum informatus fuerit inquisitio cessat et intellectus in illo *figitur*, et sic dicitur intellectus firmiter illi rei *inhaerere.* Similiter quando affectus vel appetitus *imbuitur forma boni*, quod est sibi objectum, *complacet sibi in illo et adhaeret ei, quasi fixum in ipso,* et tunc dicitur amare ipsum[1]. Unde amor nihil aliud est, quam quaedam *transformatio affectus in rem amatam.* Et quia omne quod fit forma alicujus, efficitur unum cum illo, ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est forma amantis... Unumquodque autem *agit secundum exigentiam suae formae*, quae est principium et regula operis. Bonum autem amatum est finis; finis autem [ut amatus] est principium in operabilibus, sicut prima principia in cognoscendis. Unde sicut *intellectus formatus* per quidditates rerum *ex hoc dirigitur* in cognitione principiorum, quae scitis terminis cognoscuntur, et ulterius in cognitione conclusionum, quae notae fiunt ex principiis: ita amans, cujus affectus est informatus ipso bono, quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, *inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati.* Et talis operatio est sibi *maxime delectabilis,* quasi formae suae conveniens; unde amans, quidquid facit vel patitur pro amato,

[1] Diese Beschreibung des amor gibt genau den Begriff, welchen *Aug.* mit der *delectatio* boni verbindet (oben n. 86), inwiefern das delectari formell ein Ergriffen- und Gefesseltwerden durch ein Objekt bezeichnet. Vgl. a. 3: Cum affectus *informetur et terminetur amore* sicut intellectus principiis et quidditatibus, oportet, quod omnis motus affectivae (sc. potentiae) procedat ex *quietatione et terminatione amoris.* Ibid. ad 2 gibt der Heilige dann auch eine Erklärung über die oben n. 86 ebenfalls besprochene Stellung der delectatio im engern Sinne als Motiv des Willens. *Amor* naturaliter *praecedit delectationem;* delectatio enim contingit ex conjunctione rei convenientis reali; *amor* autem facit, quod *amatum* sit *amanti conveniens* et *quasi connaturale*, *in quantum unit affectum amantis amato*, et ideo ex naturali amati praesentia consurgit delectatio. Sed quia *delectabile etiam* potest amari ut quoddam bonum, ideo *per accidens* contingit, ut *aliquis* amor ex delectatione causetur.

totum est sibi delectabile[1] . . . Ibid. ad 1 wird ganz im augustinischen Sinne gezeigt, wie auch dem aktuellen amor der Begriff der virtus (δύναμις) zukomme. *Virtus* hic non sumitur pro habitu; sed communiter *pro omni eo*, quod potest esse *principium alicujus operationis.* Et quia amor *inclinationem facit ad operandum*, *ideo* amor *virtutem* dicit.

Inwiefern die illuminatio als infusio et participatio *luminis* divini, welche „eine deiformitas" der Seele begründet, mit der *sanctificatio* oder Heiligung als einem Werke Gottes zusammenfällt, ist sie ganz parallel mit der *unctio* Sp. S. als einer infusio et participatio *olei* divini, welche im Hinblick auf die zugleich verklärende und entzündende, erquickende und stärkende Kraft des Oeles fast noch reicher, als die illuminatio, den Kern der aktuellen wie der habituellen Gnade darstellt, aber allerdings nicht so direkt und formell, wie jene, die Verklärung der geistigen Vermögen in Hinsicht auf die ihnen eigene Wirkungsweise, namentlich die des liberum arbitrium als solchen, bezeichnet. Aus letzterem Grunde ist es zum Theil geschehen, daß die semipelagianischen Richtungen alter und neuer Zeit, indem sie die innere Gnade vorzüglich unter dem Begriffe der Salbung faßten, dieselbe nicht als Prinzip, sondern als Complement der Freiheitsbethätigung ansahen. 113

VI. Die äußere, objektive und die innere, dynamische Einwirkung Gottes sind in der Regel in irgendwelcher Weise, näher oder entfernter, so miteinander verbunden, daß erstere entweder im Augenblicke, wo sie geübt wird, oder durch eine im Gedächtniß zurückbleibende Wirkung die ordentliche Vorbedingung für die letztere bildet. Wie nun beide Einwirkungen bei, oder vielmehr vermöge, ihrer wesentlichen Verschiedenheit einander ergänzen: so werden sie auch dort, wo sie zusammenwirken, mit einem gemeinschaftlichen Namen genannt, z. B. göttliche Berufung, Erweckung u. s. w.; oder es wird der einen eine Wirkung zugeschrieben, die sie nur in Verbindung mit der andern hat, z. B. wenn Paulus von sich sagt, daß er durch das Evangelium, d. h. als erster Prediger desselben, der (geistliche) Vater der Corinther geworden sei. Aber auch bezüglich ihrer eigenen Form und Wirkungsweise werden oft diejenigen Namen, welche zunächst den spezifischen Charakter der einen Art bezeichnen, in einem durch Abschwächung oder Verstärkung modificirten Sinne von der andern gebraucht. So sagt man von der objektiven Einwirkung in abgeschwächtem Sinne, daß sie die betreffende Person zum Guten ziehe, treibe, stärke. Und umgekehrt sagt man von der dynamischen Einwirkung, daß Gott durch dieselbe zum Guten rufe (vocare, καλεῖν), ermahne (exhortari, παρακαλεῖν, vgl. 2 Theſſ. 2, 16) oder das Gute lehre resp. dazu anleite. So wird insbesondere Joh. 6, 45 gerade das Ziehen des Vaters, welches als innere, dynamische Einwirkung der äußern Predigt des Sohnes Gottes gegenübergestellt wird, als ein dem Vater eigenthümliches Lehren bezeichnet; und ebenso wird in den Psalmen die von Gott erflehte Hülfe zum gerechten Leben und zur Erfüllung des göttlichen Willens sehr oft (vgl. z. B. Pſ. 142, 10) Lehre genannt. 114

Diese Ausdrucksweise beruht darauf, daß die dynamische Einwirkung Gottes in unserm Fall als eine belebende Erleuchtung und machtvolle Einsprache — im Gegensatz zu dem körperlichen Ziehen und Tragen, wodurch ein Mensch den andern zum körperlichen Gehen bringt — ebenso, wie die in der bloßen Mahnung und Ansprache enthaltene Aufforderung oder Empfehlung, 115

[1] Nach dieser Seite hin kommt dem amor spezifisch der von *Aug.* betonte Begriff der suavitas zu.

sich an den Geist des Menschen wendet und dahin zielt, eine Erkenntniß und Willensstimmung hervorzurufen, durch welche der Mensch zum freien sittlichen Wollen vorbereitet und hingeführt wird. Aber bei diesem gemeinsamen Gesichtspunkt darf und soll der tiefe und wesentliche Unterschied im Wesen und in der Wirksamkeit der objektiven und der dynamischen Einwirkung nicht verwischt werden; und er wird bei der Anwendung der betreffenden Ausdrücke dadurch fixirt, daß man einen modus vocandi, exhortandi, docendi *humanus* und *divinus*, *exterior* und *interior* (in aula s. schola cordis), per monitionem und per potestatem, per allocutionem und per infusionem unterscheidet.

116 Dieser Unterschied läßt sich nach Augustinus am leichtesten gerade bei dem Ausdruck klar machen, worin er für eine oberflächliche Auffassung am meisten verwischt erscheint, nämlich an dem *suadere* vocando, exhortando, docendo. Das suadere, wie es durch die objektive Einwirkung geschieht, stellt nämlich ein Gut dem Verstande und durch den Verstand dem Willen in einer Weise vor, daß der Wille, wenn er anders in sich selbst dazu disponirt ist, Gefallen und Freude an ihm haben oder es „süß finden“ [1] und dadurch zur Erstrebung desselben gestimmt und bestimmt werden kann. Nun aber wird auch der dynamischen Einwirkung als Haupteffekt gerade die Erzeugung des Wohlgefallens im Willen zugeschrieben, aber in der Weise, daß sie als ein „docere per *unctionem* Spiritus S.“ (1 Joh. 2, 27) nicht bloß durch Empfehlung oder Anbefehlung den Gegenstand lieblich und annehmlich erscheinen läßt und so das Wohlgefallen anregt, sondern durch eigene Macht schöpferisch oder quellenhaft das Wohlgefallen und damit die Liebe und Anhänglichkeit gegenüber dem vorgestellten Gute als eine participatio Spiritus S. erzeugt oder eingießt, ohne an eine vorausgehende Disposition des Willens gebunden zu sein [2]. Diese Verschiedenheit in der Bewirkung der suavitas hat zur Folge, daß in der Sprache des hl. Augustinus die zweite Art der Einwirkung gegenüber der ersten als einer bloßen oder einfachen suasio schlechthin als eigentliche und vollkommene Ursache der *persuasio*, d. h. der in dem deliberirten Wohlgefallen vollendeten affektiven Bestimmtheit des Willens betrachtet werden kann, und daß vermöge der Eigenart dieser Einwirkung Gott es in seiner Gewalt hat, nach seinem Gutdünken jede beliebige Stimmung und Gesinnung im Willen hervorzurufen [3].

[1] Suadere hat nämlich eine Wurzel mit suavis, süß (Sskr. svad-, sua-vis = suadvis; dieselbe Wurzel in ἁνδάνω, gefallen, und ἥδομαι, ich freue mich); deßhalb heißt suadere soviel wie süß, annehmlich machen.

[2] Cf. Aug. de gr. Chr. c. 10 u. 13: Eam gratiam fateatur (Pelagius), qua non solum *suadetur* omne quod bonum est, sed etiam *persuadetur* . . . Haec gratia, si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius et interius, cum ineffabili suavitate credatur Deus infundere, non solum per eos, qui plantant et rigant extrinsecus, sed per se ipsum, qui incrementum praestat occultus. Derselbe Gedanke läßt sich im Sinne der griech. VV., welche den hl. Geist gerne den wesenhaften Duft der Heiligkeit Gottes nennen, so fassen, daß der hl. Geist mit dem Dufte seiner heiligen Liebe die Seele durchweht und belebt, oder, wie *Aug.* zuweilen sagt, durch seinen Hauch und seine Gluth bewirkt, ut anima *suaviter ardeat.*

[3] Der hl. Thomas gebraucht diesen Gegensatz von suadere und persuadere nicht; er bezeichnet vielmehr schlechthin die objektive Einwirkung hinsichtlich ihrer Wirksamkeit als persuadere oder movere persuadendo, wogegen er die dynamische als movere schlechthin oder movere *directe* et *perfective* s. *productive*, im Gegensatz zum movere in-

Desgleichen ist klar und wird namentlich durch das in dem suadere per *unctionem* liegende Bild anschaulich vorgestellt, daß diese Art der suasio dem Willen nicht bloß irgendwie eine bestimmte Richtung gibt, sondern auch höhere Kraft und Stärke verleiht. Im Deutschen können wir den Augustinischen Unterschied von suadere und persuadere mit „einreden" und „bereden" oder „überreden" geben, was freilich den Gedanken nicht ganz wiedergibt. Dagegen hat das Lat. kaum einen Ausdruck, welcher so natürlich wie unser stimmen und durch Stimmung bestimmen auf die dynamische wie auf die objektive Einwirkung paßt und bei jener zugleich den Unterschied zwischen einer virtuellen und effektiven persuasio klarstellt.

Im Uebrigen läßt sich auch an den Namen des Rufens und Lehrens 117
leicht die eigenthümliche Wirksamkeit entwickeln, welche dem innern, göttlichen Rufen und Lehren durch dynamische Erleuchtung und Inspiration von Seite Gottes des Vaters zukommt.

Dieses Rufen ist nicht ein bloßes Auffordern, sondern ein gennetisches 118
und schöpferisches Rufen durch einen Machtspruch, „verbum virtutis" (ῥῆμα δυνάμεως, Hebr. 1, 3), wodurch Gott das, was nicht ist, in's Dasein ruft und über die Bewegungen des Willens noch vollkommener gebietet, als der Wille des Menschen über die Bewegungen seiner körperlichen Organe — sowie durch einen Segensspruch, mandatum benedictionis (Ps. 132, 3), wodurch Gott den Samen des äußern Wortes in der Seele fruchtbar macht. Es ist ferner ein belebendes Rufen, wodurch Gott die Lebensenergie des Menschen nicht bloß anregt, sondern, mit dem lebendigen Hauche seines Mundes in das Herz eindringend, dieselbe so erregt und entzündet, daß ihre erste Wirkung gerade darin besteht, den Menschen vom geistigen Tode zum Leben zu erwecken. Ein Rufen sodann, wodurch Gott die Seele nicht bloß zu sich einladet, sondern auch sie zu sich holen, ziehen und führen kann und der Seele selbst die Kraft gibt, zu ihm zu kommen. Ein Rufen endlich, welchem ex genere suo die Macht innewohnt, „das Ohr des Herzens aufzuschließen", d. h. unabhängig von jeder ihm vorausgehenden Disposition die Seele zum willigen Anhören und Befolgen des äußern Rufes zu bewegen, und welches demgemäß insbesondere die Ursache ist, vermöge deren der Glaube zu Stande kommt; und diese Wirkung wird auch immer da erzielt, wo die Berufung eine „vocatio secundum propositum" im Sinne des hl. Augustinus ist, d. h. wo Gott den absoluten Willen hat, ihren definitiven Erfolg zu sichern. Jedenfalls ist die dynamische Berufung zum Glauben im Gegensatz zur objektiven derart, daß der Glaube, wo er zu Stande kommt, in Kraft der in ihr bethätigten Wirksamkeit des göttlichen Heilwillens und mithin recht eigentlich als ihr Werk und als eine durch sie verliehene Gabe zu Stande kommt, und daß mithin die wirklich Glaubenden auch schlechthin als die sec. propositum *operandi* fidem Berufenen, d. h. der vollen Gnade der Berufung theilhaft Gewordenen oder durch die Berufung zum Glauben Geführten be-

---

directe, dispositive s. inductive, bezeichnet; so besonders c. gent. l. 3 cap. 92 u. q. disp. de malo q. 3 a. 3. Er gibt aber auch an diesen Stellen nicht eine volle Erklärung des spezifischen Einflusses, welchen Gott auf die guten Handlungen als solche übt. Er wie auch *Bonav.* bezeichnet den spezifischen Einfluß Gottes auf den Willen auch als *immutare* voluntatem (mutare = movitare); s. die Stellen oben Buch II. n. 643.

zeichnet werden können. Hieraus erklärt sich, wenigstens zum Theil, warum in den apostolischen Briefen die Gläubigen als solche κλητοί, vocati, heißen[1]. Der volle Sinn dieses Namens freilich, und namentlich des vollern Ausdruckes „vocati sec. propositum" im Sinne der hl. Schrift, nach welchem die Apposition secundum propositum nicht eine restringirende, sondern eine declarative Bedeutung hat, scheint darin zu liegen, daß Gott aus freier Gnade den Gläubigen vermittelst der Führung zum Glauben die persönliche Berufung, d. h. Einführung oder Aufnahme (adductio et susceptio), in seine Gemeinschaft ertheilt[2] oder sie zu Gliedern der ἐκκλησία gemacht und darin denselben die Pflicht und Befähigung zu seinem Dienste und die Anwartschaft auf seine Herrlichkeit verliehen hat. Gegenüber dieser Berufung aber erscheint der innere Ruf Gottes nur als ein Mittel ihrer Verwirklichung, während die Verwirklichung selbst formell nicht in der Zustimmung zum Rufe, sondern in der dadurch bedingten und vermittelten Hinüberführung oder Versetzung in den Stand der Gläubigkeit enthalten ist, welcher durch die habituelle Glaubensgnade constituirt wird.

119 Ebenso ist das Lehren hier kein bloßes Vorstellen, sondern ein wahres Zeugen und Ueberzeugen durch Einprägen und Einflößen (informare, instruere, imbuere) von Licht und Kraft — kein bloßes Zurechtweisen und Anleiten, sondern ein Zurechtstellen und Bilden (formare) nicht bloß des Verstandes, sondern auch des Willens — und folglich ein Anleiten zum Handeln und Wandeln analog demjenigen, womit der Vater die Hand seines Kindes im Schreiben führt oder dasselbe im Gehen trägt; ein Lehren endlich, wodurch Gott das Auge des Herzens aufschließt, zugleich im Willen und Verstande die An- und Aufnahme der objektiven Lehre bewirkt oder „sein Gesetz in das Herz einschreibt", und dem folglich, wie Augustinus öfter (bes. l. c.) betont, als spezifische Wirkung dasjenige Hören und Lernen entspricht, kraft dessen man das Gelernte auch wirklich übt und befolgt[3]. Speziell bez. der Glaubensgnade gipfelt die eigenthümliche Wirksamkeit des dynamischen Lehrens Gottes darin, daß Gott durch dieselbe diejenigen, die er durch Rufen zum Hören bringt und dadurch für die Aufnahme des vollen Glaubenslichtes empfänglich macht, auch durch Mittheilung dieses Lichtes auf dem Wege einer wahren Zeugung zu seinen „Lehrlingen" macht. Diese Aufnahme zu Lehrlingen Gottes stellt dann formell das dar, was die apostolischen Briefe in der Berufung als Vollendung und Abschluß derselben miteinbegreifen; und

---

[1] Das griech. καλεῖν (lat. călare) entspricht wörtlich unmittelbar dem hebr. קָהַל, wovon קוֹל vox — aber eben darum auch weiterhin dem laut- und sinnverwandten קָרָה — so zwar, daß, wie aus jenem ἐκκλησία, aus diesem das Substantiv קָהָל = concilium (von con-calare), convocatio, berufene Versammlung, abgeleitet ist. Die κλητοί der apostolischen Briefe decken sich daher mit den durch göttliche Berufung zu Gliedern der ἐκκλησία gemachten Menschen.

[2] Vgl. 1 Cor. 1, 9: vocatio in societatem Filii ejus; 1 Petr. 2, 9: vocatio in admirabile lumen Dei.

[3] Im Deutschen können wir auch bei diesen beiden Ausdrücken den Gegensatz der objektiven und dynamischen Form ähnlich wie bei suadere — persuadere ausdrücken durch rufen — berufen, lehren — belehren (edocere). Das Berufen und Belehren ist dann aber mit Rücksicht auf die Funktion der Freiheit als ein virtuelles und effektives zu unterscheiden. Vgl. über das analoge Verhältniß des äußern und innern Lehrens, soweit es spezifisch das Erkennen betrifft, oben Buch II. n. 498, wo auch die wichtigsten Texte von Augustinus.

ebenso ist sie dasjenige Moment, welches das energetische trahi ad Christum per Patrem als ein wirksames Hinführen zu Christus kennzeichnet.

Weniger deutlich scheint die volle Kraft der inneren Erleuchtung aus- 120
gesprochen, wenn die letztere, wie Matth. 16, 17, als Offenbarung (ἀποκάλυψις, revelatio) bezeichnet wird; und in der That haben viele TT. unter diesem Ausdruck nur eine dynamische Einwirkung auf den Verstand und eine dadurch vermittelte Einwirkung auf den Willen verstanden. Indeß die Analogie dieses Textes mit Joh. 6, 44 ff. und die darauf fußende Verwendung der Stelle für die gratia tractionis *Patris* beweist wohl, daß dieser Ausdruck eine direkte dynamische Einwirkung auf den Willen einschließen muß. Und er kann dieß um so leichter im Hinblick darauf, daß die hl. Schrift das revelare von Seite Gottes oft als ein revelare *auriculam* bezeichnet[1]; denn von hier aus begreift sich dasselbe leicht als eine Aktion, welche direkt das Herz ergreift, um es für den vorgestellten Gegenstand aufzuschließen und mit demselben zu durchdringen und zu erfüllen, was eben durch Erzeugung des Wohlgefallens geschieht[2].

VII. Wie die dynamische Einwirkung Gottes auf die Willensthätigkeit 121
in eminenter Weise die Kraft der objektiven Vorstellung, welche von anderen geschöpflichen Wesen ausgeht, in sich besitzt: so besitzt sie auch in eminenter Weise die Kraft der eigenen Wirksamkeit des Willens, wodurch derselbe sich selbst in Hinsicht auf das sittlich Gute eine bestimmte und feste Richtung gibt. Ja eben dadurch läßt sich mit dem hl. Thomas ihr eigenthümlicher Vorzug vor jeder geschöpflichen Einwirkung von außen ausdrücken, daß Gott ebenso sehr, wie der Wille selbst, innerhalb desselben wirkt, und

---

[1] Der Ausdruck revelare aurem (גָּלָה אזן) wird auch von Menschen gebraucht, besonders in Bezug auf die stille Mittheilung von Geheimnissen, und stammt wahrscheinlich daher, daß bei einer geheimen Mittheilung zum bessern Verständniß derselben das das Ohr bedeckende Haupthaar zurückgestrichen wird. — Im Uebrigen ist auch der hebr. Ausdruck für bereden, überreden פִּתָּה, auf dem Grundbegriffe von pando, öffnen, aufschließen, πετάω ausbreiten, aufgebaut. Der Ausdruck ist nämlich Piel, also Faktitivum zu פָּתָה, wie die verwandten mit ע und ח auslautenden Stämme = patuit. Es läge auf den ersten Blick nahe, den griech. Ausdruck, womit die Sept. ersteren übersetzen, πείθειν, als etymol. gleichbedeutend anzusehen. Wie jedoch die Derivaten letztern Verbums sich vielfach mit denen von בָּטַח berühren und decken, so zeigt sich auch wirklich in der homerischen Sprache (πεῖσμα, das Ankerseil), daß es (wie wohl auch בּ) ursprünglich die Bedeutung von binden (W. badh, bidh), fesseln, festmachen hat. Freilich mögen diese anscheinend entgegengesetzten Bedeutungen in dem Grundbegriffe der W. spa, spannen sich berühren; vgl. das Spannen und Ausbreiten der Flügel (wovon πέτομαι, fliegen) und das Spannen der Saiten, das zugleich ausbreiten und festigen ist. So läßt das πείθειν seiner Natur nach nicht minder als das persuadere die dynamisch-energetische Bedeutung zu, welche Augustinus durch „alligare vinculo delectationis" ausdrückt. Dieselbe Bedeutung liegt auch unserem „stimmen" zu Grunde, da dasselbe von der durch Spannen, Anspannen bewirkten Stimmung der Saiten eines Instrumentes durch den Künstler hergenommen ist und so dem καταρτίζειν der hl. Schrift entspricht, womit Gott die Seele als sein σκεῦος zu allen guten Werken disponirt. Formell freilich entspricht dem persuadere noch näher unser „ge-winnen" durch eingeflößte „Wonne" (W. van, wen = aspirare, avere, wünschen, gernhaben).

[2] Diese Auffassung liegt auch bei Lichte besehen dem Commentar z. d. St. bei *Aug.* tr. 26 in Joan. zu Grunde, obgleich *Aug.* dabei den Vergleich der äußern Vorstellung (ramum viridem ostendis ovi) gebraucht und auch die Einwirkung des Vaters formell als eine vorstellende betont, um einen speziellen tiefen Sinn, den er tractio Patris unterlegt, durchzuführen. Denn das revelare ostendendo gilt ihm nur als tractio, inwiefern die ostensio fit *amantibus*.

sogar noch tiefer, als der Wille selbst, in demselben und in dessen Akten wirkt („profundius imprimit") und so, wie Augustinus sagt, den Willen mehr in seiner Gewalt hat, als der Wille selbst. Insbesondere aber wird diese höhere Gewalt Gottes auf dem Gebiete der Gnade in der Weise geübt, daß Gott durch dynamische Einwirkung im Willen eine aktuelle und habituelle Anpassung an die sittlichen Ziele und darin eine Zurichtung und Fertigkeit zum sittlichen Streben und Handeln erzeugt, wie der Wille durch Anstrengung und fortgesetzte Uebung seiner Kräfte. Die betreffende göttliche Einwirkung ist also einerseits wie ein Bezähmen und Gewöhnen (ein man-suescere) eines Rosses durch die starke Hand des Reiters; auf der andern Seite aber ist sie, gemäß der hier in spezieller Weise zutreffenden Wahrheit des Satzes, daß die göttliche Weisheit Alles fortiter und suaviter, gewaltig, aber nicht gewaltsam, sondern „sanft" oder lieblich, d. h. naturgemäß ordne, eben vermöge der Eminenz und Innerlichkeit der göttlichen Macht so geartet, daß sie von vornherein und stets den Willen nicht minder sanft und naturgemäß durch eine nähere Bestimmung, Vollendung und Fortbildung der ihm von Gott angeschaffenen Neigung zum Guten stimmt und zurechtsetzt, als wenn er durch sich selbst sich diese Bestimmung, Vollendung und Fortbildung gäbe. Sie erscheint folglich nach Form und Wirkung als ein eminentes, sanftes und sänftigendes Gewöhnen und Sittigen, adsuescere (Akt. = assuefacere) und morare resp. moderare, ἐθίζειν und ἡμεροῦν resp. εὐτρεπίζειν [1], welches vermittelst der Verklärung und Belebung der geistigen Vermögen das sittliche Wohlgefallen am Guten und damit die sittliche, übernatürliche Freiheit als solche verleiht, wie der Wille selbst durch sein vom Lichte der Vernunft geleitetes Streben eine solche Stimmung gewinnt, daß das sittliche Wohlgefallen am Guten die stete Triebfeder seines Handelns ist. Darum kann sie nach ihrem spezifischen Charakter füglich als eine dynamisch-ethische, d. h. machtvoll sittigende Einwirkung bezeichnet werden. Gerade unter diesem Gesichtspunkte ist, wie sich später zeigen wird, gegenüber den Pelagianern die Aufgabe und Wirksamkeit der Gnade gefaßt worden, als Gegensatz zu einer das ἦθος aus sich allein schaffenden fiktiven Freiheit des Willens, und als Parallele und Grundlage der in der Bethätigung und Ausbildung des ἦθος mitwirkenden wirklichen Freiheit des Willens; und von hier aus tritt dann auch die Bedeutung der suavitas und delectatio in der Sprache der VV. in ihr volles Licht. Uebrigens ist dieser durch philosophische Analyse gebildete Begriff mit vollster Klarheit und höchster Prägnanz enthalten in dem biblisch dogmatischen der Heiligung des geschöpflichen Willens durch Eingießung des hl. Geistes, die der hl. Augustinus nach dem Typus der Eingießung der caritas als Assimilation mit der wesenhaften caritas Gottes zu beschreiben pflegt.

---

[1] Sitte und sittigen, von setzen, ist vollkommen identisch mit ἔθος resp. ἦθος und ἐθίζειν von ἕζω = setzen, hier zurechtsetzen. Suescere und ἡμεροῦν haben vielleicht eine verwandte Wurzel und Grundbedeutung. Doch kann suescere wie sänftigen auch mit suadere, suavis zusammenhängen, wodurch es hier noch ausdrucksvoller würde. Sicherer liegt der Zusammenhang mit „Wonne" in gewöhnen. Da ἦθος mehr als ἔθος die durch das Licht der Vernunft geregelte Willensstimmung und zugleich die aktuelle nicht minder als die habituelle bezeichnet, so ist der Ausdruck ethische = ethisirende Einwirkung an dieses Wort anzuknüpfen.

§ 288. Orientirung über Namen und Begriff der aktuellen Gnade. Schluß. Wechselbeziehung zwischen der aktuellen Gnade als einer Disposition der Seele und als einer göttlichen Aktion.

Es erübrigt nun noch, näher das Verhältniß zu betrachten, in 122
welchem die dynamische Einwirkung Gottes, als göttliche Aktion gefaßt, zu den durch sie bewirkten disponirenden Akten der Seele steht. Namentlich kommt hier die in den letzten Jahrhunderten besonders zwischen Thomisten und Molinisten mit vieler Subtilität erörterte Frage in Betracht, ob und inwieweit, außer den disponirenden Akten, sowie den entsprechenden *habitus* der Seele, die göttliche Aktion noch etwas Anderes in der Seele hervorbringe, vermittelst dessen sie ihren fördernden Einfluß auf die freie Selbstthätigkeit übe, und was folglich ebenfalls als auxilium und adjutorium creatum zu betrachten sei. Mit dieser Frage betreten wir ein Gebiet metaphysischer Speculationen, die vor dem 16. Jahrh. kaum jemals eingehend behandelt wurden, von beiden Parteien aber, zum Theil unter Mißverständniß der älteren Redeweise, in die letztere hineingetragen wurden, indem man die zu speziellen Zwecken formulirten Mittel- und Hülfsbegriffe nicht bloß implicite, sondern explicite auch in der unter anderen Gesichtspunkten formulirten älteren Redeweise zu finden glaubte.

I. Zunächst hat man gefragt, ob und inwiefern noch vor den in- 123
deliberirten Akten der Seele als Mittel zur Erzeugung ihrer selbst ein unmittelbareres Produkt der göttlichen Einwirkung anzunehmen sei, welches gleichsam als erster Abdruck und Eindruck des tactus divinus oder der motio divina zu gelten habe, und darum als eine den indeliberirten Akten vorausgehende geschaffene Gnade oder Gabe anzusehen sei.

Die Molinisten betrachten gemeiniglich die indeliberirten Akte selbst als Abdruck 124
und Eindruck des tactus oder der motio Dei, oder als tactus s. motus *impressus*, indem sie darunter eine in der Seele hervorgebrachte Rührung oder Regung verstehen; sie bestreiten daher, daß man eine von diesen Akten verschiedene, ihnen vorausgehende, der Seele inhärente motio passiva = Bewegtsein annehmen müsse, und setzen an deren Stelle eine in der bewegenden göttlichen Aktion als einer Berührung der Seele enthaltene intima assistentia Spiritus S. oder eine applicatio et conjunctio virtutis Dei ad animam. Die Thomisten hingegen sehen als unmittelbare Wirkung der bewegenden göttlichen Aktion einen den betreffenden Seelenakten vorausgehenden Eindruck oder Abdruck jener Aktion in der Seele an, welche sie motio impressa nennen, und welcher sie die Aufgabe zuschreiben, in letzter Instanz die Seele zu den betreffenden Akten zu befähigen, zu appliciren und zu determiniren. In der nähern Bestimmung und Benennung dieser motio impressa, welche unter allen Umständen große Schwierigkeiten darbietet, gehen sie aber vielfach auseinander. Einige, besonders *Salmant.*, betonen die Inhärenz dieser motio impressa in der Seele und deren eigene „physische Entität" so sehr, daß sie dieselbe als eine „Qualität oder Quasiqualität" der Seele darstellen [1]. Andere, von den

[1] Alle Thomisten nennen diese motio resp. diese qualitas im Gegensatze zu den motus vitales, worunter man Seelenakte versteht, motio oder qualitas *non vitalis*. Nach manchen gegnerischen Referaten sollte man glauben, der technische Ausdruck der Thomisten sei qualitas *mortua* gewesen. Ich erinnere mich dagegen nicht, auch nur einmal bei einem Thomisten diesen unglücklichen Ausdruck gelesen zu haben. Wer aber glaubte, denselben ohne Weiteres für qual. non vitalis substituiren zu dürfen, der müßte auch die habitus infusi als qualitates mortuas bezeichnen. Die Bekämpfung der „qualitas mortua" als einer thomistischen Lehre ist aber um so weniger angebracht, da, wie oben bemerkt, viele und gerade sehr bedeutende Thomisten nicht einmal den Ausdruck qualitas selbst nur in abgeschwächtem Sinne gelten lassen wollen.

älteren namentlich Lemos, wollen dagegen, wenigstens im Allgemeinen, von einer solchen „Qualität“ mit eigener „physischer Entität“ nichts wissen, und betonen, daß man die motio impressa nur in Gestalt einer physischen d. h. dynamischen Hinordnung der Seele zu dem betreffenden Akte vermöge der göttlichen Einwirkung zu betrachten habe, welche nicht schlechthin als selbständiges Produkt der letzteren anzusehen sei, sondern als ein Resultat, dessen Begriff den betreffenden göttlichen Akt in ähnlicher Weise formell in sich einschließe, wie etwa das Ergriffensein die Thätigkeit des Ergreifens einschließt. Eben darum wollen diese Thomisten die motio impressa nicht mot*us* animae, sondern bloß mot*io* passiva genannt wissen, während die anderen dieselbe zuweilen (z. B. Gonet) ohne Umstände auch als motus und sogar per exc. als motus physicus animae bezeichnen. Alle aber stimmen darin überein, daß ein gewisses moveri von Seiten Gottes der Entstehung der actus indeliberati als Prinzip derselben vorausgehe und an erster Stelle das auxilium Dei moventis und ganz speziell das auxilium Dei excitantis, resp. diejenige motio darstelle, wodurch die formell in den actus indeliberati bestehende excitatio bewirkt werde.

125 Die Gegensätze in dieser Frage hat man wohl mehr gepreßt und zugespitzt, als ihre theologische Bedeutung verdient und die Natur der Sache zuläßt. Wenn man die Sache objektiv im Auge behält, dürften folgende drei Punkte das enthalten, was in dieser Frage mit Grund sich sagen läßt und von jedem Einsichtigen wenigstens als wahrscheinlich anerkannt werden muß. Diese Punkte laufen darauf hinaus, daß der thomistische Gedanke von der motio impressa in mehrfacher Beziehung etwas Berechtigtes hat, was auch die Molinisten leicht zugeben können und manche wirklich zugeben, während dieselben mit Recht die theilweise zu schroffe Form des Ausdrucks und noch mehr die von manchen Thomisten dafür vorgebrachten positiven Argumente bestreiten; denn es ist exegetisch schlechthin unmöglich, nachzuweisen, daß bei den VV. und dem hl. Thomas Ausdrücke, wie motus, affectus, inspiratio, instinctus animae, direkt und formell nicht einen Seelenakt oder Seelenaffekt, sondern ausschließlich eine motio non vitalis bezeichneten [1].

[1] Freilich ist es verfehlt, wenn man den Thomisten gegenüber geltend macht, bei den VV. bezeichne die cogitatio die erste Gnade. Vgl. oben n. 74 f. Vielmehr ist die cogitatio die Wirkung eines ihr vorausgehenden motus animae. Aber dieser motus schließt dann selbst schon einen actus vitalis ein oder besteht geradezu in einem solchen, weßhalb die Thomisten aus seiner Priorität ebenfalls kein Argument herleiten können. Aehnlich steht es mit dem motum esse, welches das Trid. Sess. VI. can. 4 dem excitatum esse vorausgehen läßt, da dasselbe nach dem Contexte und dem entsprechenden cap. 5 parallel steht mit vocatum oder illuminatum resp. inspiratum esse. Indeß ist keineswegs gesagt, daß diese Ausdrücke ausschließlich den aktuellen Affekt oder Akt der Seele bezeichnen; vielmehr können und müssen dieselben insofern, als sie die ganze der erleuchtenden und inspirirenden Einwirkung Gottes entsprechende höhere Zuständlichkeit oder Disposition der Seelenkräfte oder das „Gehobensein“ derselben als ein „Verklärt- und Belebtsein“ bezeichnen können und sollen, jenen Akt in organischer Einheit und Beziehung zu der göttlichen motio activa, sowie zu der ihm selbst zu Grunde liegenden habituellen oder transitorischen aptatio der Natur der Seelenvermögen bezeichnen, also diese motio und aptatio mindestens mitbezeichnen. Bei den VV. wenigstens ist dieß um so mehr zu präsumiren, als alle diese Wendungen mit der infusio gratiae in Verbindung gebracht werden, welche der term. techn für die Mittheilung der habituellen Gnade ist. Beim hl. Thomas aber spiegelt sich diese Auffassung besonders darin, daß er die aktuelle Gnade als impulsus und instinctus divinus supernaturalis mit dem instinctus naturalis der lebendigen Wesen vergleicht, welcher als Akt des Begehrungsvermögens nur insofern damit bezeichnet wird, als demselben eine bestimmte Anlage der Natur zu Grunde liegt, die, unter dem allregierenden Odem Gottes hic et nunc in Spannung tretend, den Akt erzeugt. Ebenso hat der Ausdruck temperatio oder „Stimmung“ des Willens ganz naturgemäß die volle Bedeutung, daß der Willensaffekt als Akt zugleich mit der ihm zu Grunde liegenden aktuellen Spannung, resp. der eingeflößten Kraft und Neigung, harmonisch zusammengefaßt erscheint.

Zunächst 1) ist es im Hinblick auf das allgemeine Verhältniß der geschöpflichen Ursachen zur ersten Ursache zulässig und sachgemäß, daß dort, wo die eigene Thätigkeit der geschöpflichen Ursache als solche, d. h. nicht bloß hinsichtlich ihres Terminus, sondern auch, wie sie von ihrer Ursache ausgeht, ein Werk Gottes sein soll, der effektiv fördernde Einfluß Gottes auf diese Thätigkeit vermittelt und getragen wird durch eine dynamisch-organische Hinordnung der geschöpflichen Ursache auf diese Thätigkeit, welche, als Produkt der göttlichen Einwirkung und als Prinzip der geschöpflichen Thätigkeit (als eine die Rührung der Seele vermittelnde Berührung), von beiden einigermaßen verschieden ist und zwischen beiden in der Mitte steht, und in unserm Falle recht eigentlich als eine Application der geschaffenen Ursache gelten kann[1]. Soweit diese Hinordnung in ihrer Weise die geschaffene Ursache affizirt, ist sie auch als eine motio impressa zu betrachten, und der Name assistentia intima bringt diesen Gedanken nicht genug zum Ausdruck. Aber diese motio impressa muß dann auch hinwiederum im Allgemeinen nur wie ein Ergriffen- oder Erfaßtsein durch die Hand Gottes, nicht nach Art einer inhärenten Qualität oder Affektion aufgefaßt werden. So geschieht es zum Theil, wenn die VV., besonders *August.*, schon die allgemeine göttliche Einwirkung als *aspersio* oder *irradiatio* luminis increati oder als *afflatus* spiritus Dei darstellen (vgl. B. III. n. 60 ff.), ganz sicher aber, wenn der hl. Thomas von der motio impressa als einer intentio virtuosa, virtus intentionalis oder instrumentalis redet (vgl. B. V. n. 1092). — 2) Speziell für die übernatürlichen Lebensakte scheint dort, wo der betreffende *habitus infusus* fehlt, zum Ersatze desselben in seiner Eigenschaft als physische Befähigung der Seele zu übernatürlicher Lebensthätigkeit der Begriff einer assistentia intima Dei nicht ausreichend; vielmehr muß man dort in irgend einer Gestalt eine in der Seele aufgenommene „motio virtuosa" annehmen, wodurch die vitale Potenz in sich selbst und als solche erhöht wird; und im Interesse der übernatürlichen Vitalität dieser Akte ist es sogar am angemessensten, dieselbe zu fassen in Gestalt einer inhärenten „qualitas fluida", d. h. einer dem habitus analogen und nur durch ihr flüssiges Sein von ihm verschiedenen Qualität, die sich als Ansatz zum habitus bezeichnen läßt (B. III. n. 771)[2]. — 3) Endlich ist es auch natur- 126

[1] Diese Momente lassen sich, wenn man will, in der klassischen Stelle bei *August.* de corrept. et gratia cap. 14 n. 45 ausgesprochen finden, wo er von dem bestimmenden Einflusse, wodurch Gott die Juden zur Anerkennung Davids bewog, sagt: Deus intus *egit*, corda *tenuit*, corda *movit*, eosque *voluntatibus*, quas ipse operatus est, *traxit*. Doch können die Worte an sich auch eine andere Schattirung haben.

[2] Ich begreife nicht recht, warum noch manche neuere Molinisten diese „qualitas fluida", die ihrem Systeme betreffs der gr. efficax nichts schaden, vielmehr nur nützen kann, so nachdrücklich bekämpfen. Der Ausdruck ist doch gar nicht so befremdlich, da die ganze Scholastik nach Aristoteles neben dem habitus und besonders als Einleitung desselben eine dispositio facile mobilis kennt (s. oben n. 62). Sodann ist doch offenbar die übernatürliche Vitalität oder Spontaneität (das ἑκούσιον) der betreffenden Akte, und damit die radikale Uebernatürlichkeit der Willigkeit (des ἐθελούσιον) und so auch der Freiwilligkeit (des αὐτεξούσιον), welche sie ja auch festhalten wollen, mindestens unendlich leichter und gründlicher erklärt, wenn sie auf eine innere übernatürliche Zurichtung des vitalen Vermögens und eine Geneigtheit zu der betreffenden Thätigkeit zurückgeführt, und mithin die „Elevation" der Potenz als eine recht eigentlich vivificatorische, d. h. den Lebensgrund als solchen auf eine höhere Stufe erhebende gefaßt wird, als wenn man auf eine noch so innig gedachte Assistenz oder

gemäß, daß bei allen solchen indeliberirten Akten, welche nicht durch die vorausgehende habituelle Disposition des Subjektes in Verbindung mit den objektiven Einwirkungen hinreichend determinirt sind, der göttlichen Einwirkung, welche die Existenz solcher Akte durch ein neues, spezielles Eingreifen in die Lebenskraft des Willens dynamisch determinirt, in der Seele ein dem Akte selbst vorausgehender Eindruck entspreche, vermittelst dessen die Seele zum Akte applizirt und determinirt wird, wie auch die objektive Einwirkung ausschließlich vermittelst eines solchen Eindruckes, namentlich die sogen. species impressa, auf die betreffende Seelenthätigkeit ihren bestimmenden Einfluß übt. Dieser Eindruck, welcher mehr enthält als die Hinordnung sub 1, aber weniger als die „qualitas fluida" sub 2, läßt sich füglich vergleichen mit demjenigen, welchen der menschliche Wille durch sein imperium auf die seiner Verfügung unterstellten lebendigen Kräfte der Seele und des leiblichen Organismus macht,

---

Einwehung des hl. Geistes rekurrirt. Es gehört ja zum Begriffe der Vitalität eines Aktes, daß er aus innerer *„vis"* oder „Wucht" hervorgehe, und zu dem der „Spontaneität", daß der Akt auf einer „Spannung" der betreffenden Kraft beruhe; und so muß bei allen übernatürlichen vitalen Akten eben die innere Neigung, wodurch die Potenz zur Setzung des Aktes bestimmt wird, übernatürlich sein. Insbesondere aber supponiren alle aktuellen Neigungen im Willen, namentlich der Grundaffekt der Liebe, nach dem hl. Thomas eine inclinatio, aptatio oder coaptatio der Natur des Willensvermögens, nicht bloß eine Bewegung nach Art eines Instrumentes in der Richtung auf das betreffende Objekt. Auch den spezifischen dynamischen Einfluß Gottes auf die Aenderung der Willensbewegung charakterisirt er eben dadurch, daß Gott die inclinatio [naturalis], quam voluntati [creando] dedit, auch transferiren, determiniren, d. h. spezificiren und vervollkommnen könne (ver. q. 22 a. 8). Demgemäß führt er an den B. III. n. 765 citirten Stellen ganz allgemein aus, daß unter dem Gesichtspunkte der Vitalität (die er unter dem höhern Gesichtspunkt der „naturalitas" actus faßt) und der Willigkeit die Natur des Willens für übernatürliche Liebe durch eine höhere innere Determination der natürlichen Neigung zum Guten im Allgemeinen oder durch eine coaptatio, connaturalitas, proportio appetitus naturalis ad bonum supernaturale vollendet werden müsse. Wenn er an manchen Stellen diese determinatio potentiae voluntatis per inclinationem s. formam impressam spezifisch durch den habitus geschehen läßt: dann kann das nur daher kommen, daß eben nur der habitus die übernatürliche Inclination als eine solche verleiht, welche der natürlichen auch in Bezug auf die Stetigkeit und Festigkeit der Anlage analog ist; sonst würde er mit sich selbst in Widerspruch kommen. Ebenso implicirt umgekehrt die entgegengesetzte Ansicht bei denen, welche sie strenge durchführen (wie Suarez), eine Auffassung der habituellen Gnade, in welcher auch sie, wenigstens dem Anschein nach, nicht als innerste Transformation des Willensvermögens zur vollen Geltung kommt, sondern mehr nach Analogie der höhern Macht, die mit einer werkzeuglichen Kraft äußerlich verbunden ist, als nach Analogie der innern Disposition eines lebendigen Organes der Seele gedacht wird. Vielleicht ist es aber besser, daß man, statt von einer „qualitas fluida", konkreter von einer aktuellen oder transitorischen Anpassung, Zurichtung, *aptatio*, *coaptatio*, der Natur der geistigen Vermögen redet, welche dieselben eigens zu der hic et nunc intendirten Thätigkeit geschickt machen soll und zunächst und stets wenigstens in indeliberirten Akten sich äußert. Auch läßt sie sich bezeichnen als eine durch Anwehen des hl. Geistes hervorgebrachte weihevolle Stimmung der Seelenvermögen, im Gegensatze zu der durch Ausgießung des hl. Geistes in der habituellen Gnade hervorgebrachten heiligenden Umgestaltung. Das lat. *temperatio voluntatis* dürfte den Gedanken noch passender ausdrücken, weil das temperare nicht bloß von der Stimmung einer Saite durch Anspannung, sondern auch (wie das griech. ἀνακιρνᾶν) von der Veredlung einer Flüssigkeit durch eine ihr eingegossene Flüssigkeit höherer Art gebraucht wird. So ergänzt es auch den Begriff der „motio virtuosa" unter dem thomistischen Namen der intentio nicht bloß wie sub 3 durch das Moment der Anspannung einer Kraft, sondern auch durch das Moment der Anstrebung oder Anbahnung einer Verklärung der Kraft durch ein *„imbui* et *formari* lumine divino".

um dieselben zu einer Thätigkeit zu appliciren und zu determiniren. Wie man diese Wirksamkeit des gebietenden Willens als Anspannen oder Anstrengen (τείνειν, tendere, intendere) der Kräfte, analog dem Spannen einer Saite oder einer Bogensehne bezeichnet: so läßt sich auch der jener Einwirkung des göttlichen imperium auf den ihm unterworfenen menschlichen Willen entsprechende Eindruck als eine Spannung und mithin in einem speziellen Sinne als eine „intentio virtuosa" charakterisiren, wodurch der Wille ein aktuelles „pondus", d. h. eine „Wucht" oder einen „Schwung" in der Richtung auf den betreffenden Akt erhält.

Dagegen ist andererseits zu sagen, daß der von Gott im Willen hervor- 127
gebrachte Eindruck, wenn derselbe mit dem identisch sein soll, was die VV. als gratia *infusa* bezeichnen, bei der aktuellen Gnade formell und direkt die suavitas infusa, also einen von Gott inspirirten Affekt bezeichnet. Weil ferner diese suavitas infusa bei den VV. als Werk der illuminatio cordis betrachtet wird, so läßt sie sich auch in der Sprache des hl. Thomas, der im Anschluß an Ps. 4, 7 gerne von einer impressio luminis redet, sehr gut und sinnvoll als motus impressus in dem speziellen Sinne eines Abdruckes der Einstrahlung des göttlichen Lichtes bezeichnen; und eben unter diesem Gesichtspunkte erscheint im Trid. der Ausdruck motum et excitatum in can. 4 vollkommen parallel mit illuminatio und inspiratio in cap. 5 und gleichbedeutend mit formatum per illuminationem und erectum per inspirationem.

II. Ernstlicher und tiefer einschneidend ist der Unterschied der beiden 128
Schulen bezüglich der Frage, ob und inwieweit nach den inspirirten indeliberirten Akten, und außer der ihnen zu Grunde liegenden Zurüstung des Willensvermögens als Complement der also constituirten inneren Disposition behufs Herstellung der allseitig vollendeten Bereitschaft zur freien Selbstthätigkeit resp. zur Vermittlung ihrer Verwirklichung, noch ein weiterer Effekt der göttlichen Einwirkung anzunehmen sei. Beide Schulen behandeln diese Frage im Anschluß an den dogmatischen Unterschied der gratia excitans von der gratia adjuvans. Sie gehen nämlich von der Anschauung aus, daß die gratia excitans eben diejenige gottverliehene Disposition zur Thätigkeit bedeute, welche in den motus indeliberati besteht. Dagegen nehmen sie andererseits an, daß die gratia adjuvans, wo nicht ausschließlich, doch zunächst und vorzüglich einen direkten und unmittelbaren, fördernden Einfluß Gottes auf die sittliche Selbstthätigkeit enthalte, wodurch Gott in der Vollziehung derselben innerlich so mitwirke, daß er, wie der hl. Thomas sich ausdrückt, als *„perfector actionis"*, nicht bloß als disponens ad actionem erscheint. Die Frage stellt sich mithin so, ob eben die gratia adjuvans als Vermittlung ihres effektiv fördernden Einflusses, welche von der den inspirirten Affekten zu Grunde liegenden verschieden ist, eine „motio impressa" einschließe, und damit verbindet sich dann naturgemäß auch eine Differenz hinsichtlich der Art des göttlichen Einflusses auf den freien Akt.

Nach den Molinisten wäre ein solcher weiterer Effekt nicht anzunehmen, weil 129
einerseits überflüssig und andererseits, wenn die motio nicht bloß als praemotio, sondern auch als praedeterminatio gelten soll, für die Freiheit bedenklich. Vielmehr wird nach

ihnen für die volle Bereitstellung des Willens zur freien Thätigkeit nur erfordert, daß Gott durch innere Assistenz seine Macht zur Mitwirkung in der freien Thätigkeit des Willens bereithalte und darbiete, um hernach, wenn der Wille sich seinerseits zur Mitwirkung entscheide, entweder unmittelbar durch sich selbst oder durch Vermittlung des habitus infusus, *„nova actione et influxu"* in der Richtung und nach dem Maße der Entscheidung des Willens mit ihm per concursum simultaneum „partialiter coefficiendo" in seiner Thätigkeit physisch d. h. producirend zusammenzuwirken. Dabei nehmen wohl die meisten Molinisten an, daß der Einfluß, den der motus gratiae excitantis auf das Zustandekommen der Willensentscheidung übe, überhaupt bloß als ein „moralischer", nicht als physischer d. h. zeugender zu bezeichnen sei; noch zahlreichere nehmen an, daß dieser Einfluß, wenigstens insoweit, als er ein bewegender und bestimmender sei oder inwiefern er der gratia excitans formell als excitans zustehe — das excitare im Sinne von „anregen" genommen —, nur als ein moralischer bezeichnet werden könne, und daß darum auch Gott, insofern, als er vermittelst der von ihm verursachten Inspiration die Entscheidung beeinflußt (operatur, *ut* operemur), nur als moralische Ursache derselben zu betrachten sei. Wenn von Manchen der Begriff der cooperatio simultanea in operatione im Gegensatz zur operatio, ut velimus et agamus in Araus. can. 9 gefunden wird, so spricht gerade dieser Canon eher für das Gegentheil, da gerade er ausdrücklich wie von einem operari, so auch von einem cooperari *ut operemur* spricht. (Vgl. hierüber besonders *Lessius*, de gr. effic. cap. 15; *Bastida*, Rede in den Congr. de aux. bei *Liv. Meyer*, Hist. l. 6 cap. 6.) Lessius, wie auch schon Molina und Bellarmin, und später eingehend *Ruiz*, de provid. disp. 35 sect. 5, und *Ripalda*, de ente supern. disp. 110, lehren dagegen, den motus indeliberati komme auch eine Art von physischem Einfluß zu, und zwar dergestalt, daß eben sie in Abwesenheit des habitus auch dasjenige physische Prinzip darstellten, welches die innere Elevation der Potenz als solcher oder die physische Befähigung derselben zu übernatürlicher Thätigkeit enthalte. Die erstere Auffassungsweise ist außer Bastida besonders von Suarez, der ihn beeinflußte, vertreten; doch hat derselbe in seinem letzten Werke (de vera intell. aux. effic. opus posthumum l. 1 c. 4) insoweit eingelenkt, als er sagte: der Umstand, daß die gratia excitans, quam dicimus moraliter inclinare voluntatem ein realiter et physice fit a Deo in voluntate, reiche hin, um sagen zu können: Deum physice facere, ut velimus, quia per physicam efficientiam facit id, per quod moraliter inducimur ad consensum, et quia ipsamet motio gratiae excitantis physice nos afficit.

130 Die erstere Auffassung und Bezeichnung des Einflusses der indeliberirten Akte nehmen auch die Thomisten an, und gerade auf sie fußen sie die scharfe Betonung ihrer Lehre, daß beim Willen noch mehr als bei den übrigen geschaffenen Ursachen die der Selbstthätigkeit vorausgehende, von Gott bewirkte Disposition der Ursache durch einen weitern Effekt der göttlichen Einwirkung als einer motio ad agendum ergänzt werden müsse, wodurch die Ursache zur Uebung jener Thätigkeit vollkommen bereitgestellt und zu derselben übergeführt werde, weil sonst der fördernde Einfluß Gottes auf die Thätigkeit nicht wahrhaft den Charakter einer von Gott bewirkten translatio causae ad actum, einer Beförderung der Ursache zur Thätigkeit haben, und jene Thätigkeit nicht auch insofern, als sie von dem geschöpflichen Willen ausgeht, von Gott physisch bewirkt würde. Diesen Effekt bezeichnen sie abermals als motio *impressa* im Gegensatz zur bloßen Assistenz Gottes, als motio *physica* im Gegensatz zur motio moralis, als *prae*motio im Gegensatz zu derjenigen motio, die im concursus simultaneus enthalten ist. Abgesehen von den oben n. 124 angegebenen Varietäten in der Darstellung des Wesens dieser motio impressa kommen hier besonders diejenigen Varietäten in Betracht, welche sich auf deren Verhältniß zu der bewegten Ursache beziehen. In dieser Hinsicht galt die praemotio physica bald als Vollendung der Zurüstung zur Thätigkeit (ultimum complementum actus primi), bald als ein Mittelding zwischen dem actus primus und dem actus secundus, bald als ein Faktor im actus secundus selbst oder auch schlechthin als constitutivum des actus secundus selbst im Unterschied von der operatio, d. h. als der göttliche concursus zur Thätigkeit, inwiefern er als aktuelle Ursache derselben ihr vorausgehend gedacht wird (concursus *applicativus praevius* im Unterschied von concursus simultaneus). Die Vertreter der Thomisten in den Congr. de auxiliis gebrauchten theils die erstere (Lemos), theils die zweite Ausdrucksweise (Alvarez, sowie Ledesma); später wandte man sich mehr

der dritten zu (Goudin, Graveson). Alle aber stimmten darin überein, daß die motio impressa, auch inwiefern sie re et natura, causa et ratione der freien Entscheidung des Willens schlechthin vorausgehe, den Willen gerade zu dieser bestimmten Entscheidung so vorausbestimme oder prädeterminire, daß dieselbe ebenso wesentlich und mit absoluter Unfehlbarkeit eintrete, wie die effektive Wirksamkeit des consensus simultaneus mit dem dadurch geförderten Akte zusammenhängt (*praedeterminatio* physica). Indeß lehrte man zugleich — wenigstens geschah dieß von Seiten der Vorsichtigeren (wie Lemos) —, daß diese unfehlbare Wirksamkeit der motio impressa nicht in sich selbst und an und für sich, si entitas ejus nude et naturaliter accipiatur, zukomme, sondern inwiefern sie als Werkzeug der göttlichen Macht und des göttlichen Willens betrachtet werde. (Vgl. *Lemos*, Acta 1059 und bei Serry, Hist. 2. ed. 522.) Freilich ist es nach der exaktern Auffassung der motio impressa, wonach dieselbe als ein Ergriffensein durch die Hand der Macht Gottes zu denken ist, nicht recht consequent, dieselbe ein „Werkzeug Gottes" zu nennen. Vielmehr ist sie nach Analogie der virtus instrumentalis oder *intentionalis* (vgl. B. V. n. 1092 ff.), d. h. derjenigen Kraft, deren Subjekt und Träger das als Werkzeug bezeichnete Wesen ist, zu fassen, und der Ausdruck instrumentum soll denn auch nur dieselbe allgemeine Bedeutung haben wie unser „Mittel", näher mittelartige Ursache. Dabei unterscheidet sich jedoch diese virtus instrumentalis von derjenigen, welche schlechthin so genannt wird, dadurch, daß dieselbe dem Subjekte eben zu derjenigen Thätigkeit verhelfen soll, wozu dasselbe innerlich veranlagt und ausgerüstet ist, nicht aber dasselbe bloß zum Vehikel der eigenen Kraft und Wirksamkeit Gottes machen soll. — Merkwürdiger Weise hat *Lemos* in den Congreg. de aux. (Acta Lem. p. 1042) die also bestimmte motio, wodurch die excitatio ergänzt und das lib. arb. excitatum zum Akte fortgeführt wird, in Trid. Sess. VI. can. 4 gefunden, indem er in der Argumentation die wirkliche Ordnung der Worte des Concils „motum et excitatum" auf den Kopf stellt. Selbst dann, wenn wirklich das motum hinter excitatum stünde, würde dasselbe nach lateinischem Sprachgebrauche zunächst nur den thatsächlichen Erfolg der in excitatum ausgedrückten Einwirkung in dem excitirten Subjekte und keineswegs eine neue Einwirkung auf das betreffende Subjekt ausdrücken. Wenn es keine besseren Argumente für die motio praedeterminans gäbe, wäre sie mit diesem Argumente zu ihren Gunsten vollständig gerichtet. (Das Material zur Darstellung der Thomisten sehr reichhaltig Innsbr. Vierteljahrsschrift. 1877. S. 161.)

Zu dieser Frage können wir erst vollkommen Stellung nehmen, nachdem wir die theologischen Formeln über die Wirksamkeit und speziell über die Eintheilungen der Gnade hinsichtlich ihrer Wirksamkeit behandelt haben. Indeß scheinen uns an dieser Stelle zum Abschluß der Orientirung über den Begriff der aktuellen Gnade folgende Bemerkungen am Platze zu sein.

1. Wenn man den Unterschied von gratia excitans und adjuvans in 131
dem Sinne versteht, wie die VV. ihn gewöhnlich verstanden, dann bleibt in der gratia adjuvans reicher Spielraum für eine zur motio excitans hinzutretende weitere Einwirkung auf das Subjekt derselben, die aber zunächst wieder, wie jene, eine innere Disposition des Subjektes zur Selbstthätigkeit verursacht. Die gr. excitans in jenem Sinne ist nämlich diejenige Gnade, welche entweder im ganzen Heilsleben oder in einem bestimmten Prozesse, z. B. in der Bekehrung, einem Kampfe mit Versuchungen, den Anfang desselben, d. h. das anfängliche, in der Regel noch unvollkommene Trachten und Streben nach der Durchführung dieses Lebens oder Prozesses bewirkt, während die gr. adjuvans eben diese Durchführung und damit die Erfüllung jenes Strebens bewirken soll. Dabei soll der Gegensatz der beiden Gnaden zur Anschauung bringen, daß Gott in dem Einflusse auf das Gnadenleben sich nicht bloß verhalte, wie ein Mensch, der durch einen einmaligen Akt der Ermahnung den Anstoß zu einer Reihe von geistigen Thätigkeiten gibt, oder wie

ein menschlicher Vater, der durch den einmaligen Zeugungsakt den Anstoß zur Ausbildung und Belebung des foetus gibt, oder kurz nicht bloß wie Jemand, der bloß den Keim einer Entwicklung legt, sondern wie Jemand, der durch seine Einwirkung die Entwicklung selbst in ihrem Verlaufe begleitet und vollendet, indem er den gelegten Keim andauernd mit seiner Kraft überschattet. Es ist klar, daß in diesem Falle das adjutorium von Seiten Gottes geleistet werden kann und nach Umständen geleistet wird meist durch die Inspiration neuer Erleuchtungen und Affekte und durch Mittheilung der tugendhaften habitus, sowie durch fortdauernde Unterhaltung sowohl dieser beiden Arten der Gnade als auch der das Verlangen selbst bewirkenden Gnade. Eine solche motio complens, die von Niemand geläugnet wird, hat aber mit obiger Frage gar nichts zu thun, und es kann nur verwirren, wenn, wie es vielfach geschieht, die in diesem Sinne gedachten Aeußerungen der Väter und Concilien zur Entscheidung obiger Frage in die Wagschale geworfen werden. Zudem ergeben die betreffenden Stellen, im Contexte und Sinne der VV. verstanden, eine solche von der gratia excitans unterschiedene gratia adjuvans, welche weder allem Freiheitsgebrauche zuvorkommt, noch auch als concursus *simultaneus* in jedem Freiheitsakte wirkt, sondern vielmehr stets einen durch die gratia excitans hervorgerufenen Freiheitsakt voraussetzt und an denselben sich anschließt.

132 Ueberhaupt ist im Auge zu behalten, was später näher auszuführen, daß die VV. in der Regel die gr. excitans und adjuvans, wofür sie jedoch gewöhnlich gratia *praeparans* et adjuvans sagen, ebenso wie operans und cooperans, nicht, wie die TT. in unserer Frage, als in verschiedener Weise wirkende Faktoren bezüglich desselben untheilbaren Freiheitsaktes unterscheiden, sondern als Faktoren, denen verschiedene Freiheitsakte, resp. in demselben Akte verschiedene Stadien oder Glieder der Handlung, nämlich das „velle bonum" und das „agere bonum, quod volumus", oder das sequi bonum und das prosequi, assequi et exsequi bonum, quod sequimur entsprechen, indem sie das velle als Wirkung des excitare, das agere als Wirkung des adjuvare auffassen. Dazu kommt, daß die VV. diese Entwicklung in der Regel speziell nach dem Typus der emporstrebend und stufenweise fortschreitenden Entwicklung im Prozesse der Rechtfertigung auffassen, wie ja auch die nachtridentinischen Theologen für die Lehre von der gratia excitans und adjuvans die tridentinische Lehre über diesen Prozeß zur Basis nahmen — freilich ohne zu beachten, daß das Tridentinum hier genau den Weg der VV. verfolgte. Ebenso verlieren die TT. beider Parteien vielfach aus dem Auge, daß das Tridentinum nach cap. 5 die gratia adjuvans wie die excitans nur in Gestalt einer gratia *disponens* ad se convertendum s. movendum kennt und folglich beide Gnaden nur verschiedene Stufen oder auch verschiedene Seiten und Momente in der gratia disponens darstellen. Wo daher die gratia adjuvans, wie in can. 2 zur inspiratio, zur bloßen dispositio in Gegensatz gestellt wird, bezeichnet sie nur die vollendete Disposition als Complement der inchoativen, mit Einbeziehung ihrer steten Unterhaltung durch Gott, m. E. W. jene Disposition, welche in der hl. Schrift und den VV. durch die Partikel κατα- charakterisirt wird (in den Verba κατ-αρτίζω, -ευθύνω, -ορθοω).

2. Die richtige Beurtheilung der Frage wird auch dadurch erschwert, 133 daß man beiderseits zu sehr den motus inspirati unter dem Namen der gratia excitans schlechthin einen bloß moralischen Einfluß auf die freie Thätigkeit zuschreibt, dagegen den physischen Einfluß unter dem Namen der gratia adjuvans mehr oder weniger in einem andern Faktor, nämlich in dem göttlichen concursus immediatus in Verbindung mit der elevatio potentiae per habitum, resp. per supplementum habitus, sucht. Man denkt sich die Sache nach Analogie der Beihülfe, die ein Mensch dem andern dadurch leistet, daß er zuerst durch Zureden dessen Willen zu jenem Werke anregt und hinterher durch seine Hand in der Ausführung des Werkes unterstützt. So naheliegend und bestechend die Einkleidung der gegenwärtigen Frage in den Gegensatz von gratia excitans und adjuvans und die Verquickung derselben mit dem Gegensatze des moralischen und des physischen Einflusses ist: so ist sie doch im Grunde eine ganz andere, und vollends hat der Gegensatz von gratia excitans und adjuvans im alttraditionellen Sinne der Worte gar nichts damit zu thun.

Die correkte Stellung der Frage, wie wir sie z. B. bei Lemos 134 finden, ist nämlich die: ob bei allem und jedem guten Freiheitsakte außer der gesammten innern Disposition, wozu neben den inspirirten Affekten auch die bereits zu ihnen gegebene habituelle oder aktuelle dynamische Elevation und Stimmung des Willens, also jedenfalls auch ein physisch mitwirkender Faktor gehört, noch eine besondere bewegende Einwirkung Gottes auf den Willen nothwendig sei, vermittelst deren der letztere zu jenem Akte übergeführt werden soll. Die Frage wäre daher wohl besser und allgemeiner so zu stellen: ob Gott nicht bloß mittelbar durch die gratia inspirata, resp. die inspiratio gratiae, sondern auch noch durch eine andere bewegende Einwirkung auf den Willen denselben zur Thätigkeit befördere. Oder genauer — da beide Theile im Grunde annehmen, daß die gratia inspirata als aktuelle wie als habituelle Disposition sich wie ein semen infusum betrachten lasse, wodurch der Wille innerlich befruchtet werde, Gott aber zu der durch diese Befruchtung grundgelegten Thätigkeit des befruchteten Willens sich nicht bloß verhalte, wie ein geschöpfliches Zeugungsprinzip zur Thätigkeit des von ihm befruchteten Subjektes, auf welche es bloß mittelbar einwirkt, sondern als ein Prinzip, welches den Samen, dessen Quelle es ist, gleichsam beseelt und so unmittelbar in der dadurch ermöglichten Thätigkeit wirksam ist — so stellt sich die Frage dahin, ob dieser unmittelbare Einfluß vermittelst einer neuen, der Freithätigkeit vorausgehenden dynamischen Bewegung des Subjektes geübt werde (Thomisten), oder bloß in Gestalt der cooperatio simultanea in operatione, die allerdings auch eine „nova actio" von Seiten Gottes einschließt (Molinisten). Darum bleibt der Gegensatz der Ansichten im Wesentlichen auch dann bestehen, wenn man, wie viele Molinisten thun, den motus inspirati für sich allein, oder in Gemeinschaft mit der ihnen zu Grunde liegenden oder sonst mit ihnen verbundenen dynamischen Stimmung des Willensvermögens, eine „physische Mitwirkung" in den betreffenden Freiheitsakten zuschreibt.

Dagegen wird der Gegensatz unnöthig erweitert und die ganze 135 Frage verwirrt und verschoben, wenn man den bewegenden und be-

stimmenden Einfluß der *motus inspirati* auf die Freithätigkeit des Willens schlechthin ohne nähere Erklärung oder doch nur mit einer mißverständlichen und mangelhaften Erklärung als einen bloß moralischen bezeichnet. Denn „moralischer Einfluß schlechthin" heißt nach dem üblichen Sprachgebrauche derjenige, welchen die Vorstellung eines Gutes, resp. das Gut selbst als vorgestelltes, sowie die Vernunft des Subjektes als Vorstellerin und andere Personen als Uebermittler der Vorstellung auf den Willen üben [1]. Aber dieß ist nicht der Sinn, den die Molinisten in unserem Falle meinen, weil ja zu den motus indeliberati nicht bloß ein Akt des Verstandes, sondern auch eine Affektion des Willens gehört, die ihrerseits nicht als Wirkung der bloßen Vorstellung, sondern als Wirkung direkter dynamischer Einwirkung Gottes auf den Willen betrachtet wird. Der Sinn der Molinisten ist vielmehr der, daß sie eben die Wirksamkeit der Willensaffektion spezifisch als eine Wirksamkeit des also vorgestellten und anmuthenden Objektes oder als ein „allicere et invitare ex parte objecti", oder als eine motio ex parte finis auffassen und so dieselbe von der motio physica als einer zeugenden Aktion unterscheiden; eine Erklärung, welche von den Gegnern zwar nicht ohne Schein, aber doch mit Unrecht so aufgefaßt wird, als ob dieser moralische Einfluß auf eine Stufe gestellt werden solle mit dem schlechthin so genannten. Auf jeden Fall drückt das allicere und invitare nicht ganz den spezifischen Einfluß der motus indeliberati aus; vielmehr muß gesagt werden, und die betreffenden Molinisten geben es auch wirklich zu, daß, im Gegensatz zum bloßen allici und invitari von Seiten des Objektes, diese motus zugleich ein inclinari et impelli des Willens von Seiten des Subjektes und des dieselben dynamisch bewirkenden heiligen Geistes darstellen. Der diesem inclinari und impelli entsprechende Einfluß der motus inspirati auf die Freithätigkeit des Willens läßt sich im Gegensatz zum schlechthin moralischen als ein dynamisch-energetischer oder drastisch-elastischer (s. oben n. 61) bezeichnen, oder als Wirksamkeit einer innern Trieb- und Spannkraft, eines „pondus" (= Wucht), wie nach Aug. der hl. Thomas sich ausdrückt [2]. Er ist demnach analog demjenigen Einfluß, welchen die vis

---

[1] Merkwürdiger Weise haben vor dem Aufkommen dieses Sprachgebrauchs gerade hervorragende Thomisten, wie Cajetan, Conradus und noch Medina, dem vorgestellten Objekte eine causalitas efficiens zugeschrieben (vgl. *Gonet*, Manuale in 1. 2 tr. 3 cap. 2), ebenso früher der große Schüler des hl. Thomas, Aegidius Colonna.

[2] *Inclinare*, von clino (W. kli, lehnen, lenken, neigen, beugen) = hin- oder zuneigen, bezeichnet, auf den Willen angewandt, auch in der Kirchensprache die Bewirkung jeder Richtung des Willens nach oben oder nach unten; aber im *Araus.* can. 2 und *Trid.* VI. cap. 2 ist das inclinari, im Hinblick auf die mulier inclinata, quae non poterat sursum respicere (Luk. 13, 11), im speziellen Sinne der Beugung eines aufrechtstehenden Menschen, also als niedergebeugt, nach unten geneigt sein verstanden. — Einen analogen doppelten Sinn hat das lat. pondus, welches man bald als eine aktive Vollkommenheit, als innere eigene Kraft der Sache, der es zugeschrieben wird, bald als eine passive Unvollkommenheit der Sache faßt. Der Sinn „innere Kraft" tritt ganz rein hervor, wenn wir statt „Gewicht" „Wucht" = vis übersetzen. Die Anwendung des Begriffs von pondus auf eine in die Höhe treibende innere Kraft, wie Schwungkraft, vermittelten sich die Alten dadurch, daß sie unter pondus überhaupt diejenige Kraft verstanden, wodurch jedes Ding nach der seiner Natur entsprechenden Stelle oben oder unten strebe, also auch die „Schwere" als eigentliche „Schwerkraft" in dem Schweren ansahen. Sie ergibt sich aber auch sprachlich einfach dadurch, daß pondus (W. spa spannen, resp. spad, pad, pand ausspannen, ausbreiten, nach Gesenius verwandt mit hebr. ביס, pede

oder der spiritus seminalis im semen generationis, oder der „spiritus animalis“ als die Triebkraft der animalischen Lebensthätigkeit und Bewegung besitzen, also auch analog demjenigen Einfluß, welchen man gemeiniglich physisch, d. h. gennetisch, zeugend nennt.

Um jedoch diesen Charakter der motus inspirati vollständig durch- 136
zuführen, muß man zugleich einen wesentlichen Unterschied beachten, welcher zwischen den von Gott durch seine dynamische „Erleuchtung“ inspirirten Affekten des Willens, als des Trägers des *liberum arbitrium*, und allen Affekten des sinnlichen Begehrungsvermögens, resp. auch der niedern Seite des geistigen Begehrungsvermögens selbst, besteht (vgl. oben § 155 f.). Auch der letztern Art von Affekten schreibt man einen Einfluß auf die freie Willensthätigkeit zu, der als ein inclinare und impellere sich bezeichnen läßt, der aber trotzdem von allen Theologen nicht als ein „physischer oder quasiphysischer“, d. h. gennetischer, sondern im Gegensatz dazu als ein bloß moralischer, resp. als schlechthin oder dispositiv disponirender Einfluß, im Gegensatz zum energetisch oder „perfektiv“ disponirenden, angesehen wird (oben n. 61 f.). Nach Analogie eines sehr geläufigen Sprachgebrauches, wonach man selbst bei objektiven Beweggründen „causae mere impulsivae“ und „causae motivae s. determinantes“ unterscheidet, reden die TT. auch von affectus *mere im*pulsivi (etwa als Gegensatz zu *pro*pulsivi, wie anregend gegenüber erregend, veranlassend gegenüber bewegend, antreibend gegenüber treibend), die dann auch in dieser Eigenschaft mehr eine bloße *propensio* als ein eigentliches pondus = Wucht im Willen zur Folge haben.

Obiger Satz gilt zunächst von allen Affekten des sinnlichen Begeh- 137
rungsvermögens, welches dem Willen gegenüber eine ihm äußerliche und tieferstehende Macht ist, also von außen und von unten auf ihn einwirkt. Deren Einfluß ist ein bloß moralischer, inwiefern sie dadurch wirken, daß sie, vermöge der Sympathie der in dem einen Wesen der Seele wurzelnden Seelenvermögen, die Vernunft zur lebhaften Auffassung der Güte des betreffenden Gegenstandes und zu einem günstigen Urtheil über dessen Convenienz und Begehrungswürdigkeit für das Subjekt stimmen und hiedurch, oder überdieß auch durch direkte Sympathie, den Willen in der Richtung ihres Gegenstandes zugewandt und geneigt (inclinatum et propensum) machen. Und zwar gilt das ebenso wohl dort, wo diese Affekte in unnatürlicher Weise als leitende und bestimmende Mächte sich dem Willen gleichsam aufdrängen und in ordnungswidriger Ueberordnung ihn zu beherrschen oder sich dienstbar zu machen

---

calcare, כָּבַד, wovon כָּבוֹד, pondus, vis, gravitas, gloria) zunächst Spannung, und so gleich Wucht sogar vorzugsweise das innere Prinzip einer kraftvollen Fortbewegung bezeichnet. Wo pondus wie Schwere, „Hang“, eine Neigung nach unten als eine Unvollkommenheit und speziell als eine naturwidrige Unvollkommenheit bezeichnen soll, ist die Bedeutung so construirt, daß ein höher gestelltes Wesen durch die Verbindung mit einem niedern von ihm „beschwert“ oder von ihm zu sich herabgezogen gedacht wird. — Obgleich aber inclinatio und pondus nahe verwandt sind, so ist doch letzterer Ausdruck der stärkere: er verhält sich wie Wucht zur Neigung, während das verwandte propensio (von pendere schweben, schwanken) ebenso schwach oder noch schwächer ist als inclinatio. Bei den griech. VV. entspricht dem pondus als ein geradezu technischer Ausdruck in der Gnadenlehre ῥοπή, genauer ἡ ἄνωθεν ῥοπή (seltener βρῖθος), welcher abwechselnd mit den dem ἕλκεσθαι und φέρεσθαι der hl. Schrift entsprechenden Ausdrücken ὁλκή (Zug) und φορά (Trieb) gebraucht wird.

streben, also wie ein äußeres, dem Willen angehängtes Gewicht ihn beschweren und niederbeugen — als auch dort, wo diese Affekte, indem sie auf ein der eigenen Neigung des Willens entsprechendes Objekt sich richten, in dienender Unterordnung gegen den Willen negativ und positiv die Bethätigung seiner Neigung unterstützen und erleichtern und ihn gewissermaßen heben und tragen, wie ein günstiger Wind den Vogel in seinem Fluge (z. B. der sinnliche Affekt der Furcht vor Strafe und des Abscheues vor einer auch der Phantasie häßlich erscheinenden Sünde). Denn in beiden Fällen wirkt der sinnliche Affekt, weil er nicht im Willen und Affekt des Willens selbst ist, auch nicht als ein innerlich bewegendes, energetisches und generatorisches Prinzip, welches Wurzel und Quelle der freien Selbstbewegung wäre. Im ersten Falle zeigt sich das schon darin, daß nach der treffenden Erklärung mancher VV. in Jak. 1, 14 die Begierlichkeit, deren versuchliche Kraft hier als ein ἐξελκεῖν (abziehen) und δελεάζειν (anlocken) bezeichnet wird, dennoch nicht als väterliches, befruchtendes, sondern als mütterliches, empfangendes und gebärendes Prinzip der Sünde insofern dargestellt wird, als der Wille durch seine Einwilligung sie befruchtet, d. h. erstes bewirkendes Prinzip der von ihr erstrebten Handlung ist. Ueberdieß wird der Einfluß des unordentlichen Affektes auf die Freiheit so wenig in Gestalt einer Förderung zur naturgemäßen Uebung der Freiheit geübt, daß er vielmehr als eine Schwächung und Knechtung, Behinderung und Erniedrigung der Freiheit anzusehen ist. Im zweiten Falle aber hat der fördernde Einfluß des sinnlichen Affektes auf den Willen offenbar nur die Bedeutung, daß diejenige Schwäche der geistigen Kräfte, welche der menschlichen Seele im Vergleich mit den reinen Geistern vermöge der Verbindung mit der Sinnlichkeit zukommt, durch eine geregelte Thätigkeit der sinnlichen Vermögen ausgeglichen werde, wie dieß zunächst bezüglich der leichten und klaren geistigen Erkenntniß durch eine glückliche und lebhafte Phantasie bewirkt wird. Demgemäß äußert sich auch jener Einfluß spezifisch in der Weise, daß er nicht den Anstoß zum sittlichen Wollen überhaupt und von Grund aus gibt, sondern bloß die energische Festhaltung und Durchführung desselben erleichtert.

138 Was aber von dem sinnlichen Affekte gilt, das gilt proportionell auch von den auf partikuläre, endliche und zeitliche Güter, und besonders das subjektive Wohl des Subjektes als solchen, gerichteten Affekten des Willens selbst, welche in die Sphäre der *ratio inferior* gehören (vgl. B. III. § 153 u. 156). Gegenüber der Bethätigung der Freiheit des Willens, welche ihre Grundlage und Wurzel in der angeschaffenen Neigung zum bonum universale, infinitum, aeternum besitzt, verhalten diese Affekte sich ebenfalls wie eine von außen und von unten kommende Anregung oder ganz analog wie die niederen Affekte der Sinnlichkeit — mögen sie nun als ungeregelte Begierlichkeit, der höhern Neigung der ratio superior entgegen, den freien Willen ablenken, oder als naturgemäße Neigungen der Richtung der ratio superior conform sein und ihr dienen. M. a. W., da der freie Wille als solcher spezifisch zum höchsten, innersten und tiefsten Lebensgrunde der Seele (ratio superior oder mens, νοῦς, Geist schlechthin) oder kurz zum „secretum altissimum“ [1] gehört, worin

[1] Das altissimum läßt sprachlich zugleich die Bedeutungen summum, intimum oder imum und profundissimum zu. Vgl. B. II. n. 365.

die Seele zunächst und vorzüglich Ebenbild Gottes ist, als solches von Gott allein abhängt und von Natur auf ihn als das wahre Allgut gerichtet ist, und Gott als die spezifische bewegende Macht dieses Lebensgrundes von innen heraus und von oben herab das ganze Seelenleben beherrscht: so kann gegenüber der freien Thätigkeit des Willens ebenso wenig ein der niedern, peripherischen Sphäre angehöriger Affekt, wie ein äußeres Wesen, selbst reine Geister außer Gott, energetisch oder gennetisch sich verhalten, also auch nicht — was ganz dasselbe — eine Spann- und Schwungkraft des freien Willens als solchen sein und dessen Freiheit als positive Macht vollenden und stärken. Wenn man auch die Wirksamkeit der betreffenden Affekte gegenüber dem freien Willen als ein instigare, aufstacheln, anspornen bezeichnen kann: dann haben sie in dieser Hinsicht doch nicht den Charakter des „instinctus“ im engern und prägnanten Sinne, d. h. desjenigen Antriebes, wodurch die lebendigen Wesen vom Urheber ihrer Natur durch die der letztern verliehene innere Tendenz angetrieben werden. Ebenso sind es dem freien Willen gegenüber nicht wahre und eigentliche inspirationes, die als ein ihm einwohnender „spiritus“ in ihm wirkten, sondern bloße *suggestiones,* Anregungen; nur die durch dieselben angeregte freie Intention des Willens wirkt hier als bewegender spiritus; und wenn in der hl. Schrift selbst (Eph. 2, 1) auch der Teufel als ein in „den Kindern des Unglaubens wirkender (ἐνεργοῦν) spiritus“ bezeichnet wird, obgleich er nur durch suggestio auf den Willen einzuwirken vermag, dann geschieht das nur in dem Sinne, daß einerseits seine Einwirkung auf die sinnliche Lebenssphäre, im Vergleich mit der eines Menschen, eine dynamisch-energetische ist, und andererseits „die Kinder des Unglaubens“ durch ihre Gesinnung und ihren habitus sich ihm und seinen suggestiones so unterworfen haben, daß sie ihm nicht minder pünktlich und in allen Stücken folgen, als ob er ihren Geist direkt beherrschte.

Nun liegt es aber auf der Hand, daß die von Gott durch seine 139
dynamisch-illuminative Einwirkung oder durch seine „vocatio *alta*“ (d. h. seinen das Innerste der Seele ergreifenden Ruf) erzeugten, auf das sittlich Gute gerichteten Affekte zur Bethätigung der Freiheit, und speziell der sittlichen Freiheit als solcher, eine wesentlich andere Stellung einnehmen können und sollen, und daß man daher ihre Wirksamkeit durchaus nicht vollständig charakterisirt, wenn man sie schlechthin als eine bloß moralische, impulsive oder einfach dispositive darstellt. Wie sie von Gott durch eine direkte, perfektive und belebende Einwirkung auf die innerste Natur des Geistes und des freien Willens und eine innere Vervollkommnung seiner natürlichen Richtung auf das bonum universale hervorgebracht werden[1]: so bewegen sie auch den Willen, als eine ihm selbst in seinem Innersten immanente Energie und Befruchtung, als forma, spiritus und virtus voluntatis, von innen heraus, und zwar als treibendes und tragendes Prinzip

---

[1] Man beachte wohl, daß beim sittlich guten Wollen allerdings die einzelnen sittlichen Akte als ein bonum particulare erscheinen, und auch subjektiv das sittlich gute Leben als ein Gut neben anderen und insofern ebenfalls als ein bonum particulare erscheinen kann; aber der Gesichtspunkt, unter welchem die Sittlichkeit als solche Gegenstand des Wollens und Wohlgefallens ist, ist eben ihre wesentliche Beziehung zu Gott als dem wahren bonum universale.

seines freien Wollens als solchen, oder als ein die Macht zum freien Wollen innerlich vollendendes Prinzip. M. a. W.: die von Gott im Willen erzeugten aktuellen, sittlichen oder tugendhaften Affekte sind nicht bloß aktuelle virtutes oder dispositiones virtuosae, inwiefern sie dem Maße der Tugend entsprechen; sie sind auch in dem Sinne virtutes, daß sie sittliche Kräfte darstellen, welche auf ihrem Gebiete und in ihrer Weise ebenso wahrhaft und eigentlich zeugend oder gennetisch und generatorisch wirken, wie die wegen dieser Eigenschaft so genannten physischen Kräfte.

140 In vollstem und strengstem Sinne wirken die von Gott inspirirten Affekte in der Gestalt einer Befruchtung des freien Willens und mithin „physisch“ dann, wenn sie als deliberirte Affekte vom Willen recipirt und zu eigen gemacht sind, indem sie dann einen motus in finem oder eine intentio finis darstellen, in welcher virtuell die Mittel zum Zwecke gewollt sind, und durch welche der freie Wille, als ein bereits im Prinzip entschiedener Wille, das Wollen der Mittel als Blüthen und Früchte seiner Gesinnung hervorbringt — was mit Recht die Thomisten gegenüber manchen Molinisten betonen[1]. In einem weniger strengen, aber gleichwohl noch sehr eigentlichen Sinne wirken aber die betreffenden Affekte in jener Weise auch dort, wo sie als indeliberirte Affekte den Willen eben zu derjenigen Zustimmung hinbewegen, durch welche sie zu deliberirten Affekten werden, wo also besonders die delectatio indeliberata auf das Zustandekommen der delectatio deliberata hinwirkt[2]. Der Unterschied ist unter dem „physischen“ Gesichtspunkte nur der, daß der inspirirte Affekt im ersten Falle sich als virtus generandi, im zweiten als virtus concipiendi verhält (oben n. 85). Es ist auch hauptsächlich wohl nur die Ungelenkigkeit des Ausdrucks „physische“ Wirksamkeit, sowie die contradiktorische Gegenüberstellung von moralischer und physischer Wirksamkeit, daran Schuld, daß beide Parteien die Eigenthümlichkeit dieser Wirksamkeit dadurch verwischten, daß man sie als bloß moralische bezeichnete und die physische Wirksamkeit entweder ganz außerhalb dieser Affekte suchte oder in ihnen selbst nicht in ihrer Eigenschaft als aktuelle Neigungen zur Zustimmung fand[3]. Diese Verwicklung wird vermieden, wenn man, was ja

---

[1] Es ist dieß ein sehr oft ausgesprochener Gedanke des hl. Thomas, z. B. 1. 2. q. 9 a. 3 ad 1: Voluntas in quantum actu vult finem sive per hoc quod vult finem, reducit se de potentia ad actum seu movet se, ut velit ea quae sunt ad finem. Und er vergleicht diesen Einfluß stets mit demjenigen, welchen in der Vernunft die Erkenntniß der Prinzipien auf die Conclusionen übt, und der doch sicher nicht ein moralischer oder auf „Sympathie“ beruhender, sondern ein wahrhaft gennetischer Einfluß ist. Ja von der Liebe sagt er geradezu, daß dieselbe ähnlich wirke, wie in den natürlichen Dingen die forma naturalis. Dasselbe gilt von der Genesis der übrigen Arten von Affekten aus der Liebe.

[2] Sehr naheliegend ist hier im Intellekt die Analogie des Verhältnisses der Einsicht in den Inhalt eines Prinzips zu dem Urtheil, wodurch dasselbe festgestellt und festgehalten wird. Diese Analogie hebt freilich der hl. Thomas weniger hervor, doch liegt sie u. A. in dem oben n. 112 citirten Texte.

[3] Die Thomisten sprechen sich in der Regel wenig oder gar nicht über diesen Punkt näher aus, indem sie als moralisch wirkende Faktoren, die durch die physischen zu ergänzen seien, gewöhnlich die oben n. 135 als solche bezeichneten Elemente betrachten und auch die Gegner in diesem Sinne verstehen und bekämpfen. Die Meisten würden vielleicht wie Goudin bei näherer Reflexion ohne Weiteres zugegeben haben, daß auch die inspirirten, indeliberirten Affekte semina fecundantia seien. Lemos hingegen, der sich eingehender mit diesen Affekten beschäftigt und ihnen die physische Wirksamkeit abspricht, gibt zugleich zu, daß ihre

auch zu einer angemessenen Bezeichnung der analogen Entwicklungen im Intellekt und im Gefühlsvermögen ersprießlich ist, statt „physische“ energetisch-gennetische oder „befruchtende“ Wirksamkeit sagt — ein dehnbarerer und doch prägnanterer Ausdruck, der zugleich leichter und naturgemäßer spezificirende Bestimmungen in sich aufnehmen kann, z. B.: psychologisch-, geistig-, noetisch- und speziell für unsern Fall ethisch-gennetische, etwa „sittigend-befruchtende“ Wirksamkeit, während nach dem bestehenden Sprachgebrauche der Ausdruck „physisch-moralische Wirksamkeit“ bloß eine äußerliche Combination von verschiedenartigen Faktoren ergäbe.

Der Ausdruck ethisch-gennetische Wirksamkeit gewährt insbesondere 141
den Vortheil, daß er, indem er deutlicher, als der Ausdruck „physische Wirksamkeit“, auf die Analogie der Zeugung hinweist, von vornherein die inspirirten Affekte oder vielmehr die ganze innere Disposition des liberum arbitrium nach Analogie des befruchtenden Samens oder zündenden Funkens auffassen lehrt. Dadurch wird nämlich bewirkt, daß ganz naturgemäß nicht bloß, wie die Thomisten wollen, der deliberirte motus in finem, gleich einem fertigen Fruchtkeim oder einem in Brand gesteckten Zündstoff, als generatorisches Prinzip des agere propter finem erscheint, sondern auch die Genesis des deliberirten motus in finem selbst durch die indeliberirte delectatio boni finalis als durch ein generatorisches Prinzip vermittelt erscheint, welches die eigene Mitwirkung des Subjektes zur Erzielung seiner Wirkung in der Weise hervorruft, daß in ihm die ganze Wirkung virtuell gegeben ist; dagegen wird diese Auffassung gar nicht nahegelegt, wenn der Disposition eine bloß dispositive oder moralische, oder auch in künstlicher Weise eine daneben hergehende physische Wirksamkeit zugeschrieben, resp. die letztere Form der Wirksamkeit auf ein seinem Wesen nach außer und neben der Disposition selbst liegendes Prinzip zurückgeführt wird. — Dieß vorausgesetzt, läßt sich aber auch der ethisch-gennetische Charakter der inspirirten Disposition mit Rücksicht auf das oben n. 107 f. Gesagte dadurch zugleich anschaulich und von Grund aus darstellen, daß diese Inspiration im Sinne der alten dogmatischen Sprache durch eine „illuminatio spiritalis cordis et liberi arbitrii“ bewirkt wird, d. h. durch eine innerste geistige Erleuchtung, Verklärung und Belebung der Vernunft und des Willens in Bezug auf ihr wechselseitiges Zusammen- und Ineinanderwirken in der Eigenschaft des innern, vernunftmäßig ordnenden Prinzips des menschlichen Wollens und Handelns. Wie der hl. Thomas dieses Prinzip schlechthin die „ratio movens et regens“ nennt, während dasselbe gewöhnlich von dem Akte, wodurch die Ordnung vollzogen wird, liberum arbitrium genannt wird: so läßt sich auch nach seinem Vorgange diejenige Vollkommenheit dieses Prinzips, wodurch es habituell und aktuell zur Uebung der sittlichen Freiheit zugerüstet wird, schlechthin als illuminatio rationis practicae bezeichnen. Diese illuminatio ist offenbar nicht bloß ein moralisch

Wirksamkeit auch nicht als eine moralische bezeichnet werden könne; er will sie nur als eine Disposition im Sinne der Empfänglichkeit für die Fortbewegung durch das von ihr begleitete moralisch wirkende Urtheil der Vernunft und die physisch wirkende motio efficax Dei angesehen wissen. Wir nehmen Akt davon, daß dieser unserer Meinung nach scharfsinnigste aller Thomisten wohl begriffen hat, die Formeln „moralischer und physischer Einfluß“ erwiesen sich nicht als ausreichend. Cf. *Lemos*, panoplia t. 1 p. 2 tr. 4 c. 14.

wirkender Faktor, sondern ein Prinzip, in Kraft dessen (in cujus virtute) der freie Wille und zwar als solcher handelt; aber eben darum ist sie zugleich in eminenter Weise moralisch d. h. ethisch wirksam, inwiefern sie die Freiheit als solche in Bezug auf das, was an ihr Positives ist, und in Hinsicht auf ihre vollkommene Bethätigung vollendet.

142 Wenn dieser Begriff der illuminatio festgehalten worden wäre, hätte sich auch nicht die Meinung bilden können, daß der Name der gratia excitans nur auf eine moralische Wirksamkeit dieser Gnade hinweise, was allerdings der Fall wäre, wenn excitans mit anregend zu übersetzen wäre. Wo die excitatio in der patristischen illuminatio liberi arbitrii gegründet ist, muß sie nach dem strengen Sinne des Wortes als eine Erregung aufgefaßt werden, welche eine gennetische Disposition zu denjenigen Freiheitsakten enthält, die zunächst und unmittelbar durch sie hervorgerufen werden sollen, und das sind bei den VV. die „actus studii". Das ist so wahr, daß in der Sprache der VV. die gratia excitans nicht nur schlechthin als das zu gewissen Akten ausreichende adjutorium betrachtet wird, sondern auch ihrerseits schon in Gestalt einer solchen gratia adjuvans erscheint, welche ein durch eine andere frühere Gnade, die gratia praeparans, schon hervorgerufenes gutes Wollen wirksam macht, d. h. bewirkt, daß das desiderium boni zu einem in ernstem Bestreben und Entschlusse zum Handeln sich bethätigenden desiderium efficax vollendet wird. Nicht das bloße Anregen zum Wollen und Handeln, sondern das Erregen und Tüchtigmachen zum Anstreben und Anfangen des Guten, oder zum Anlauf und zur Anstrengung auf dem Wege des Guten, und insbesondere das Reizen, Anspornen und Anfeuern zum eifrigen und muthigen Streben, ist der alte Begriff der gratia excitans (vgl. z. B. die oben n. 63 citirte Stelle aus *Aug.* am Ende). Nur insofern bezeichnet die gratia excitans nicht zwar einen bloß moralischen, wohl aber einen einfach dispositiven oder anregenden Einfluß, als ihre Wirksamkeit auf diejenigen vollkommenen Akte resp. auf die Vollendung derjenigen Akte bezogen wird, zu deren Vollziehung vermöge derselben der Mensch seinen Anlauf nimmt [1].

143 Wenn uns der Ausdruck moralische Wirksamkeit und moralische Kraft bei den inspirirten Willensaffekten im Allgemeinen nicht glücklich scheint: so wollen wir damit keineswegs bestreiten, daß er nach bestehendem Sprachgebrauche immerhin seine Berechtigung hat als Charakteristikum einer besondern Seite und Richtung der Wirksamkeit jener Affekte. Oder vielmehr gerade dadurch, daß man die Wirksamkeit der Affekte nicht schlechthin mit diesem Namen bezeichnet, tritt diese spezielle Bedeutung

[1] Oberflächlich betrachtet würde das excitare in der gratia excitans dadurch als bloß moralisch wirkend erwiesen, daß es ganz genau unserm „reizen" entspricht, und v. Schäzler legte seiner Zeit hierauf besondern Nachdruck. Aber reizen ist das lat. ritare in irritare, griech. ἐρεθίζω von ἐρέθω, welches gewöhnlich „rudern", ursprünglich aber „rüttelnd bewegen" bedeutet; vgl. engl. rise, aufstehen und aufstehen machen, Sskr. rîtis, Gang, wovon auch reiten und reisen — reiten intr. = reisen, akt. = gehen machen, insbesondere das Pferd, worauf man reist. „Reizen" hat also gerade ursprünglich einen dynamischen Sinn, und noch jetzt bedeutet es nicht bloß ein Anregen durch Vorstellung, sondern auch ein Erregen und Aufregen durch sonstige Einwirkungen. Ganz besonders naheliegend für den Begriff der gratia excitans ist aber die Reizung des Pferdes, welche der Reiter durch Sporen oder Stachel übt, um dasselbe in lebhaften Gang zu bringen, obgleich er, weil nur von außen einwirkend, auf diese Weise nicht direkt, sondern nur indirekt die innere Bewegungskraft des Pferdes in Betrieb setzen kann.

des Namens in ihr rechtes Licht. „Moralisch“ im engern Sinne nennt man nämlich die Wirksamkeit der Willensaffekte insofern, als diese nicht die der Natur der betreffenden Freiheitsakte entsprechende Befruchtung des Willens darstellen, sondern dazu dienen, die aus entgegengesetzten moralischen Einflüssen auf den Willen entstehende Beschwerung und Behinderung des letztern zu beseitigen, und als sie dieß eben dadurch leisten, daß ihr Einfluß auf das Verhalten des Willens geeignet ist, jenen moralischen Einflüssen die Wage zu halten. Aber diese moralische Wirksamkeit und Kraft ist bei den inspirirten Willensaffekten eben in ihrer befruchtenden oder ethisch-gennetischen Wirksamkeit, oder in ihrer Eigenschaft als Energie des Willens selbst begründet und darum auch ganz anders construirt, als diejenige, welche durch Affekte niederer Ordnung begründet wird; sie kann daher schon in sich selbst nicht richtig verstanden werden, wenn man sie nicht ausdrücklich als eine Seite und Form der ethisch-gennetischen Wirksamkeit bezeichnet. Weil ferner der Name „moralische Wirksamkeit“ in diesem spezifischen Sinne formell nur eine Erleichterung, nicht die innere Ermöglichung und gennetische Bewirkung der Freiheitsakte besagt: so liegt darin ein neuer Grund, weßhalb man die direktive Wirksamkeit der inspirirten Affekte nicht schlechthin als eine bloß moralische bezeichnen darf; und in der That greifen auch die Thomisten die Molinisten u. A. deßhalb an, weil ihre moralische Wirksamkeit bloß eine Erleichterung, nicht die innere Ermöglichung der sittlichen Freiheitsakte durch die Gnade aufstelle.

Andererseits hat der Ausdruck „physische Wirksamkeit“ nach dem gewöhnlichen 144
Sprachgebrauche eine mehrfache, in unserm Falle nicht statthafte Nebenbedeutung, welche in der Bekämpfung desselben in unserm Falle von den Gegnern in's Auge gefaßt wurde. Einmal denkt man dabei an die naturnothwendige Wirksamkeit der Naturdinge; und so scheint derselbe auf die motus indeliberati angewandt zu besagen, daß dieselben ebenso mit innerer Nothwendigkeit zur Zustimmung fortbewegen, wie sie selbst entstehen. Unter diesem Gesichtspunkte bekämpft den Ausdruck nicht bloß Suarez, sondern auch der Thomist Lemos. Letzterer hebt insbesondere mit Recht hervor, daß aus einem actus indeliberatus des Willens überhaupt nicht unmittelbar ein freier Akt hervorgehen könne; denn dieß ist in der That nur möglich, inwiefern zu dem indeliberirten Affekt die vernünftige Reflexion, resp. die reflexe Reception desselben hinzutritt. — Sodann pflegt man „physische Wirksamkeit“ zunächst solchen Dingen oder Kräften zuzuschreiben, von denen man schlechthin sagt, daß sie die Wirkung aus sich heraus setzen oder erzeugen. In dieser Weise aber kann man, wie mit Recht geltend gemacht wird, nur vom Willen selbst sagen, daß er durch physische Wirksamkeit seine Akte hervorbringe; die betreffenden Affekte sind nur für den agirenden Willen eine immanente *ratio agendi*, d. h. ein Prinzip, welches das erzeugende Prinzip zur Erzeugung zurichtet und zurüstet und so die Erzeugung selbst vermittelt. — Und auch hier wieder sind sie für sich keine solche ratio agendi, durch welche die Zeugungskraft des Willens von Grund aus zu übernatürlichen Akten zugerichtet oder ihrer Natur nach verklärt und befruchtet werden könnte, wie eine Blüthenzelle durch den Pollen von Grund aus umgestaltet wird. Da man nun unter der physischen Wirksamkeit der Gnade ganz besonders dieß versteht, daß sie im Gegensatze zu den habitus acquisiti die „physische Befähigung“ zu Akten höherer Art verleiht: so ist es begreiflich, warum Suarez und andere Molinisten in Gemeinschaft mit den Thomisten auch unter diesem Gesichtspunkte die von vielen Molinisten aufgestellte physische Wirksamkeit der motus gratiae bestritten. — Endlich erhält der Ausdruck „physische Wirksamkeit und Kraft“ dadurch, daß man, um den nöthigenden Einfluß zu beseitigen, die den Willen dirigirende oder bestimmende Triebkraft zu einer moralischen stempelt, eine solche Gestalt, daß er eine neben der Triebkraft stehende physische Leistungsfähigkeit oder produktive Kraft darstellt, welche durch eine sachlich oder doch formell von ihr verschiedene Triebkraft zur Erzeugung ihrer Wirkung in Bewegung gesetzt wird, was weder der Natur der betreffenden motus noch ihrer Stellung in der Entwicklung der Willensakte entspricht. Alle diese Umstände, welche Unklarheiten und Verwicklungen mit sich führen, fallen weg, wenn man statt „physisch“ den Ausdruck „gennetisch“ setzt und, statt die moralische Wirksamkeit neben die physische zu setzen, die gennetische Wirksamkeit durch die Apposition „ethisch“ näher bestimmt.

Der Ausdruck „ethisch-gennetische Wirksamkeit“ paßt zwar auch und sogar 145
an erster Stelle auf die Wirksamkeit der erworbenen und der eingegossenen tugendhaften Habitus des Willens, was man von der „moralischen“ Wirksamkeit nach

dem festgestellten Sprachgebrauche durchaus nicht sagen kann. Aber darum paßt er nicht weniger auf die Wirksamkeit der betreffenden motus; oder vielmehr gerade deßhalb dient er vorzüglich auch zu ihrer Charakteristik im Gegensatz zu allen bloß moralisch wirkenden Faktoren, weil er sie ähnlich wie die habitus als eine innere Disposition des Willensvermögens zu seiner sittlichen Thätigkeit darstellt, die nicht vom vorgestellten Objekte, sondern von einer das Vermögen dynamisch bestimmenden Ursache herkommt. Weil ferner die betreffenden motus, insbesondere das indeliberirte Wohlgefallen an dem sittlich Guten, die spezifisch nächste Wirkung des Habitus sind, und letzterer gerade durch dieses Wohlgefallen wie durch seine flüssig gewordene Kraft das freie Wollen und Handeln beeinflußt: so läßt sich auch nach dem, was die TT. über die eigenthümliche Wirksamkeit des ethischen Habitus sagen, die Wirksamkeit der aus ihm hervorgehenden Affekte bestimmen; ja die älteren Scholastiker faßten bei der Erklärung der Wirksamkeit der innern Gnade gewöhnlich geradezu die habitus infusi in's Auge. Der habitus virtutis und namentlich der habitus infusus ist als Habitus überhaupt eine gewisse formatio und perfectio potentiae voluntatis, die der hl. Thomas auch complementum und determinatio ad bonum nennt — näher nach *Bonav.* „rectitudo et vigor potentiae" — und in dieser Eigenschaft offenbar ein gennetisches Prinzip. Speziell als ethischer Habitus heißt er habitus *electivus*, d. h. ein Prinzip, welches die Potenz innerlich zur Wahl des Guten, resp. zur Uebung eines gewählten Guten als solchen hinneigt und befähigt, also durch eine bestimmte Verfassung des Willens in seiner Eigenschaft als liberum arbitrium auf einen formell freien Akt hinwirkt. Diese Wirksamkeit aber übt der Habitus dadurch aus, daß er nach dem aristotelischen Satze: qualis quisque est, talis finis videtur ei, bewirkt, daß das direkte theoretische Urtheil der Vernunft in ihrer Eigenschaft als intellectus, welches das sittlich Gute als solches dem Willen vorstellt, von einem durch dasselbe erleuchteten Wohlgefallen des Willens an dem Gute begleitet wird, vermöge dessen der Wille seinerseits die Vernunft in ihrer Eigenschaft als ratio practica, d. h. als ordnende Vernunft, dazu stimmt und drängt, in der Reflexion auf die subjektive, praktische Begehrungswürdigkeit des betreffenden Gutes dasselbe durch reflexes Urtheil als hic et nunc vor anderen möglichen Gütern als das zu wählende Gut zu erklären, und vermöge dessen er folglich vollkommen in Stand gesetzt wird, dieses Gut frei zu wollen, oder die vollkommene aktuelle Freiheit, woraus die Wahl hervorgehen kann, gewinnt. Zwar sagt man auch von den Leidenschaften, daß sie auf die Willensentschlüsse nach dem erwähnten Prinzip als zwecksetzend einwirken; aber sie thun dieß für den Willen nur in einer äußerlich objektiven Weise, während der tugendhafte habitus es eben dadurch thut, daß er eine Vollkommenheit und Energie des Willens selbst ist und als solche gennetisch wirkt. Wenn ferner hier die Vernunft in ihrem reflexen praktischen Urtheil als nächste Bewegerin des Willens in seinem freien Wollen erscheint: so wirkt sie gerade hier nicht einfach moralisch, d. h. durch bloße Vorstellung, sondern inwiefern sie in der Setzung und der Wirksamkeit dieses Urtheils getrieben und getragen oder, wie der hl. Thomas sagt, „informirt" wird[1] durch die Tugendkraft des Willens und deren zwecksetzende Energie, wie schon Aristoteles gesagt hatte, daß die φρόνησις (prudentia, Klugheit) in ihrer ordnenden Funktion auf Grund und vermöge der ἀρετή des Willens wirke. Genau in diesem Sinne heißt es im Indic. Coelestini Pap., daß das liberum arbitrium, indem es durch die Gnade lucidum und sofort rectum und sanum werde, auch providum gemacht werde, d. h. auf eine ordnungsmäßige, vernünftige Regelung und Ordnung seiner freien Thätigkeit zugerichtet werde.

146 3. Nach dem Gesagten stellt sich die inspirirte Disposition oder Energie des Willens so sehr als Zurichtung und Zurüstung desselben zur freien Thätigkeit dar, daß kaum noch für eine weitere Einwirkung Gottes, wodurch er auf die Vollziehung jener Thätigkeit förderndem Einfluß *(concursus immediatus)* üben müßte, Raum bleibt; und es dürfte sogar sehr schwer sein, bei objektiver Betrachtung aus der Art und Weise, wie die VV. diesen Einfluß erklären, auch nur die Nothwendigkeit eines con-

---

[1] 1. 2. q. 68 a. 2: In ordine ad finem supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter informata per virtutes theologicas.

cursus immediatus simultaneus, geschweige eines concursus praevius oder der praemotio physica evident zu beweisen. Indeß setzen wir die Nothwendigkeit eines unmittelbaren, dynamischen Einflusses Gottes auf die freie Selbstthätigkeit des Willens, wie auf die Wirksamkeit aller geschaffenen Ursachen, auf Grund der allgemeinen Lehre der TT. voraus. Hierbei aber nehmen alle TT. auch an, daß dieser unmittelbare Einfluß Gottes gegenüber demjenigen, welchen Gott auf die Disposition zur Freithätigkeit übt, eine weitere Aktion Gottes im Willen einschließe. Ebenso dürften alle TT. darin übereinstimmen, daß diese Aktion, entweder für sich allein oder in Verbindung mit der disponirenden göttlichen Aktion, nach dem Ausdrucke des heiligen Thomas als eine *motio*, d. h. als Beförderung des Willens zur Thätigkeit bezeichnet werden könne und müsse. Aber die molinistische Erklärung dieser „motio" durch den concursus simultaneus dürfte dann weder dem Ausdruck an sich noch dem Sinne des hl. Thomas entsprechen, wie Molina selbst und viele seiner Genossen ausdrücklich anerkennen und die meisten Molinisten dadurch beweisen, daß sie den Namen nicht gern gebrauchen. Der natürliche Sinn des Wortes und ebenso die Natur der Sache selbst scheint folgende Auffassung zu verlangen.

Wie überhaupt der Concurs Gottes zu einer Handlung durch einen 147
dem Handelnden geleisteten Succurs bedingt und vermittelt zu denken ist: so ist auch die *motio concurrens in actione* bedingt und vermittelt zu denken durch eine motio *suc*currens agenti, d. h. durch ein in dem handelnden Prinzip seiner Handlung vorausgehendes Wirken Gottes, als dessen formelles Resultat im Willen eine „motio impressa" erscheint. Dem concursus immediatus würde demnach eine „motio impressa" entsprechen, welche zu der in den inspirirten Affekten wirksamen motio hinzutritt und dieselbe in Hinsicht auf die letzte Vorbereitung und Einleitung der betreffenden Thätigkeit ergänzt und vollendet. Der Begriff dieser motio impressa, die wir im Deutschen, im Unterschiede von der andern als einer im strengsten Sinne eingeprägten, aufgeprägte Bewegung nennen könnten, dürfte indeß leichter zu fassen sein, wenn man darauf die Formel „dynamisch-organische Hinordnung zur Selbstthätigkeit" anwendet[1].

Diese Formel besagt, daß der Wille von Gott nicht bloß durch eine in 148
ihm erzeugte Disposition, sondern zugleich, wie ein in der Hand Gottes befindliches, unter seiner Verfügung stehendes und nur in Abhängigkeit von seiner Macht wirkungsfähiges Organ, durch die Dynamis des ihn durchdringenden und beherrschenden göttlichen Willens zu seiner Thätigkeit hingeordnet und in und vermöge dieser Hinordnung von der Dynamis Gottes gleichsam beseelt wird; und die Folge davon ist, daß die Selbstthätigkeit des Willens, wo sie eintritt, nicht bloß soweit sie ein Produkt zu Stande bringt, sondern auch inwiefern sie vom Willen ausgeht, unter dem Einflusse jener göttlichen Bewegung steht und als Wirkung derselben zu betrachten ist, da sie nur von dem also bewegten Willen ausgehen kann. Als Hinordnung des Willens zur Thätigkeit unterscheidet sich diese motio impressa von dem effektiven Einfluß Gottes auf die Thätigkeit in ihrer Verwirklichung, welcher in ihr selbst nur virtuell gegeben ist, also auch von

[1] Vgl. das B. IV. n. 1092 über die thomistische intentio efficax Gesagte.

der motio ad agendum im Sinne der effektiven Ueberführung zur Thätigkeit, welche durch dieselbe vermittelt wird. Als dynamische Hinordnung im Allgemeinen unterscheidet sie sich von derjenigen Hinordnung zur Thätigkeit, welche formell durch den Wunsch, die Aufforderung oder den Befehl Gottes constituirt wird. Als organisch-dynamische Hinordnung endlich, welche formell durch eine Anordnung oder Verfügung Gottes über den Willen zu Stande kommt, unterscheidet sie sich von jeder andern dynamischen Hinordnung, welche formell durch die Erzeugung von inneren Dispositionen und Trieben zur Thätigkeit constituirt wird. Als solche hat sie innigste Analogie mit der Application eines materiellen Werkzeuges zu einem Werke durch die Hand des Menschen. Während aber beim bewegenden Menschen, und noch mehr bei Gott, wo er durch seine dynamische Hinordnung nothwendig wirkende Ursachen applicirt, in der Application die Hinordnung der Ursache und die Erzeugung der betreffenden Thätigkeit so sehr zusammenfallen, daß man die erstere von der letztern kaum unterscheiden kann, aber auch nicht zu unterscheiden braucht: muß dieser Unterschied bei der dynamischen Hinordnung zur freien Thätigkeit als solcher strenge festgehalten, also eine virtuelle und eine effektive Application in der Weise unterschieden werden, daß zwar die zweite nicht ohne die erstere, die erstere aber ohne die zweite bestehen kann. Die erstere Application gehört nämlich zur vollen Constitution der unmittelbaren Möglichkeit der freien Selbstthätigkeit und muß folglich auch dort vorhanden sein, wo die letztere thatsächlich nicht eintritt; in diesem Sinne haben diejenigen Thomisten Recht, welche die praemotio zum actus primus rechnen oder sie als complementum actus primi betrachten. Die zweite aber ist selbstverständlich von dem actus secundus untrennbar, gehört vielmehr formell zum actus secundus, wie andere Thomisten lehren; sie ist aber hier auch nichts Anderes, als die Selbstapplication der freien Ursache, inwiefern diese auf Grund und in Kraft der virtuellen Application stattfindet. Inwiefern endlich in unserm Falle die dynamische Hinordnung auf eine sittlich gute Thätigkeit die bestimmte Tendenz hat, den Willen zu jener freien Selbstthätigkeit spezifisch in der Richtung auf das sittlich Gute überzuführen, ist dieselbe sowohl in sich selbst determinirt, d. h. spezifisch auf das sittlich Gute gerichtet, als auch eine dem Willen aufgeprägte Determination oder auch Prädetermination des Willens selbst, in welcher der Wille eine spezifisch auf das sittlich Gute gerichtete Tendenz empfängt und in der Richtung auf die Selbstentscheidung = Selbstdetermination für das Gute bewegt wird. Der Ausdruck wäre in der That, wenigstens ohne die Apposition „physisch", unverfänglich, wenn man die in dieser „Determination" liegende Beschränkung und Bindung an eine bestimmte Richtung analog verstände, wie der hl. Thomas die habitus virtutum als determinationes des Willensvermögens bezeichnet, und wie man auch die aktuellen guten Dispositionen als Determinationen des Willens bezeichnen kann. Indeß ist der durch die Determination auszudrückende Gedanke nicht minder bestimmt und zugleich durchaus unverfänglich ausgesprochen in dem Ausdruck „Direktion" des Willens, der auch nicht erst im 16. Jahrh. erfunden worden, sondern längst ein klassischer Ausdruck der VV. gewesen ist, die ihn aus der hl. Schrift übernommen haben.

Der Ausdruck *applicatio* in dem hier resp. von den Thomisten intendirten Sinne 149
ist vom hl. Thomas de pot. q. 7 a. 3 bezüglich der creatürlichen Thätigkeit überhaupt gebraucht und erklärt (oben B. III. n. 60). Die Thomisten wollen aber denselben bereits bei *Bern.* und bei *August.*, einige sogar in der hl. Schrift Jer. 30, 27 finden. Indeß ist derselbe in den betreffenden Stellen keineswegs spezifisch in dem von ihnen intendirten Sinne nachweisbar. Wenn *Bern.* am Schlusse des Buches De gr. et lib. arb. cap. 14 (auf Grund des Textes Phil. 2, 13: Deus operatur velle et perficere) sagt: Deus auctor est meriti, qui et voluntatem *applicat* operi et opus *explicat* voluntati, dann heißt das nur, daß Gott überhaupt die erste Ursache der Richtung des Wollens auf das gute Werk (resp. der Selbstapplication des Willens), d. h. des Verlangens und der Absicht, das gute Werk zu setzen, sei. Denn der Gegensatz der beiden Satztheile liegt eben darin, daß Gott Urheber der ganzen verdienstlichen Thätigkeit des Menschen sei, in ihrem Anfange und in ihrer Vollendung, in Bezug auf das Wollen und in Bezug auf die „Entfaltung" des Wollens im Werke[1], nach Analogie der Entwicklung der Frucht aus dem Keime. — Bei *August.* ad Simpl. q. 2 n. 14: Quis audeat dicere, defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eam fidem mentem *applicaret* voluntatemque conjungeret, in qua Jacob justificatus est, ist es nach Context und Wortlaut sehr zweifelhaft, ob die „applicatio mentis" überhaupt nur eine direkte Aktion Gottes auf den Willen, geschweige spezifisch eine zur Erzeugung des actus indeliberatus hinzutretende göttliche Einwirkung bedeute. In der andern Stelle in Ps. 126 n. 2: . . . Ipse (Deus) intellectum aperit, ipse ad fidem *applicat* sensum vestrum — bezieht sich das applicare direkt auf die Erzeugung der Gemüthsstimmung, woraus der freie Glaubensakt hervorgeht. Endlich Jer. 30, 21: — Et erit dux ejus (populi) ex eo . . . et *applicabo* eum et accedet ad me; quis enim iste est, qui *applicet cor suum*, et appropinquet mihi? — ist vom Messias die Rede, dessen Herz durch göttliche Einwirkung auf Gott gerichtet wird. — Nirgendwo wird die applicatio von der excitatio oder praeparatio als ein selbständiger Faktor unterschieden, läßt sich vielmehr stets mit excitatio, praeparatio oder conversio voluntatis übersetzen. Auch beim hl. Thomas dürfte sich keine Stelle finden, worin jene Unterscheidung formell gemacht würde; dagegen mehr als eine, wo sie durch excitatio oder instigatio näher bestimmt wird, in dem alsbald zu erklärenden Sinne. — Noch viel weniger findet sich beim hl. Thomas irgendwo der Ausdruck determinatio, geschweige praedeterminatio voluntatis ad actum im Sinne der aktuellen Bestimmung zum freien Wollen von Seiten Gottes. Von einer determinatio voluntatis redet der hl. Thomas nur dort, wo er von der habituellen Disposition des Willens durch die virtutes infusae oder des lumen gloriae handelt. Sonst kennt er nur ein determinate movere ad aliquod bonum.

4. Obgleich die dynamisch-organische Hinordnung des Willens zur Be- 150
thätigung seiner Freiheit von der inspirirten Disposition an sich durchaus verschieden ist: so muß und darf man doch diese Verschiedenheit nicht dahin übertreiben, daß man auch dort, wo, und insoweit, als es sich um die den inspirirten Affekten unmittelbar entsprechenden Funktionen der Freiheit handelt, der organischen Hinordnung gegenüber der inspirirten Disposition eine zu selbständige und isolirte Stellung anweist. Das geschieht aber, wenn man die Hinordnung als Resultat eines neuen *tactus animae* oder eines neuen Eingreifens Gottes betrachtet, welches zu dem tactus disponens hinzutrete, und diesem neuen Eingreifen dann die Eigenschaft zuschreibt, daß es unfehlbar und wesentlich die freie Thätigkeit selbst im Gefolge habe, aber nicht unfehlbar und wesentlich mit

[1] Wie weit Voreingenommenheit irre führen kann, zeigt *Gonet*, der (Man. tract. 3 cap. 2 n. 27) in dieser Stelle „applicat" auf die motio physica efficax, „explicat" auf die „motio moralis", qua Deus convenientiam vel bonitatem objecti seu operis ostendit, bezieht! Ein adäquates Seitenstück zu der Lemos'schen Erklärung des „motum et excitatum" im *Trid.*

der disponirenden Einwirkung verbunden sei. Vielmehr muß man naturgemäß die *motio ordinativa* mit dem *motus disponens* in innigster organischer Einheit zusammenfassen. Dieß geschieht, indem man die motus disponentes eben als naturgemäße Organe, Werkzeuge und Vehikel der motio ordinativa faßt, näher als einen dem Willen inspirirten „spiritus", der schon vermöge desjenigen tactus oder afflatus illuminativus des Geistes Gottes, wodurch er erzeugt und unterhalten wird, von Gott auf die Erzeugung der Freithätigkeit hingeordnet und von dessen eigener Macht durchweht und beseelt wird. So erscheint die motio ordinativa nicht als ein schlechthin neuer, von außen zu den motus disponentes hinzutretender Faktor, vielmehr als ein Moment, welches mit den letzteren kraft ihres Ursprungs und Wesens organisch verbunden ist und seinerseits nicht selbständig, sondern nur in der Einheit mit ihnen wirksam ist. M. a. W.: die dispositio inspirata ist zu denken als ein aus dem Geiste Gottes im Willen erzeugter Same des guten Wollens, welcher von derselben Kraft des hl. Geistes, die ihn erzeugt, auch überschattet und beseelt wird und vermöge dieser Beseelung die letzte Vollendung ihrer befruchtenden Wirksamkeit besitzt. Und umgekehrt, die motio ordinativa ist zu denken als eine göttliche Einwirkung, welche die Entstehung der freien Aktion des Willens nicht nach Art schöpferischer Gestaltung, sondern nach Analogie der durch Eingießung des Samens vermittelten Zeugung erzielen will, und daher nicht außen und neben, sondern nur in dem Samen und vermittelst desselben wirksam ist; die schöpferische und unbeschränkte Macht der göttlichen motio behält dabei Spielraum genug, inwiefern sie eben jede beliebige Disposition des Willens erzeugen kann. Vollends wird die organische Einheit beider Faktoren dadurch klar und anschaulich, daß beide zusammen in dem Vollbegriff der illuminatio und inspiratio Spiritus S., resp. der participatio divina oder participatio Spiritus Sancti, sanctificatio per Spiritum S., womit die VV. die Gnade bezeichnen, verbunden erscheinen. Denn unter dem Namen und Bilde der illuminatio und inspiratio und in dem Namen und Begriffe der participatio divina erscheint die dem Willen eingegossene Disposition als ein Ausfluß aus der Quelle des göttlichen Lichtes und Geistes, welcher, ähnlich wie die Lebenskräfte des Leibes mit der Seele, mit seiner Quelle so „continuirt" *(Bonav.)* oder verbunden ist, daß dieselbe ihn nicht nur stetig nährt und unterhält, sondern auch gleich einer Seele mit ihrer eigenen Kraft ihn durchdringt und durchwaltet, weßhalb die ganze göttliche Aktion, wodurch die Disposition erzeugt und getragen wird, in den obigen Namen ganz naturgemäß „connotirt", d. h. mitbezeichnet oder besser miteinbezogen werden kann und muß. Da nun die VV. gar keine andere göttliche Einwirkung auf dem Gebiete der Gnade kennen, als in der Form der illuminatio und inspiratio: so erhellt zugleich, daß in ihrer Lehre kein Platz ist für eine solche motio, welche nicht mit der illuminatio und inspiratio organisch verbunden resp. in ihr inbegriffen wäre, und so außer dem tactus illuminativus und inspirativus einen neuen tactus erforderte, der nicht mehr diesen Charakter hätte, sondern spezifisch nur nach einem andern Typus, nämlich der lokalen Bewegung eines Werkzeuges durch die Hand, gedacht werden müßte.

In der That gebrauchen die Thomisten diese Analogie des durch die Hand oder überhaupt durch eine locomotive Kraft bewegten Werkzeuges ebenso constant, wie die VV. die Analogien der illuminatio und inspiratio, resp. der infusio olei et balsami sanctificantis et sanantis gebrauchen; und so recurriren sie auch nur subsidiär oder gar nicht betreffs des physischen Wirkens der Gnade auf die „suavitas infusa“, welche die VV. als substanziellen Inhalt der in jenen Ausdrücken vorgestellten participatio Spiritus S. und demgemäß als denjenigen *„odor virtutis“*, resp. diejenige *„pinguedo caritatis“* darstellen, wodurch die befruchtende Heiligung bewerkstelligt (s. oben n. 86 u. n. 88) und mithin der „physische“ d. h. gennetische Einfluß Gottes auf die Freithätigkeit geübt wird. Ueberhaupt weisen alle Ausdrücke der VV. so sehr auf diese Form des Wirkens hin, daß auch nicht einmal der Ausdruck *„ordinare* voluntatem“ bei den VV. die ihm oben von uns beigelegte Bedeutung hat. Bei den VV. ist derselbe (vgl. z. B. oben n. 86 Note 2) durchaus gleichbedeutend mit excitare, erigere, dirigere voluntatem, aufrichten, aufrecht oder geradestellen, genau nach dem ursprünglichen Sinne des Wortes. (Vgl. das ganz gleichbedeutende ὀρθόω, von ὀρθός, aus ὄρθαι = ὦρθαι, perf. pass. von ὄρω, bewegen, besonders in die Höhe, orior, ordior, s. oben S. 666 Note 1.) Auch die Unterscheidung von tangere und manuducere (ἅπτεσθαι und χειραγωγεῖν) ist nur so gedacht, daß die dynamische Führung durch die Hand Gottes eben durch den fortgesetzten und nach Umständen verstärkten tactus illuminativus stattfindet. Nur in Bezug auf diesen ist auch berechtigt die von den Thomisten beliebte, an sich sehr schöne Anwendung von Ps. 103, 32: Respicit terram et facit eam tremere, tangit montes et fumigant, inwiefern die hier geschilderte Macht des die Creatur treffenden Strahlenblickes und des sie berührenden feurigen Hauches Gottes auch auf die aktuelle Gnade paßt (oben n. 45). 151

Das Einseitige und Ueberspannte in der praemotio der Thomisten läßt sich wohl 152 noch vollkommener klar machen durch die Analogie des Einflusses des menschlichen Geistes auf die Bewegungen in den körperlichen Organen. Die von den Thomisten aufgestellte applicirende und determinirende Bewegung, welche zu dem disponirenden Einflusse Gottes hinzutritt, ist ähnlich derjenigen, in welcher der menschliche Geist die von ihm belebten Glieder des Leibes durch seinen Willen fortbewegt und in den Werken der Kunst lenkt und verwendet. Eine diesem Bilde entsprechende Bewegung ist bei dem Wirken Gottes im Menschen und durch den Menschen eigentlich nur dort vorhanden, wo es sich nicht um dessen Willensthätigkeit als solche, sondern um objektive und äußere Wirkungen desselben handelt, zu welchen der Mensch, wie bei den Wundern und Sakramenten, von Gott als Vermittler seiner Wirksamkeit benutzt wird (s. B. V. n. 1088 ff.). Dagegen reicht das Bild schon dort nicht aus, wo es sich um die Einwirkung Gottes auf die natürliche Wirksamkeit und besonders auf die unfreie innere Lebensthätigkeit der Creatur handelt, für welche vielmehr die Einwirkung des Geistes auf die animalische und vegetative Thätigkeit des Leibes herangezogen werden muß. Wo es sich vollends um die freie Willensthätigkeit als solche handelt, welche ihrer Natur nach durch einen lebendigen innern Trieb geleitet und getragen wird, muß die bewegende Einwirkung Gottes spezifisch als bewirkendes und beseelendes Prinzip dieses Triebes betrachtet werden, in ähnlicher Weise, wie der menschliche Geist die vitale Wirksamkeit der Organe des Leibes nur in dem Maße seines belebenden Einflusses auf diese selbst oder, noch anschaulicher, den Blutumlauf im Leibe nur vermittelst der dem Herzen mitgetheilten Bewegung naturgemäß beeinflussen kann. Der wesentliche Unterschied ist nur der, daß Gott über die geistigen Bewegungen des menschlichen Herzens, welche die Freithätigkeit bedingen, eine ebenso und noch mehr unumschränkte Gewalt hat, wie der menschliche Geist über die lokalen Bewegungen der äußeren Glieder; und eben hierauf beruht auch diejenige Gewalt Gottes über die Freithätigkeit des Menschen, welche die Thomisten durch die zur Inspiration der Affekte hinzutretende motio applicans und determinans ausüben lassen. Am schwersten ist aber zu begreifen, wie die Thomisten durch ihre motio die Freiheit der menschlichen Handlung als solche begründet werden lassen, wogegen die patristische illuminatio diese Begründung sehr anschaulich klar macht und in dem Indic. Coelest. auch dogmatisch als positiver Grund der übernatürlichen Freiheit, der libertas provida oder (nach *Bern.*) der libertas consilii geltend gemacht wird.

Die innige Verbindung der beiden Faktoren ist namentlich von Molina dadurch 153 angedeutet, daß er die motus indeliberati in Hinsicht auf den aktuellen „physischen Ein=

fluß" auf die freie Thätigkeit, den er ihnen mit Lessius zuschreibt, als instrumenta Spiritus Sancti bezeichnet (*Molina*, Concordia in q. 14 a. 13 disp. 46). Die Thomisten hingegen, welche die motus inspirati bloß als Dispositionen im Sinne der Empfänglichkeit für die effektive göttliche Bewegung gelten lassen, verrathen die Künstlichkeit ihrer Auffassung schon dadurch, daß sie als Werkzeug des göttlichen Einflusses eine Wirkung bezeichnen, die nicht ein vermittelndes Substrat dieses Einflusses, sondern nur ein vermittelndes Moment in der betreffenden göttlichen Aktion ist.

154 Die Texte und Redeformen der hl. Schrift und der VV., woraus die Thomisten die Selbständigkeit und durchschlagende Bedeutung der praemotio physica neben und über den motus inspirati resp. der gratia excitans beweisen wollen, haben meist eine ganz andere Bedeutung. 1) Dort, wo die gratia excitans ausdrücklich genannt wird, bezieht sich die als zu ihr ergänzend hinzutretend bezeichnete göttliche Einwirkung nicht auf den unmittelbar der gratia excitans entsprechenden Freiheitsakt, sondern auf anderweitige Akte, welche allerdings in jener Einwirkung nur angebahnt, aber nicht virtuell enthalten sind (s. oben n. 131 f.). 2) Vielfach aber und namentlich in den aus dem hl. Thomas citirten Stellen ist es gar nicht ein motus inspiratus, über den hinaus eine neue Einwirkung statuirt wird, sondern der *habitus* virtutis als bloßer habitus, so daß die Aufgabe der göttlichen motio hier gerade zunächst in der Erzeugung der motus indeliberati besteht. (Besonders klar ist das an der oft, u. A. bei *Billuart*, de gr. diss. 5 a. 4 geltend gemachten Stelle aus Comm. in Eph. cap. 3 lect. 2, indem hier der Heilige der facultas, potentia, aptitudo ad bene operandum, quam Deus dat infundendo virtutem et gratiam die collatio ipsius operationis gegenüberstellt, *in quantum* Deus interius in nobis operatur *movendo* et *instigando* ad bonum). 3) Wiederum in anderen Stellen wird überhaupt die dynamische, innere, direkte Einwirkung Gottes auf den Willen, also auch die in den motus indeliberati enthaltene, der objektiven moralischen gegenübergestellt, welche durch äußere Vorstellung oder durch Erleuchtung des Verstandes geübt wird (so *Thom.* in Rom. c. 8 lect. 3, wo das agi Spiritu S., als durch inclinari instinctu Sp. S. bewirkt, dem duci et dirigi per illuminationem, *quid facere debemus*, gegenübergestellt wird). — Die Argumentation aus solchen Stellen ist aber um so mehr verfehlt, als den zunächst bekämpften Gegnern, den Molinisten, unterstellt wird, daß sie jede dynamisch dirigirende Einwirkung Gottes auf den Willen läugneten. — Insbesondere läßt sich nachweisen, daß beim hl. Augustinus die für die applicatio und das complementum virtutis im thomistischen Sinne angezogenen Stellen die inspirirten Affekte als Mittel und Form der göttlichen Bewegung die „applicatio" und das complementum virtutis einschließen. Bezüglich der applicatio kommen die Ausdrücke trahere, agere corda vel lib. arbit. u. a. in Betracht, über welche schon oben n. 81 f. das Nöthige gesagt ist. Bezüglich des complementum virtutis beruft man sich auf die augustinischen Ausdrücke, daß die Gnade dem Willen vires efficacissimas verleihe. Diese vires aber bestehen bei Aug. eben in der Energie der inspirirten Willensaffekte, namentlich inwiefern durch dieselben der bereits ein Ziel verfolgende Wille zur wirksamen Verfolgung oder Erreichung desselben gestärkt wird; sie sind m. E. W. eine lebendige „fortitudo" der Willensgesinnung.

155 5. Die obige Lehre — daß nämlich diejenige göttliche Einwirkung auf den Willen, welche auf die effektive Vollziehung der Freiheitsakte unmittelbar fördernden Einfluß übe, nicht allgemein auf ein neues, selbständiges Eingreifen oder einen neuen Anstoß Gottes zurückzuführen, sondern vielmehr als Durchgreifen oder Durchdringen der im tactus illuminativus enthaltenen Einwirkung zu betrachten sei — tritt am klarsten hervor gerade bei denjenigen Akten, welche die Thomisten nach dem hl. Thomas als Wirkung der gratia *operans* bezeichnen und in welchen sie mit Recht die bewegende Wirksamkeit der Gnade oder die „gratia *movens*" als solche vorzüglich ausgeprägt finden. Es sind diejenigen Akte, welche, im Gegensatz zum agere als der Bethätigung des guten Wollens, das gute Wollen selbst oder auch die „Gutwilligkeit" als eine gute Verfassung (praeparatio) des Willens

darstellen — sei es in Gestalt einer Form, wodurch der Wollende gut ist, sei es in Gestalt einer Kraft, wodurch er zur Uebung des Guten tauglich ist — und als motus in finem von den motus in media ad finem unterschieden werden. Es sind dieselben Akte, welche die VV. nicht bloß als Wirkung der gratia operans et movens, sondern in der Regel als Wirkung der gratia voluntatem *praeparans* (sc. ut sit et ut valeat) et *dirigens* (sc. in vi*am*), näher der gratia *formans* et *gignens* s. *generans*, *infundens* et *inspirans bonam voluntatem* bezeichnen. Diese Ausdrücke der VV. und besonders die dazu gegebene Erklärung, daß die bona voluntas im Grunde durch den „affectus delectationis“ oder die „delectatio afficiens (= affigens objecto) voluntatem“ constituirt und durch die *infusio* delectationis erzeugt werde, geben das Mittel an die Hand, um unsern Gedanken durchzuführen.

Im Anschluß an das oben n. 83 ff. Gesagte gehen wir davon aus, daß 156
der Wille als wahlfreier Wille in seinem entscheidenden Verhalten eine doppelte Funktion übt, eine receptive und conceptive, und eine motorische und generatorische, näher paritive, gebärende Funktion. Die erstere Funktion übt er in demjenigen consensus, genauer consen*sio* oder (nach *Trid.*) *as*sensus, wodurch das erste gute Wollen oder die voluntas finis als freier Akt vollzogen wird; es ist dasjenige consentire, durch welches als ein „accipere donum Dei“ nach Augustinus das „*habere* bonam voluntatem“ oder *esse* arborem bonam zu Stande kommt. Diese Funktion wird aber in der Weise geübt, daß der dem Willen durch die göttliche motio eingeprägte indeliberirte motus = sensus v. affectio durch die consensio receptiva et conceptiva zum formellen motus = affectus *liberi arbitrii,* oder die Stimmung des Willens zur Bestimmung desselben aus- und fortgestaltet wird, indem die delectatio infusa, die zunächst eine indeliberata ist, in die delectatio deliberata als eine *con*delectatio = *com*placentia, der sensus durch den assensus in den consensus schlechthin übergeht und so den Kern oder die Substanz des affectus ad finem s. motus in finem und Form und Seele der darin gegebenen bona voluntas bildet. Wesen und Bedeutung der betreffenden Funktion des Willens läßt sich also näher dahin fassen, daß sie ähnlich ist der Mitwirkung des Brennstoffes mit der von außen eingestrahlten Gluth, wodurch er in Brand gesetzt wird, und der Mitwirkung der weiblichen Zelle mit dem ihr von außen eingeflößten Samen, wodurch sie zur Fruchtzelle wird, inwiefern beiderseits die Eigenthätigkeit des Subjektes dazu mitwirkt, daß es durch ein ihm eingezeugtes Formalprinzip effektiv formirt und perficirt, d. h. gestaltet und vervollkommnet, resp. umgestaltet und verklärt, oder durch eine eingeflößte Kraft effektiv befruchtet und belebt werde. Sie ist ebenso eine wahre freie Lebensthätigkeit, wie das Annehmen einer dargebotenen Gabe mit der Hand und die Befolgung eines äußern Rufes — nicht eine bloß verbale Thätigkeit, wie das Aufnehmen des eingegossenen Wassers in einem Gefäße oder auch das Aufnehmen der Feuergluth im Eisen; aber eine Thätigkeit ähnlich dem „Fassen oder Fangen des Feuers“ im Brennstoff oder dem „Empfangen der Befruchtung“ in der Zelle, welches durch das von außen eingeflößte Prinzip selbst hervorgerufen, bewegt und bestimmt wird und spezifisch dazu dient, daß dieses Prinzip das Subjekt als Form und Seele durchdringe und erfülle, und

in ihm diejenige Gestalt annehme, resp. dem Leben des Subjektes diejenige Gestalt gebe, welche das erzeugende Prinzip erstrebt. So begreift sich, wie der hl. Thomas sagen kann, daß der Wille in seinem ersten Akte sich nicht als mo*vens*, sondern bloß als mo*tus* verhalte. Aber freilich wird dieses deutlicher so ausgedrückt: er verhalte sich nicht als operans, sondern bloß als *co*operans *operanti*, nicht als generans, sondern als *concipiens*. Ebenso klar aber ist es auch, daß gerade dann, wenn die freie Eigenthätigkeit des Willens in dieser Funktion nach dem erklärten „physischen", d. h. gennetischen Typus aufgefaßt wird, für die Statuirung einer neuen, von der Inspiration der motus indeliberati verschiedenen Einwirkung von Seiten des Erzeugers behufs Erzielung der Mitwirkung des Subjektes und der dadurch bedingten Gestaltung und Befruchtung seines Willens ebenso wenig Raum ist, als in den betreffenden natürlichen Zeugungen das erzeugende Prinzip außer durch Einströmung des Funkens und des Samens noch durch eine weitere Einwirkung wirksam ist. Erst dort, wo nach und neben der Zeugung die Nährung, Unterhaltung und Ausbildung des Gezeugten, also neben dem gignere das alere in Frage kommt, findet sich Platz für eine neue Einwirkung Gottes, die jedoch wiederum nur Fortsetzung, Ausdehnung oder Verstärkung der zeugenden Einwirkung ist.

157 Bei der „fassenden, empfangenden oder conceptiven" Thätigkeit der Freiheit unter der gratia operans et movens möchte aber wohl von einer weitern „physischen Einwirkung" Gottes auf deren Zustandekommen um so weniger die Rede sein können, wenn man das dieser geistigen Conception zu Grunde liegende receptive Moment näher in's Auge faßt und dasselbe in seiner reinen Eigenthümlichkeit, in welcher es zugleich die radicalste und die formellste Funktion der Freiheit, die eigentliche Freiheitsentscheidung (κρίσις, discretio) oder das eigentlich kritische Moment in der Freiheitsthätigkeit bildet, formell, in sich selbst und für sich allein betrachtet. Denn die eigentliche Freiheitsentscheidung ist als solche zwar ein agere im Gegensatz zum pati und esse, aber darum noch nicht ein eigener und eigentlicher physischer Akt, resp. physische Aktion, des Willens, d. h. eine eigentliche „operatio" = Setzung, Zeugung, Wirkung, sondern spezifisch eine moralische Aktion oder Funktion, näher ein aktives Sichverhalten *(se habere, habitudo)* oder Bezogensein *(terminari, terminatio)*, und mithin im Gegensatz zur „physischen Realität", in ähnlichem Sinne wie die „Relation", ein ens rationis oder intentionale. Obgleich nämlich die Funktion der Freiheit unter dem strengen Begriffe der Selbstbewegung und Selbstbestimmung, als ein Bewegen und Bestimmen, immerhin als ein eigentliches operari, Zeugen, Setzen und Wirken sich darstellt: so setzt doch dieses Bewegen und Bestimmen seiner selbst, als freie Bewegung und Bestimmung durch das Selbst, eine von ihm verschiedene und ihm zu Grunde liegende entscheidende Funktion des Selbst voraus. Dasselbe gilt, wenn man, wie in unserm Falle, speziell das conceptive operari in's Auge faßt, welches nur ein *co*operari cum Deo operante ist und als solches nach dem Tridentinum durch ein ihm vorausgehendes assentiri vermittelt wird. Und wenn hinwiederum diese Funktion ihrerseits nicht anders bestehen kann, als durch einen im Willen bestehenden und von ihm gesetzten physischen Akt des Wollens, dann braucht sie darum doch nicht

auch in sich selbst und formell ein „physischer Akt“ zu sein, sondern nur ein Verhalten und Bezogensein des Wollens, welches bloß in seiner organischen Einheit mit einem physischen Akte, in dem es gründet, ein solcher ist. In dieser ihrer Eigenheit ist die radikale Funktion der von der Gnade inspirirten menschlichen Freiheit zu denken nach dem Vorbilde derjenigen habitudo oder terminatio, als welche die TT. das freie Wollen in Gott als Willensentscheidung im Verhältniß zur voluntas naturalis charakterisiren — freilich mit dem Unterschiede, daß in Gott die Termination des ihm wesenhaft eigenen natürlichen Wollens eine Entfaltung der Vollkommenheit und Kraft desselben in der Richtung nach außen darstellt, hier aber die Termination des von Gott gennetisch erweckten unwillkürlichen Wollens nur in der Richtung auf die Aneignung seiner Vollkommenheit und Kraft für den Willen selbst stattfindet und so den Uebergang bildet zu einer Reihe von Thätigkeiten, in welchen der Wille nicht bloß andere Kräfte, sondern auch sich selbst „physisch“ bewegt und bestimmt. Unter dieser Voraussetzung aber ergibt sich, daß die in der Richtung der göttlichen Inspiration auf Grund derselben stattfindende Willensentscheidung durch diejenige physische Einwirkung, die mit der Inspiration zusammenfällt, vollkommen vorbereitet und eingeleitet ist und sogar nur durch Vermittlung der Inspiration als Terminus physischer Wirksamkeit Gottes betrachtet werden kann, ähnlich wie diejenigen Wirkungen, von welchen die Schule sagt, daß sie per resultantiam in einer andern Wirkung und durch dieselbe zu Stande kommen.

Zum Mindesten ist der Weg von der inspiratio liberi arbitrii zur re- 158
ceptio inspirationis oder, was nach dem Tridentinum dasselbe ist, von der vocatio per illuminationem zum assensus liber, wie der Ausdruck selbst zeigt, physisch oder gennetisch betrachtet, an und für sich, von äußeren Schwierigkeiten abgesehen, nicht wesentlich weiter, als im Intellekt der Weg von der aktuellen Einsicht in eine Wahrheit (sensus veritatis) zur Annahme und Festhaltung der Wahrheit in dem Urtheil (assensus in veritatem), welches durch jene Einsicht so erzeugt wird oder aus ihr resultirt, daß es mit ihr den ganzen und vollen Akt des Erkennens bildet. Wie nun beim Intellekt der göttliche Einfluß auf die Entstehung des Urtheils vermittelst der Erleuchtung geübt wird, welche die Einsicht erzeugt, und, so lange es bloß um die unmittelbare Erkenntniß eines Prinzips, nicht um eine mittelbare Erkenntniß sich handelt, mit der Erzeugung der Einsicht fast ganz zusammenfällt: so ist es ähnlich in unserm Falle. Namentlich zeigt sich das in der Darstellung der VV., womit sie die göttliche Erzeugung des freien guten Wollens eben als eine durch infusio suavitatis zu Stande kommende persuasio erklären und nur in Hinsicht auf jene infusio die göttliche persuasio oder die „rhetorica divina“ von der menschlichen unterscheiden. Wenn außer der Verursachung des einfachen „placere“ zum „movere“ noch eine neue Einwirkung Gottes am Platze ist, dann muß diese neue Einwirkung doch auch wieder der „rhetorica divina“ angehören, wie auch in der menschlichen Rhetorik das facere, ut veritas placeat, und das facere, ut moveat, derselben Ordnung angehören. Dieß ist so wahr, daß nach der Auffassung der VV. für diese Wirkung der Gnade niemals auch nur eine von der Inspiration verschiedene Cooperation Gottes, geschweige „Prädetermination“ zum guten Wollen hervorgehoben wird. Viel-

mehr erscheint diese Wirkung einfach als der Terminus oder das Resultat, worauf die operatio inspirans ausläuft und worin dieselbe ihr Ziel erreicht und ihren Abschluß findet; und so ist auch der göttliche Einfluß auf diese Wirkung nur als Ausfluß, Ausdehnung oder Vor- und Durchdringen der durch operatio inspirans geübten Einwirkung auf den Willen zu denken.

159 In dieser Beziehung weicht die Fassung beider scholastischen Parteien abermals mehrfach von der patristischen ab. Die molinistische insofern, als eben der concursus physicus immediatus simultaneus Dei von ihr in Gestalt einer neuen Aktion und neuen Einflusses Gottes zur Setzung des „Consensus" als eines eigenen physischen Aktes aufgestellt und, im Gegensatz zur gratia operans, deren Inhalt man auf die motus indeliberati beschränkt, der gratia cooperans zugewiesen wird; denn bei den VV. erscheint die letztere stets auf die Bethätigung oder Vollendung des von Gott erzeugten guten Wollens gerichtet, während dieses stets als Resultat der operatio Dei *in* homine auftritt. Die thomistische Ansicht aber, welche das erste freie Wollen im Sinne der VV. richtig auf die gratia operans zurückführt, fehlt darin, daß sie diesen Terminus der gratia operans nicht in organisch-gennetischer Weise vermittelt werden läßt. Wenn auch die VV. sehr oft schlechthin ohne Angabe einer Vermittlung die göttliche Macht als Erzeugerin des guten Wollens darstellen, so folgt daraus nicht, daß nach ihnen eine solche Vermittlung nicht stattfinde. Denn bei einer Erzeugung, deren Charakter als Zeugung resp. Ueberzeugung als bekannt vorausgesetzt wird und gelegentlich deutlich gelehrt wird, versteht es sich von selbst, daß dieselbe durch Einflößung des Samens, resp. Erweckung einer Willensstimmung organisch vermittelt ist. Weil aber das movere voluntatem in finem oder ad actum, quo vult finem, beim hl. Thomas ganz parallel ist mit der zeugenden und überzeugenden Erzeugung des actus volendi finem: so ist auch in seinem Sinne die Wirksamkeit dieser motio in Hinsicht auf ihren Terminus organisch vermittelt zu denken, und zwar, um in seiner Redeweise zu bleiben, durch einen solchen, vermöge der göttlichen motio verursachten motus, welcher als *inclinatio* ad motum oder als motus *inclinans* ein Mittel und Organ der motio movens und den Inhalt der *re*ceptio motionis bildet gegenüber dem motus a movente intentus, der als *motus* schlechthin oder als motus adhaesivus durch den ersteren bezielt und erzielt wird und das Resultat der conceptio motus bildet.

160 Die oben betreffs der Natur und Bedeutung des „assensus" in dem von Gott erzeugten primum velle oder der voluntas finis ausgesprochenen Gedanken sind schon oft in's Auge gefaßt und verschieden, aber im Wesentlichen gleich formulirt worden. Schon der unmittelbare Schüler des hl. Thomas, Aegidius Colonna, erörtert die Frage Quodl. 3 q. 15: Volitio est in voluntate causata a bono apprehenso, ita quod voluntas non causet seipsam, sed bonum apprehensum causet volitionem in voluntate et activet eam. Sed super hujusmodi volitione voluntas habet dominium, quia in potestate voluntatis est *sistere* vel *non sistere* in tali volitione. Nach dem Tridentinum und vor dem förmlichen Ausbruch der innerkirchlichen Controverse haben die größten TT. beider Orden die Frage im Anschluß an das Tridentinum und mit Rücksicht auf die dogmatische Controverse mit den Häretikern in's Auge gefaßt. *Dom. Soto*, de nat. et gr. l. 1 c. 16: Omnes auctoritates attestantur Deum esse causam conversionis nostrae praemovendo nos, ut tamen nisi ipsi annuerimus nihil fiat . . . *Nostrum concurrere est permittere nos ab ipso moveri.* — *Bellarm.* erklärt unter Berufung auf große Thomisten controv. de gr. et lib. arb. l. 4 c. 14 und in einem Gutachten bei *Liv. Meyer* p. 782 die erste und radikale Funktion der Freiheit als ein sinere se moveri ab objecto per rationem [utique illuminatam, oben n. 108] proposito und nennt sie eine *negativa determinatio* voluntatis, quae sine omni actu esse potest et prior est actu voluntatis („negativa", im Gegensatz zur positiva, d. h. derjenigen, die eine neue positive Setzung im Willen involvire, und zunächst als Unterlassung oder Verneinung einer entgegengesetzten Entscheidung = als non resistentia sich darstellt). — *Greg. Val.* hingegen (l. 2. disp. 8 q. 5 p. 4) faßt diese Funktion positiver auf und recurrirt zugleich auf das Analogon der göttlichen Freiheit: Homo vocatus potest absque ulla antecedente determinatione hoc ipso, quod est excitatus et adjutus gratia prae-

veniente, accommodare s. applicare libertatem suam ad conversionem. Quae quidem accommodatio s. applicatio libertatis proprie neque ipsa conversio est, neque etiam aliquis motus s. actus intercedens, neque etiam sola non resistentia; sed est ipsa natura ac perfectio liberi arbitrii, quae ejusmodi est, ut, cum sit indifferens ad agendum et non agendum, possit per se et sine aliquo motu intercedente accommodari ad conversionem potius quam ad oppositum. Potentia enim libera tantae perfectionis est, ut per se aequivaleat motui distincto, per quem possemus intelligere determinari potius ad habendum actum circa unum oppositum, quam circa alterum. Imitatur enim in hoc mirabiliter libertas nostra perfectionem divinam, quae etiam est ejusmodi, ut, cum Deus essentia et voluntate sua indifferenter possit hoc aut oppositum circa creaturas efficere, sine ullo tamen motu determinante entitatem et perfectionem voluntatis suae ad unum potius quam ad alterum, applicet et accommodet entitatem et perfectionem essentiae et voluntatis suae ad unum potius quam ad alterum. — In neuester Zeit hat *Th. Régnon*, S. J., in der Schrift Bañez et Molina p. 241 es geradezu als Schlüssel der ganzen Controverse bezeichnet, daß der deliberirte und der indeliberirte Akt ein einziger physischer Akt seien, dessen ganze physische Realität und Substanz in letzterem enthalten sei, während der erstere von ihm bloß durch die besondere Art, wie er im Subjekte sei, also bloß modal oder moralisch sich unterscheide. Daraus folgert er gegen Bañez und Molina zugleich, daß der deliberirte Akt von Seiten Gottes durch keine andere physische Aktion bewirkt werde, als der indeliberirte Akt. Indeß betont er diese physische Einheit so sehr, daß er darüber die organische Einheit und die organische Entwicklung verkennt, welche bei den VV. in den Namen gratia operans und cooperans liegt. Diese tritt dadurch hervor, daß als Terminus der gratia operans die „conceptio bonae voluntatis" angesetzt wird, wo die voluntas schon ein deliberirter Akt ist, und in derselben nicht bloß der recipirte indeliberirte Akt, sondern auch ein durch diesen vermittelst der Reception erzeugter Akt, zu welchem der Wille zeugend mitwirkt, namentlich die aus der complacentia finis entwickelte intentio finis, enthalten sein kann. Den Grundgedanken Régnon's hatte man übrigens schon längst öfter in der Weise formulirt, daß der freie Wille in seiner ersten freien Aktion nicht schlechthin de potentia ad actum, sondern bloß von einem durch Gott bewirkten actus virtualis zu einem actus formalis übergehe, was genau mit der von uns entwickelten Anschauung zusammentrifft.

6. Wenn bezüglich der bona voluntas der göttliche Einfluß auf die 161
Vollziehung der freien Willensakte auf die inspirirende Einwirkung zurückzuführen ist: dann tritt er als **eine relativ neue und selbständige Aktion neben und über der Inspiration** der indeliberirten Akte desto deutlicher bei **denjenigen Freiheitsakten** hervor, welche **schlechthin solche genannt werden**, d. h. in welchen der freie Wille als **erzeugende Ursache von Akten** durch ein „agere et operari" im Gegensatz zum „velle" und mithin durch eine „**physische Aktion**" sich bethätigt, welche den Aktionen der anderen geschöpflichen Ursachen parallel ist. Denn gegenüber solchen Akten verhält sich der durch die Inspiration disponirte Wille zur Bethätigung seiner Gesinnung ähnlich, wie überhaupt die zu einer bestimmten Wirksamkeit disponirten geschaffenen Ursachen, von denen die Regel des hl. Thomas gilt: Quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritalis ponatur perfecta, non potest in suum actum prodire nisi moveatur a Deo (1. 2. q. 109 a. 1). So lange es sich indeß um solche Akte handelt, welche die Tragweite der gegenwärtigen Disposition der Ursache nicht überschreiten, und bei welchen mithin die weitere göttliche Einwirkung nicht als eine vollkommener disponirende, sondern bloß im Sinne der ersteren, auf den concursus universalis bezüglichen Regel, als applicirende und concurrirende in Betracht kommt, gilt auch die andere Regel des hl. Thomas (de

malo q. 3 a. 2): Motio primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Diese Regel aber ist nach der sofort gegebenen ausdrücklichen Erklärung des hl. Thomas[1] so zu verstehen, daß die in Rede stehende motio als reductio in actum agendi oder als unmittelbar fördernder Einfluß auf den Uebergang zum Akt bei freien Willensakten sich nach derjenigen Disposition richtet, welche der Wille selbst frei angenommen hat, d. h. nach seinen aktuellen Gesinnungen, in unserm Falle also nach derjenigen, welche durch disponirende Einwirkung Gottes zu Stande gekommen ist.

162 Vermöge dieser Bestimmung des hl. Thomas gestaltet sich der Unterschied zwischen der motio disponens und der motio perfectiva Dei allerdings analog demjenigen, welcher bei einem menschlichen Helfer besteht zwischen der „moralischen Einwirkung" durch die Beredung, wodurch er ein schwaches Kind zum Gehenwollen bringt, und der physischen Einwirkung, wodurch er dasselbe im wirklichen Gehen unterstützt. Insbesondere aber wird klar, daß man in dieser Stellung die physische Einwirkung so physisch fassen kann, wie man will, ohne daß dadurch die Freiheit des Handelns beeinträchtigt wird. Und so steht auch von Seiten der Freiheit nichts im Wege, die motio zur Ausführung frei gewollter Akte als *prae*motio genau so zu fassen, wie die motio zu den unfreien Akten, in welchen die motio als effektive reductio ad actum und die motio als ordinatio actualis ad actum thatsächlich zusammenfallen und bloß ideell unterschieden werden. Legt man nun den Accent auf das erstere Moment, die effective reductio ad actum, dann erscheint die motio ad agendum allerdings als eine neue Aktion oder auch wie ein neuer Anstoß (impulsus) oder ein Vorstoß gegenüber der motio disponens, welcher jedoch nichts Anderes ist, als die aktuelle, innerlich fördernde Mitwirkung Gottes zu und in der Aktion des Willens[2]. Legt man dagegen den Accent auf das zweite Moment, die ordinatio ad actum, vermittelst deren Gott jene Mitwirkung übt und worin die letztere virtuell gegeben ist: dann ist dieselbe, soweit sie von der effektiven Mitwirkung selbst verschieden ist und derselben vorausgeht, in der Inspiration inbegriffen, durch welche die Disposition des Willens erzeugt und belebt oder die Befruchtung desselben constituirt wird; und die effektive Mitwirkung Gottes zu der betreffenden produktiven Aktion der Freiheit erscheint dann, ähnlich wie zu der conceptiven Aktion, nur als Ausfluß und Abschluß der Inspiration.

---

[1] Cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur a Deo, ut etiam ipsa se ipsa moveant, sicut quae habent liberum arbitrium; quae si fuerint *in debita dispositione et ordine ad recipiendam motionem, qua moventur a Deo,* sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati.

[2] Vgl. hiezu besonders *Cajetan.* in I. p. q. 14 a. 13 u. q. 19 a. 8 (an beiden Stellen eine fast gleichlautende Ausführung). Einerseits: Motio causae prioris modificatur in causa secunda secundum modum ipsius causae secundae . . . et *prius natura modificatur,* quam *impellit ad agendum.* Andererseits: Non oportet, cum aliquid a voluntate eligitur seu cum sol illuminat, primam causam *praevia motione* cooperari; sed sufficit et exigitur, eam *intrinsece cooperari* tali electioni vel illuminationi, et hoc quia cooperatio in unoquoque est secundum naturam uniuscujusque.

In abstracto ist die erstere Auffassung ebenso möglich und berechtigt, wie die letztere, aber auch die letztere ebenso wie die erstere. In concreto jedoch ist die Anwendung der einen oder der andern Redeweise durch mannigfache Umstände bedingt, besonders aber dadurch, daß im Gebiete des Willens und der Gnade der göttliche Concurs zur produktiven Aktion auf's Innigste mit der mannigfach abgestuften dispositiven Aktion Gottes verflochten ist und nur in der Einheit mit dieser nach seinem übernatürlichen Charakter verstanden werden kann; m. a. W.: in der Gnadenlehre steht die motio perfectiva, quae immediate agit in exercitio actionis, stets in engster Beziehung zu einer motio perfectiva subjecti agentis, qua disponitur ad agendum. Die Nichtbeachtung dieses Umstandes kann die befremdlichsten Mißverständnisse und Meinungsverschiedenheiten hervorrufen, während die richtige Würdigung desselben auch ganz abstruse Dinge faßlich macht.

So ist es z. B. eine wirklich kopfbrecherische Arbeit, deren Schwierigkeit schon die 163
vielfältigen Fassungen der Thomisten selbst beweisen, die Wirkung der praemotio applicans voluntatem ad operandum, quae ratione, causa et natura antecedit operationem et tamen infallibiliter infert sich verständlich zu machen, so lange man dieselbe, wie es oft geschieht, ganz abstrakt und analog wie bei den physischen Ursachen auffaßt. Wenn man dagegen die praemotio applicans voluntatem konkret als die durch Inspiration bewirkte praemotio *disponens* voluntatem ad agendum faßt — oder als gratia praeparans voluntatem im Sinne der VV. — dann fällt die applicatio voluntatis ad operandum als motio impressa sachlich zusammen mit der durch die Inspiration hervorgerufenen voluntas oder intentio operandi oder der conceptio bonae voluntatis. Auf diese angewandt, haben aber nicht nur alle die verschiedenen Formeln der Thomisten über das Verhältniß der praemotio zum actus primus und secundus (s. oben n. 130) — complementum actus primi, ordo actus primi ad secundum, inchoatio actus secundi, oder gar actus secundus im Unterschied von operatio — einen vernünftigen und greifbaren Sinn, sondern man kann selbst ganz unverfänglich von einer praedeterminatio voluntatis ad agendum sprechen, d. h. von einer determinatio voluntatis (= forma volitionis) antecedens ut causa operationem volitam und orta ex praemotione antecedente ipsam voluntatem.

7. Die obige Bemerkung über die enge Verbindung der motio concur- 164
rens in actione mit der motio disponens scheint wenigstens bezüglich der motio *actualiter* disponens dort eine Ausnahme zu erleiden, wo es sich um denjenigen göttlichen Beistand handelt, welcher während der ganzen Dauer einer Handlung oder einer von Einem freien Entschlusse abhängigen Reihe von Handlungen geleistet wird. Wie nämlich hier nicht immer ein förmlicher und bewußter Willensakt die Handlung während ihrer ganzen Dauer begleitet und leitet: so scheint auch die zur Fortsetzung der Handlung geleistete Hülfe Gottes nicht durch Inspiration eines Affektes geleistet werden zu können.

Indeß ist für diesen Fall die Regel nicht zu ändern, sondern bloß näher 165
zu erklären. Man braucht nur darauf zu reflektiren, daß der betreffende Entschluß zur Handlung, so lange die Handlung durch ihn geleitet und getragen wird, in irgend welcher Weise, wenn auch latent, fortleben muß. Diese Weise der Fortdauer eines Aktes nennen die TT. virtuelle Fortdauer, d. h. zunächst Fortdauer der virtus = Kraft und Wirksamkeit des Aktes, im Gegensatz zur Fortdauer seines Wesens und seiner Form. Die so verstandene virtuelle Fortdauer des Aktes hätte aber gar keine reale Unterlage, wenn ihr nicht eine gewisse Fortsetzung und Festhaltung des Aktes selbst

entspräche, d. h. eine durch den Akt erzeugte dauernde Willensbestimmtheit oder -Entschiedenheit, welche dem Akte selbst hinsichtlich seiner Wirksamkeit dadurch äquivalent ist, daß sie als Abdruck desselben auch ein Abbild desselben darstellt. Wie immer man diese Willensbestimmtheit psychologisch näher qualifiziren und benennen möge: unläugbar ist, daß sie bestehen muß und besteht, und daß sie sowohl von dem einfachen Habitus, wie auch von einer bloß organischen Hinordnung zur Thätigkeit wesentlich verschieden ist. Wenn aber die Fortsetzung einer durch die Gnade hervorgerufenen Handlung durch eine solche Fortsetzung der durch die Gnade erzeugten Willensbestimmtheit bedingt und vermittelt wird: dann liegt es auch auf der Hand, daß die fortgesetzte Gnadenhülfe, wie sie zunächst auf die Unterhaltung dieser Willensbestimmtheit sich bezieht, so auch diese Unterhaltung in einer Weise bewirkt, welche derjenigen analog ist, wodurch der Entschluß hervorgerufen wurde. Demgemäß ist die fortgesetzte Gnadenhülfe ihrem Wesen nach als fortgesetzte Erzeugung eines aktuellen, wenn auch latenten Affektes zu denken; und zwar ist der Begriff eines latenten inspirirten Affektes noch weit leichter zu fassen, als der eines fortdauernden Entschlusses, weil ja der Entschluß wesentlich Akt des bewußten Wollens ist, der Affekt aber schon vor allem bewußten Wollen entstehen und so auch ohne dasselbe fortbestehen kann.

---

166 Die Lehre von der Gnade Christi als dem Prinzip der gerechten Lebensthätigkeit im Menschen behandeln wir unter zwei in der Natur der Sache gegebenen Gesichtspunkten, nämlich in Bezug auf die Nothwendigkeit und in Bezug auf die Wirksamkeit dieses Prinzips. Als dritter Gesichtspunkt könnte noch die Gratuität der Gnade hervorgehoben werden. Allein dieser Gesichtspunkt ist theils schon in den beiden anderen implicirt, inwiefern nämlich die Nothwendigkeit der Gnade eben auch jeden irgendwie die Erlangung derselben herbeiführenden Akt umfaßt, die Wirksamkeit der Gnade aber keine sie wesentlich bedingende, rein natürliche Thätigkeit des Menschen voraussetzt; theils kommt jener Gesichtspunkt ex professo in den folgenden Hauptstücken, namentlich bei den Gesetzen der Austheilung der Gnade, zur Sprache.

Die Häresien und das ihnen gegenüber formulirte Dogma.

§ 289. 1. Der reine Pelagianismus.

167 In Bezug auf die Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade Christi, resp. die in diesen Eigenschaften implicirte Gratuität derselben, sind bekanntlich zwei diametral entgegengesetzte häretische Ansichten hervorgetreten. Das eine Extrem findet sich bei den Pelagianern und Semipelagianern, welche jene Eigenschaften entweder gänzlich läugneten oder doch über Gebühr beschränkten; das andere bei den Reformatoren des 16. Jahrh. und den Jansenisten, welche jene Eigenschaften in unnatürlicher Weise überspannten und verzerrten. Weil die letzteren vorgaben, gerade die gegen die erstere Richtung behauptete Kirchen-

lehre erneuern und geltend machen zu wollen: so ist es doppelt wichtig, die antipelagianische Kirchenlehre genau zu verstehen und zu würdigen. Das aber kann nur geschehen, wenn man zugleich Sinn und Geist der pelagianischen Lehre genau versteht. Demgemäß ist denn auch in den letzten Jahrhunderten in den Controversen mit den neueren Häretikern der Fixirung des pelagianischen Irrthums eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt worden, namentlich nachdem Jansenius seine ganze Mißdeutung der Lehre des hl. Augustinus auf eine in acht Büchern durchgeführte vollständige Umdeutung jenes Irrthums gebaut hatte. Selbstverständlich ist die correcte Feststellung und stete Beachtung jenes Irrthums nicht minder von großer Bedeutung für die Orientirung über die Controversen unter den katholischen Theologen, in welchen der eine Theil die antipelagianische Kirchenlehre so für sich in Anspruch nimmt, daß er der Gegenseite eine Annäherung an den von der Kirche verurtheilten pelagianischen oder semipelagianischen Irrthum vorwirft. Da derartige Vorwürfe auch in neuester Zeit nicht selten vorkommen, so halten wir es um so mehr für angezeigt, wie es seit dem 17. Jahrh. in den meisten größeren Werken geschehen, die pelagianische Häresie eingehender darzustellen, verbinden damit aber auch sofort die nur zu häufig versäumte pragmatische Darstellung der damals geltend gemachten Kirchenlehre.

Literatur über Pelag. und Semipel.: *Suarez,* de gratia proleg. V.; *Petavius,* opusc. de error. Pel. et Semipel.; *Thomas Lemos*, panoplia de gr. tom. I. p. 1; *Salmantic.* in 1. 2. nov. q. 109; *Natal. Alex.* in saec. V. cap. 3 art. 3 mit den Ergänzungen von *Roncaglia; Noris,* hist. Pelagiana; *Montagne* bei *Migne* tom. 10. Die Dogmengeschichten von Schwane und Zobl a. d. betr. O. Fr. Werner, Apolog. Lit. 2. Bd. Speziell über den Pelagianismus: *Garnier* in Marium Mercat.; Wörter, der Pelagianismus (1866); Klasen, der Pelagianismus (1882).

Wir beginnen mit dem reinen Pelagianismus. 168

Die Grundideen desselben sind zum Theil schon oben § 154, 156 und 161 angegeben. Schon dort ist auch bemerkt, daß der Pelagianismus ideell und historisch an die von der Kirche gegen die Manichäer geltend gemachten Wahrheiten sich anlehnte. Von diesem Gesichtspunkte aus ist überhaupt das pelagianische System, soweit es hier in Betracht kommt, am leichtesten zu verstehen.

1. Zunächst trat der Pelagianismus auf mit einer Ueberspannung 169
der gegen die Manichäer betonten sittlichen Idee, daß die Sünde als Schuld die Möglichkeit, sie zu vermeiden, voraussetze. Die Ueberspannung bestand besonders in drei Punkten. Zunächst 1) lehrte man, der Begriff der Sünde schließe jedwede Nothwendigkeit irgendwelcher Art aus, welche nicht Folge persönlichen sündhaften Verhaltens sei, obgleich auch eine solche nur in einem sehr beschränkten Sinne zugestanden wurde (bei *Aug.* co. Jul. op. imperf. 6, 19). Daran schloß sich 2) die Lehre: gegenüber der gesammten sittlichen Ordnung gehöre die vollkommene und unmittelbare Möglichkeit, alle ihr entgegengesetzten Sünden zu meiden, zum wesentlichen Begriffe der dem Menschen als einem sittlichen Wesen von Natur, d. h. wesentlich, zustehenden Freiheit des Willens. Damit aber war zugleich 3) gesagt, daß zu der dem Menschen stets und überall eigenen wesentlichen Freiheit des Willens die stetige, unmittelbare Möglichkeit gehöre, auch po-

sitiv das Gesetz Gottes nach allen Richtungen hin in durchaus vollkommener Weise und unter allen Umständen zu erfüllen, oder nach augustinischem Ausdruck die „possibilitas naturalis faciendi et perficiendi justitiam“. Ein Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Gerechtigkeit wurde dabei gar nicht gemacht, war aber auch nicht möglich; vielmehr konnte das positive Gesetz Gottes, das christliche wie das mosaische, entweder nur als Anleitung zur Erfüllung des Naturgesetzes oder als nähere Bestimmung desselben gelten.

170 2. In Folge der Behauptung der wesentlichen und darum unverlierbaren possibilitas naturalis ad vitandum peccatum et faciendam perficiendamque justitiam legten die Pelagianer dem Menschen, wie er jetzt geboren wird, nach Inhalt und Umfang dieselbe *„possibilitas“* bei, welche der erste Mensch vor seinem Falle thatsächlich als ein von Gott geschenktes Attribut seiner Natur, d. h. als Wirkung der ursprünglichen und allgemeinen Ausstattung (institutio) seiner Natur, besessen hatte, durch seinen Sündenfall aber für sich und seine Nachkommen verloren hat. Somit war der nächste und handgreiflichste Conflikt mit der kirchlichen Lehre von der Gnade Christi darin gegeben, daß für die Nothwendigkeit einer erst nachträglich zur Natur hinzutretenden Erlösungsgnade zur Herstellung und Erzeugung der verlorenen possibilitas kein Raum blieb.

171 3. Indeß ist in dem Gesagten weder die Grundlage noch die Tragweite des pelagianischen Systems erschöpft. Die in der Ueberspannung eines sittlichen Begriffes bestehende Grundlage wird erst dadurch vollständig und in ihrer ganzen Verderblichkeit erkannt, daß man die radikale Fälschung eines zugleich eminent sittlichen und metaphysischen Prinzips hinzunimmt, welche das ganze System durchdringt und beherrscht. Auch in dieser Beziehung schloß sich der Pelagianismus an die den Manichäern gegenüber geltend gemachte Kirchenlehre an, als eine Verzerrung des kirchlichen Gegensatzes zu der manichäischen Lehre von dem zweifachen Prinzip des Guten und des Bösen.

172 Den Manichäern gegenüber hatte nämlich die Kirche vertheidigt, daß das sittlich Gute und das sittlich Böse nicht in zwei wesentlich verschiedenen substanziellen Prinzipien ihren Sitz hätten, von welchen das eine zum Guten, das andere zum Bösen von Natur nothwendig und ausschließlich determinirt sei; vielmehr könne Beides nur in einem von Gott geschaffenen substanziellen Prinzip existiren, welches weder nothwendig gut noch nothwendig böse sei resp. gut oder böse handle, sondern für beiderlei Eigenschaften empfänglich sei resp. beiderlei Werke aus sich hervorgehen lassen könne und durch seinen freien Willen sich für das Eine oder das Andere bestimme; m. a. W.: das Gute und das Böse hätten in dem Willen der von Gott geschaffenen Seele ihren gemeinsamen Boden, wie das Unkraut und der Weizen auf demselben Acker wachsen, und dasselbe substanzielle Wesen könne je nach dem Gebrauche seiner Freiheit zum guten oder zum bösen Baume gestaltet werden. Während nun aber die katholische Lehre hinsichtlich der Entstehung des Guten und des Bösen in dem geschöpflichen Willen eine doppelte Seite desselben, eine positive und eine negative, unterschied, und so auch das Gute und das Böse nicht in derselben Weise aus dem

Willen hervorgehen ließ, also schlechthin nur die Einheit des Subjektes oder Bodens, nicht auch die Einheit des Prinzips oder der Wurzel und Quelle festhielt: behaupteten die Pelagianer auch die absolute Einheit und Gleichförmigkeit des Prinzips für das Gute und das Böse, indem sie eben die „possibilitas utriusque partis a Deo indita“ als *radix foecunda* bezeichneten, quae in voluntate sive *de fonte volendi* (d. h. de nutu voluntatis ut fonte) hominis diversa gignat (*Pelag.* bei *Aug.* de gratia Chr. c. 4 u. 18).

Diese Lehre, daß der menschliche Wille ganz in derselben Weise 173
das Prinzip des Guten und des Bösen sei, enthält namentlich folgende Momente. Der Wille könne ebenso absolut aus sich heraus und aus eigener Initiative das Gute wollen und thun, wie das Böse, oder als erste und einzige Wurzel und Quelle das Gute ebenso erzeugen, wie das Böse; er könne folglich auch in derselben Weise ganz selbständig durch sein Wollen und Thun sich gut machen oder sich die Richtung auf das Gute geben, wie er dadurch sich böse macht oder sich die Richtung auf das Böse gibt, und mithin seine sittliche Güte ebenso schlechthin aus sich erzeugen und schaffen, wie seine sittliche Schlechtigkeit, also auch jene nicht weniger, wie diese, als sein ausschließliches Produkt und Eigenthum beanspruchen. Damit ist gesagt, daß das Wollen und Thun des Guten ebenso wenig als Bethätigung einer von Gott eingeprägten Richtung auf das Gute, oder einer spezifisch auf das Gute gerichteten Form und Energie, Tendenz und Kraft zu denken ist, wie das Wollen und Thun des Bösen, namentlich in seinem ersten Ursprunge, als Bethätigung einer bereits vorhandenen, geschweige von Gott empfangenen Richtung auf das Böse gedacht werden kann. Was vor der Entscheidung für das Gute an Affekten in der Seele vorhanden, ist vielmehr in der Weise sittlich indifferent, daß diese Affekte erst durch die Entscheidung des Willens selbst ihre spezifische Richtung auf das Gute erhalten. Daraus aber folgt weiter, daß der Wille überhaupt zum Wollen und Thun des Guten ebenso wenig einer ihn spezifisch auf dieses hinlenkenden und für dasselbe befähigenden Einwirkung Gottes bedarf oder auch nur für eine solche empfänglich ist, als er einer derartigen Einwirkung zum Wollen und Thun des Bösen bedarf. Und so ergibt sich die von Augustinus so oft hervorgehobene blasphemische Consequenz, daß nach den Pelagianern Gott entweder ebenso wenig Ursache des sittlich Guten sei, wie des sittlich Bösen, oder aber ebenso sehr Ursache des sittlich Bösen sei, wie des sittlich Guten.

Vgl. zu diesem letzten Satze z. B. *Aug.* de pecc. mer. et rem. II, 18, 29: Dicunt, ideo, quidquid etiam bonae voluntatis habet homo, Deo tribuendum esse, quia et hoc in illo esse non posset, si homo ipse non esset . . . Sed hoc modo etiam illud dici posset, malam voluntatem Deo auctori tribuendam, quia nec ipsa quoque esse posset in homine, nisi homo esset, in quo esset. Vgl. de gratia Christi 17, 18. Diese ganze Anschauung spiegelt sich am deutlichsten darin, daß die Pelagianer die Möglichkeit, das Böse zu wollen, nicht bloß als wesentliches Element in die Definition der sittlichen Freiheit aufnahmen, sondern zuweilen dieselbe sogar voranstellten und in Verbindung damit die Freiheit geradezu als eine „Emancipation von Gott“ bezeichneten. Libertas arbitrii, qua *emancipatus a Deo* homo est, *in admittendi peccati* et abstinendi a peccato possibilitate consistit . . . *Per hoc* suppetit homini habere pro- 174

prium bonum, per quod ei suppetit posse facere malum (*Julian.* bei *Aug.* op. imp. I. 78 sqq.). *Aug.* l. c. III, 117: Cur tu adminicula gratiae supponas bonae voluntati, cum *voluntas mala nullo innitatur adminiculo*, ut mala sit vel mala esse persistat. An hic libra tua, quam conaris ex utraque parte per aequalia momenta suspendere, ut voluntas, quantum est ad malum, tantum sit etiam ad bonum libera, vergendo in unam partem te indicat delirantem? Im Grunde freilich fassen die Pelagianer, wie auch *Aug.* anderswo hervorhebt, die adminicula ad bonum nach Wesen und Bedeutung wirklich so, wie man auch von Förderungsmitteln des Bösen reden kann, inwiefern nämlich die Versuchungen und Gelegenheiten zum Bösen zur Erzeugung des bösen Willens nicht nothwendig sind und auch nicht die Kraft dazu geben, sondern bloß den Willen veranlassen und anreizen, das Böse zu wollen und zu thun, was er schon aus sich wollen und thun kann.

175 Die obige Auffassung der sittlichen Freiheit richtet sich naturgemäß nicht bloß gegen die Nothwendigkeit aktueller Einwirkungen Gottes, sondern auch gegen den Begriff irgendwelcher habitueller, spezifisch auf das sittlich Gute gerichteter Triebkraft, aus welcher als seiner Wurzel und Quelle das gute Wollen hervorgehen soll. Desgleichen richtet sie sich nicht bloß gegen die übernatürliche Einwirkung Gottes, sondern auch gegen den richtigen Begriff des Einflusses Gottes auf das natürlich-sittliche Leben, also auch gegen die Nothwendigkeit des concursus naturalis, soweit derselbe spezifisch auf das gute Wollen gerichtet ist und dem Willen die Richtung auf dasselbe gibt. Ob und inwieweit Pelagius auch den concursus generalis im weitern Sinne, also auch bezüglich der unfreien Thätigkeit der Creatur, resp. bei der freien Thätigkeit bezüglich ihres physischen Produktes und ihres physischen Seins, geläugnet habe, ist für das Verständniß der ihm gegenüber geltend gemachten Kirchenlehre ganz irrelevant und mag unentschieden bleiben[1]. Desto wichtiger und sicherer aber ist, daß Pelagius für jede gute Willensthätigkeit als solche die Nothwendigkeit jeder direkten, direktiven und stärkenden Einwirkung Gottes auf den Willen geläugnet, auch derjenigen, welche durch die Verleihung, Erhaltung und Belebung der natürlichen Neigung zum sittlich Guten als solcher geübt wird. Ja selbst die wesentliche Nothwendigkeit der äußern und objektiven Leitung der göttlichen Vorsehung zur steten Anregung guter Gedanken mußte insofern consequent geläugnet werden, als der Mensch durch sich selbst ebenso zu guten wie zu bösen Gedanken muß kommen können.

176 4. Die Gleichstellung des Verhältnisses des Willens zum Guten und zum Bösen schloß naturgemäß überhaupt einen absolutistischen Begriff der geschöpflichen Freiheit ein; d. h. aus dem Vermögen der Selbstentscheidung machten die Pelagianer ein Vermögen schlechthin autonomer und souveräner Selbstbestimmung mit Ausschluß jeder dynamisch-direktiven Einwirkung Gottes[2], so daß die Bethätigung der

---

[1] Für die Affirmative spricht namentlich der zu Diospolis verurtheilte Satz: Non est liberum arbitrium, si Dei indiget adjutorio, und noch mehr die bekannte bei *Hieron.* dial. co. Pelag. I. dem Pelagianer Critobulos in den Mund gelegte Aeußerung.

[2] Bei *Aug.* de gest. Palaest. c. 3 n. 5 wird als einer der zu Diospolis beurtheilten Sätze des Pelagius angeführt: omnes *propria voluntate regi* et suo desiderio unumquemque dimitti. Das Lat. gestattet nicht, die pelagianische Vergötterung des Menschen so bündig zu formuliren, wie das Griech. und Deutsche durch die Composita mit αὐτός, selbst, oder ἴδιος, eigen. Aus der von Gott durch seine gnädige Vorsehung unterstützten Selbständigkeit und Selbstmächtigkeit (αὐτεξουσία) machten sie eine

Freiheit nicht bloß nicht durch eine solche Einwirkung bedingt werde, sondern auch für eine solche unempfänglich sei. Insbesondere schlossen sie jede der Selbstbestimmung vorausgehende und die Richtung derselben beeinflussende Einwirkung Gottes aus unter dem Vorwande, daß durch eine solche der Wille zu seiner Thätigkeit gezwungen werde, seine Thätigkeit also nicht mehr dem von Augustinus gegenüber den Manichäern aufgestellten Begriffe eines „motus animi cogente nullo“ entsprechen könne und darum auch nicht mehr eine eigene freie Thätigkeit oder ein motus liberi arbitrii sein würde. Sie gingen dabei von der krassen Vorstellung aus, daß die göttliche Einwirkung auf die Thätigkeit des Menschen, soweit sie sich nicht unter den Begriff der Belehrung und Aufforderung fassen lasse, sondern als ein dynamisches trahere und agere gelten solle, nur in ähnlicher Weise auftreten könne, wie dort, wo ein Mensch den anderen, oder der Teufel den Energumenen so bewegt, daß er ohne und gegen den Willen des Betreffenden durch physische Gewalt die körperlichen Organe in Bewegung setzt [1]. So wurde einerseits der Mensch hinsichtlich der Unabhängigkeit seines Willens dem Schöpfer gleichgestellt und andererseits Gott hinsichtlich seiner Macht über den menschlichen Willen den bloßen Geschöpfen gleichgestellt. Insbesondere sollte Gott nicht mehr und nicht in höherer Weise Ursache des guten Willens, als der Teufel des bösen Willens sein, und Gott als „Vater der Geister“ für die sittliche Vollendung seines Kindes nicht wesentlich mehr vermögen, als der „Vater des Fleisches“ durch seine erziehliche Thätigkeit.

5. Nach diesen Grundsätzen war im pelagianischen System für die 177
Gnade Christi, als ein von der Natur verschiedenes inneres Lebensprinzip, gar kein Raum übrig und wurde dieselbe in diesem Sinne schlechthin geläugnet. Wenn manche Theologen, besonders seit Jansenius, gemeint haben, die Pelagianer hätten wenigstens nachträglich im Ernste eine dem bereits vorhandenen guten Willen sekundirende aktuelle Gnade, oder zwar keine aktuelle, aber doch eine habituelle Gnade als wahre übernatürliche Tugend zugelassen: so können sie sich nur auf Phrasen berufen, welche an sich vielleicht einen realen Inhalt hatten, aber wenigstens von Augustinus als ganz inhaltlos angesehen wurden, und verwirren durch diese den Pelagianern unterstellte Inconsequenz den formellen Stand der Controverse. Gleichgültiger für diesen Stand ist es, ob, wie Manche mit großem Nachdrucke behaupten und beweisen wollen, die Pelagianer eine wahre innere Erleuchtung des Verstandes, nämlich nicht

---

absolute Selbstherrlichkeit (αὐτονομία, αὐτοκράτεια), Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια, αὐτοτέλεια) und Selbstbewegung aus sich (αὐτοματία).

[1] Nach dieser Seite hin läßt sich der pelagianische Gedanke sprachlich also formuliren. Die dynamische Einwirkung der göttlichen vis oder virtus (ἴς, ἰσχύς, βία) auf den Willen konnte oder wollte man sich nur denken in Form einer violentia violans (βιάζουσα), nicht der vegetatio, vigorem, vitam et vires tribuens (βιωτική). Aehnlich ist der Uebergang von agere zu cogere (= co-agere), von pellere s. impellere zu compellere, von drängen zu bedrängen oder erdrücken. Das vollkommenste Bild für die dynamische Einwirkung Gottes in der pelagianischen Verzerrung bieten die „Energumenen“, in welchen der Teufel so wirkt, daß er die Einwirkung des Willens auf die niederen Kräfte und unter Umständen auch durch Störung des Vernunftgebrauches die Ausübung der Willensfreiheit in sich selbst unterbindet oder m. E. W. die höheren Kräfte gleichsam erdrückt.

bloß durch Vorstellung eines Objektes, wie sie auch von Seiten der Engel stattfinden kann, sondern durch dynamische Bewegung und Stärkung der Erkenntnißkraft, zugelassen hätten. Aber die Argumente, womit man dieses beweisen will, sind zu schwach, um ihretwegen die Allgemeinheit der Behauptung, daß die Pelagianer gar keine dynamische innere Einwirkung auf die Geisteskräfte angenommen, zu beschränken. Jedenfalls gibt Augustinus deutlich genug zu verstehen, daß er alle auf irgendeine innere dynamische Einwirkung Gottes anspielenden Aeußerungen der Pelagianer zuletzt auf die äußere objektive Einwirkung durch Gesetz, Lehre und Beispiel zurückführt.

178 Was man besonders seit Jansenius über die drei oder vier Stadien der pelagianischen Häresie gesagt hat, betrifft, so weit es auf die eigentlichen Pelagianer bezogen wird, nur die Ausdrucksweise, nicht die Sache; und namentlich Julian geht in der Sache eher sogar weiter als Pelagius. Der von Jansenius gewählte Ausdruck für die Charakteristik der vier Stadien ist, in diesem Sinne verstanden, nicht übel. Die vier Stadien sind: 1. reines Heidenthum, wo von gar keiner Gnade die Rede war; 2. halbes Heidenthum, wo die Natur als Gnade bezeichnet wurde; 3. Judenthum, wo das positive Gesetz und die Lehre überhaupt als Gnade beigefügt wurde; endlich 4. halbes Christenthum, wo die Lehre und das Beispiel Christi, die Nachlassung der Sünden, die Adoption u. s. w., wie sie durch die Taufe vermittelt wird, als Gnadenhülfe geltend gemacht wurden.

179 6. Was die Pelagianer positiv, formell und direkt als die von Gott geschenkten Prinzipien des gerechten Lebens hinstellten, reduzirt sich einerseits auf das in der Erschaffung verliehene liberum arbitrium, andererseits auf die von Gott durch seine positive Offenbarung oder durch providentielle Fügungen gegebenen Mittel zur richtigen und lebendigen Erkenntniß des Sittengesetzes. Es ist von großer Wichtigkeit, die technischen Ausdrücke genau zu verstehen, mit welchen die Pelagianer diese beiden Prinzipien in ihrem Sinne charakterisirten, weil deren willkürliche Deutung sehr viel Verwirrung in der Auffassung der kirchlichen Lehre verursachen kann und verursacht hat. Es sind die Namen *possibilitas*, resp. *gratia* s. *donum possibilitatis*, und *adjutorium possibilitatis*.

180 Unter der *gratia possibilitatis* verstanden die Pelagianer nichts Anderes, als das *liberum arbitrium naturale* in der oben beschriebenen Auffassung, aber nie und nirgends eine diesem arbitrium beigefügte Gnade, wie die gratia sufficiens im katholischen Sinne, welche man mehrfach im Parteiinteresse den Pelagianern unterschoben hat. Diese natürliche Wahlfreiheit aber charakterisirten sie mit jenem Namen in doppelter Richtung: einmal in dem positiven Sinne, daß diese Wahlfreiheit durch sich allein die reale Möglichkeit des Guten ganz und voll begründe, und mithin zur Constitution dieser Möglichkeit gar nichts Anderes erforderlich sei; sodann in dem privativen Sinne, daß diese Wahlfreiheit auch bloß die indifferente Möglichkeit des Guten wie des Bösen begründe, und folglich Gott durch die Verleihung dieser Gnade nicht mehr auf das Gute als auf das Böse Einfluß übe, indem die Bethätigung und Verwirklichung jener Möglichkeit ausschließlich von dem Inhaber derselben ausgehe.

181 Unter dem *adjutorium possibilitatis* hingegen verstanden die Pelagianer zuweilen (nach *Hier.* dial. I) die fortdauernde göttliche Erhaltung der im Augenblicke der Schöpfung verliehenen Möglichkeit und glaubten,

mit dieser Erhaltung dem Scheine nach der katholischen Lehre vom adjutorium *quotidianum* Rechnung zu tragen (*Aug.* de gr. Chr. n. 33). Gewöhnlich aber verstanden sie darunter die zur Natur hinzutretende Gnade des äußern Gesetzes und der Lehre, resp. der guten Ermahnungen und Beispiele, und construirten daraus ein adjutorium *quotidianum* in der Weise, daß jene Gnade ihren förderlichen Einfluß eben insofern üben könne, als der Mensch nach dem Worte des Psalmisten (Ps. 1, 2) Tag und Nacht das Gesetz Gottes sich vor Augen halten solle. Dieser Gnade nun geben sie gegenüber der gratia possibilitatis den Namen *adjutorium* possibilitatis ebenfalls in einem doppelten Sinne: einmal in dem positiven Sinne, daß dadurch die bereits vorausgesetzte — also nicht eine dadurch erst begründete — possibilitas insofern gefördert werde, als das an sich Mögliche leichter verwirklicht werde; sodann in dem privativen Sinne, daß dieses adjutorium durch eine solche Erleichterung der Verwirklichung eben auch nur die bereits vorhandene Möglichkeit als solche fördere, in keiner Weise aber auf die Verwirklichung selbst Einfluß übe oder dieselbe herbeiführe, so daß das gute Wollen und Handeln auch unter diesem adjutorium sein wirkendes und bestimmendes Prinzip ausschließlich in dem natürlichen Vermögen des Willens habe. Insbesondere war daher dieses adjutorium possibilitatis 1) nicht eine Hülfe, welche dem Willen eine höhere Kraft verliehe, vielmehr diente es nur zur leichtern Verwendung der natürlichen Kraft. Noch weniger war es 2) ein adjutorium, durch dessen Kraft der Wille zum Guten innerlich hingelenkt und getrieben würde, sondern bloß ein Hülfsmittel, das der Wille aus eigenem Antriebe nach Belieben für seine Zwecke benutzen könne. Darum war es 3) nicht ein adjutorium, von dem der Wille zu und in seinem Wollen und Handeln getragen würde, oder in Kraft dessen er wollte und handelte, also kein „adj. voluntatis et actionis“, was sich besonders darin zeigt, daß die demselben entsprechende äußere Einwirkung, das Lehren oder Ermahnen, nicht unmittelbar bei den einzelnen Akten stattzufinden braucht, sondern den betreffenden Einfluß ebenso gut üben kann, wenn der einwirkende Akt längst vorübergegangen. Mithin war es 4) auch nicht in Wahrheit ein adjutorium ad singulos actus, wie die Pelagianer anfangs selbst anerkannt und proklamirt hatten, und gegenüber ihrer spätern Verschleierung die kirchlichen Gegner derselben beharrlich betonten. Man kann noch beifügen, daß dieses adjutorium possibilitatis ähnlich, wie die possibilitas selber, auch nicht ex genere suo spezifisch auf das Gute gerichtet ist, inwiefern nämlich die Art und Weise seiner Wirksamkeit von Geschöpfen ebenso in der Richtung auf das Böse angewandt werden kann.

7. Da nach den strengen Pelagianern bezüglich des sittlichen Lebens 182
als solchen die gesammte positive Offenbarung unter den Begriff des adjutorium possibilitatis fällt und mithin nur ad facilius posse, nicht ad posse schlechthin dient: so ist es klar, daß auch der Glaube an die christliche Offenbarung zur Uebung der Gerechtigkeit nicht wesentlich nothwendig war. Allerdings behauptete Julian (bei *Aug.* op. imp. III, 106) auch eine Nothwendigkeit der christlichen Offenbarung und des Glaubens an dieselbe, aber nur für die Ausübung der positiven Form der Gottesverehrung, wie sie dem Christenthum eigenthümlich ist (cultus Dei, qualem exhibent

initiati mysteriis), d. h. inwiefern sie die „profunditas dogmatum“ und den „ordo mysteriorum“ (= sacramentorum) einschließt. In Wirklichkeit verhielte sich demnach der christliche Glaube zur Ausübung der sittlichen Gerechtigkeit bloß ähnlich, wie der Glaube der Juden an das mosaische Gesetz, von welchem Pelagius gelehrt hatte, daß dasselbe ebenso zum Himmelreiche führe wie das Evangelium.

183 Außer der Gnade der Natur und der Lehre, resp. der gratia possibilitatis und dem adjutorium possibilitatis, ließen die Pelagianer auch noch als weitere Gnaden zu die remissio peccatorum und die gratia adoptionis et consecrationis per baptismum. Aber diese Gnaden waren bei ihnen ganz anthropomorphistisch gedacht, d. h. rein rechtlicher Natur, und konnten in Folge dessen nicht, wie die beiden anderen, als Prinzipien des sittlichen Lebens in Betracht kommen. Wenn man auch zuweilen als Wirkung der Taufe die instauratio naturae, regeneratio u. s. w. bezeichnete, so fand doch Augustinus (z. B. de gr. Chr. c. 37 n. 41 sqq. und contra Jul. VI. 26 sq.) nicht mit Unrecht darin nur die Nachlassung der Schuld oder eine gewisse Weihe ausgedrückt, wie sie auch den Juden durch die Beschneidung zu Theil wurde; und die „mutatio qualitatis per gratiam“ war ebenso nur eine bloß rechtliche Aenderung der Qualität der Person, d. h. ihrer Würde und Stellung, wie umgekehrt auch die Sünde im Sinne der Pelagianer nur eine mutatio in dieser Richtung („reatus und conscientia criminis“) bewirkte. Wenn sie aber auch diese Gnade als Hülfsmittel zum guten Leben darstellten, dann geschah das nach Augustinus in dem Sinne, daß die Erinnerung an die empfangene Begnadigung und Berufung den Menschen dazu antreibe, Gott dafür durch ein gutes Leben sich dankbar zu erweisen (de gr. Chr. c. 2).

184 Ueberhaupt hatte bei den Pelagianern die gratia salvans, justificans und liberans, welche Christus als Erlöser uns erworben hat, gar nichts zu thun mit der reformatio, sanatio und liberatio naturae durch die belebende Macht des hl. Geistes. Eine liberatio a vinculo et servitute peccati gab es nur als liberatio a reatu peccati, nicht als liberatio a dominatu concupiscentiae und als restitutio libertatis ad faciendam justitiam. Kurz, das ganze Erlösungswerk war im Grunde nichts weiter als eine Vermittlung der Aussöhnung des persönlichen Sünders mit Gott, worin der Sünder die von ihm geforderte Mitwirkung ebenso selbständig leistet, wie ein Mensch die Versöhnung mit einem andern Menschen ohne dessen Hülfe betreiben kann.

185 8. Wenn alle gerechte Thätigkeit des Menschen ausschließlich von seinem freien natürlichen Willen ausgeht: dann ist damit von selbst gegeben, daß der Mensch alle diejenigen Gnaden oder Gaben Gottes, welche zur Heilsordnung gehören — natürlich soweit sie noch im pelagianischen Systeme Platz haben und soweit sie überhaupt Gegenstand der Erwerbung sein können —, von sich aus und schlechthin, d. h. unabhängig von einer die verdienstliche Handlung bedingenden Gnade, verdienen kann. Zu solchen Gnaden gehört vor Allem 1) das ewige Leben selbst; sodann — und zwar war dieß wohl der eigentlichste Begriff, den die Pelagianer mit dem Worte Gnade verbanden (*Aug.* de gr. et lib. arb. c. 6 n. 15) — 2) das Wohlgefallen und Wohlwollen Gottes, kraft dessen uns das

ewige Leben verliehen wird, sowie die Nachlassung der Sündenschuld, obgleich bezüglich dieser meist wohl kein vollkommenes Verdienst behauptet[1] und in diesem Sinne dann auch wohl gesagt wurde, diese Gnade könne nicht verdient werden (de gr. et lib. arb. n. 15) —; endlich 3) auch die Gnade der Lehre, näher der Mittel und Umstände, wodurch die Lehre der Offenbarung dem Einzelnen zugänglich wird, oder allenfalls auch göttlicher Einflüsterungen, welche den Einfluß der äußeren Mittheilung ergänzen oder ersetzen. Eine solche Gnade hingegen, welche als erstes Prinzip alles Verdienstes selbst nicht verdient werden könne, war nach den Pelagianern nur die gratia possibilitatis naturalis, während unter den adjutoria possibilitatis kein einziges sich befand, welches seiner Natur und Stellung nach nicht Gegenstand des Verdienstes hätte sein können. Nur für das von der „vita aeterna" unterschiedene „regnum coelorum" ließen sie eine den rechtlichen Werth des Verdienstes ergänzende Gnade zu, welche in der durch die Taufe verliehenen Würde bestehe.

9. Von hier aus war nur ein Schritt zu der weitern Behauptung, daß 186
überhaupt alle Heilsgnaden, welche von der angeschaffenen Natur verschieden sind, von Gott auch wirklich nur mit Rücksicht auf das aus der Initiative des natürlichen Willens entsprungene Verdienst verliehen würden, und mithin die Existenz eines solchen gerade so voraussetzten, wie die Strafe das Mißverdienst, weil Gott sonst in willkürlicher und launenhafter Weise „aus Ansehen der Person" seine Gnaden austheilen würde. Darum war denn zuletzt jeder Unterschied zwischen den Menschen in Bezug auf den Besitz der Gerechtigkeit und der übrigen Heilsgüter in letzter Instanz und ausschließlich bedingt und bestimmt durch die absolut selbständige Entscheidung des menschlichen Willens für das Gute oder Böse. Eine von dem vorausgehenden Wollen des Menschen unabhängige freie Gnadenwahl und eine auf die Verursachung dieses Wollens gerichtete Vorherbestimmung von Seite Gottes war damit von selbst ausgeschlossen.

Mit dieser Behauptung wurde das System der Emancipation des 187
Menschen von Gott in der Weise gekrönt, daß nicht bloß der Mensch in seinem Wollen und Thun unabhängig von Gott erklärt, und der Schöpfer von der direkten Einwirkung auf das sittliche Leben des Menschen ausgeschlossen, sondern auch Gott in der Austheilung seiner Gaben gänzlich von einem seiner Einwirkung entzogenen geschöpflichen Willen abhängig gemacht wurde, daß man also die Freiheit Gottes in dem Maße beschränkte, als man die Freiheit des Menschen überhob.

Für das genauere Verständniß der pelagianischen Lehre ist von besonderer Wichtig- 188
keit das im Jahre 418, d. h. um die Zeit der Verdammung des Pelagius durch Papst Zosimus, geschriebene Buch des hl. Augustinus de gratia Christi, welches eigens der Klarstellung des vielfach unter zweideutigen Phrasen versteckten Sinnes des Pelagius gewidmet ist. Besonders charakteristisch sind die daselbst cap. 3 ff. u. cap. 18 ff. mitgetheilten und beleuchteten Stellen aus den Büchern des Pelagius über die *possibilitas* naturalis, oder die gratia possibilitatis. Dieselben lauten: Sic tria ista distinguimus et certum velut in

[1] *Pelagius* bei *Aug.* nat. et gr. n. 20; dagegen *Coelestius* bei *Aug.* de gestis Pelag. n. 42 u. 65.

ordinem digesta partimur. Primo loco *posse* statuimus, secundo *velle*, tertio *esse* (d. h. justum esse). Posse in *natura*, velle in *arbitrio*, esse in *effectu* locamus. Primum illud, id est, posse, ad *Deum* proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit; duo vero reliqua, hoc est, velle et esse, ad *hominem* referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate (= actu volendi) et opere bono laus hominis est: immo et hominis et Dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvat semper auxilio; quod vero potest homo velle bonum atque perficere, solius Dei est. Potest itaque illud unum esse, etiam si duo ista non fuerint; ista vero sine illo esse non possunt. Itaque liberum mihi est, nec voluntatem bonam habere nec actionem; nullo autem modo possum non habere possibilitatem boni: inest mihi etiam, si noluero, nec otium sui aliquando in hoc natura recipit. Quem nobis sensum exempla aliqua facient clariorem. Quod possumus videre oculis, nostrum non est; quod vero bene aut male videmus, hoc nostrum est. Et ut generaliter universa complectar, quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit, qui hoc posse adjuvat; quod vero bene vel agimus vel loquimur vel cogitamus, nostrum est, quia haec omnia vertere in malum etiam possumus. Unde, quod propter calumniam vestram saepe repetendum est: cum dicimus hominem posse esse sine peccato, et confessione possibilitatis acceptae laudamus Deum, qui nobis hoc posse largitus est, nec est ibi ulla laudandi hominis occasio, ubi solius Dei causa tractatur; non enim de velle nec de esse, sed tantummodo de eo quod potest esse, disseritur. — Das in cap. 41 von Augustinus formulirte Gesammturtheil über das pelagianische *adjutorium* possibilitatis lautet: In his etiam quatuor libris quaecunque pro gratia videtur dicere, qua juvamur, ut declinemus a malo bonumque faciamus, ita dicit, ut nullo modo a verborum ambiguitate discedat, quam discipulis sic possit exponere, ut nullum auxilium gratiae credant, quo naturae possibilitas adjuvetur, *nisi in lege atque doctrina*: ita ut ipsas quoque orationes, ut in scriptis suis apertissime affirmat, ad nihil aliud adhibendas opinetur, nisi ut nobis doctrina etiam divina revelatione aperiatur, non ut adjuvetur mens hominis, ut id quod faciendum esse didicerit, etiam dilectione et actione perficiat. Ab illo enim suo manifestissimo dogmate non recedit omnino, ubi tria illa constituit, possibilitatem, voluntatem, actionem, et solam possibilitatem dicit divino adjuvari semper auxilio, voluntatem autem et actionem nullo Dei adjutorio existimat indigere. Ipsum vero auxilium, quo possibilitatem naturalem perhibet adjuvari, in lege constituit atque doctrina, quam nobis fatetur etiam sancto Spiritu revelari; propter quod et orandum esse concedit. Sed hoc adjutorium legis atque doctrinae etiam propheticis fuisse temporibus, adjutorium autem gratiae, quae proprie gratia nuncupatur, in Christi esse arbitratur exemplo; quod nihilo minus ad doctrinam pertinere perspicitis, quae nobis evangelica praedicatur, ut videlicet tamquam via demonstrata, qua ambulare debeamus, jam viribus liberi arbitrii, adjutorio nullo alterius indigentes, sufficiamus nobis, ne deficiamus in via — quamvis et ipsam viam contendat etiam sola inveniri posse natura, sed facilius, si adjuvat gratia.

189 Hiernach muß es höchlich auffallen, daß manche Thomisten, besonders die älteren: Lemos, Alvarez, aber auch noch Goudin und Billuart (anfangs probabiliter, hinterher evidenter!), gerade aus diesem Buche herleiten wollen, Pelagius habe bereits vor seiner Verdammung durch Papst Zosimus eine den Willen dynamisch beeinflussende Einwirkung (ad facilius et perfectius agendum) Gottes zugegeben. In der noch von Goudin und Billuart besonders betonten Stelle (cap. 22 n. 24) sagt Pelagius: der Wille könne sich allein durch seine Freiheit (non nisi de arbitrii efficit libertate) so hoch erheben, daß er Ein Geist werde mit Gott, und so lege der Mensch sein Herz in die Hand Gottes, ut illud, *quo voluerit, ipse declinet*. Offenbar wird hier, wie Augustinus hervorhebt, der Kraft des bloßen Willens die ganze und höchste Vollkommenheit zugeschrieben, so daß für die Gnade gar nichts zu thun übrig bleibt. (Quid homini majus quidve tale poterit gratia ipsa praestare, si jam sine illa unus cum Domino spiritus effici potuit non nisi de arbitrii libertate?) Das declinare cor etc. kann unter diesen Umständen nur bedeuten, daß Gott einem durch seine bloße Freiheit so sehr mit ihm vereinten Menschen jeden beliebigen Wunsch nur auszusprechen brauche,

um sofort den vollkommensten Gehorsam zu finden. — In einer andern Stelle (cap. 10 n. 11), wo Pelagius sehr emphatisch davon spricht, daß Gott das Wollen bewirke, indem er durch seine Verheißungen den spröden Willen wecke und durch die Offenbarung der Weisheit zu allem Guten rathe, soll er nach den Thomisten, denen hierin auch manche Molinisten (z. B. Petavius, Liv. Meyer, die Wirceburgenses) beistimmen, eine innere Erleuchtungsgnade, wenigstens ad facilius, und nach *Lemos* (l. c. p. 9) sogar als simpliciter necessaria (!) lehren. Und doch betont Augustinus gerade hier, daß Pelagius nur von der lex et doctrina *sacrarum scripturarum* rede, und in dieser Weise auch die Menschen wirksam sein könnten; überdieß stellt *Aug.* gleich nachher der doctrina extrinsece sonans die doctrina interior, welche Gott durch seine unaussprechliche Macht in den Herzen der Menschen wirke, gegenüber. Ueberhaupt zieht sich durch alle Schriften Augustins der Gegensatz der innern Gnade zur vocatio und doctrina *extrinsecus sonans*, resp. des *Spiritus* zur *litera* hindurch, und noch in seinem letzten Bericht über die Lehre der Pelagianer (de haeres. ad Quodvultdeum n. 88) redet er einfach von lex et doctrina als dem Mittel, wodurch Gott uns die scientia eorum, quae facere debeamus, verleihe. Die älteren Thomisten, Lemos, Alvarez, Salmant., freilich citiren zum Beweise, daß Pelagius sogar auch die spezifisch der göttlichen Macht entsprechende Erleuchtung oder Offenbarung zugegeben, aus de gr. Chr. c. 41 folgende Worte: doctrinam etiam S. Spiritu revelari, propter quod et *ad*orandum esse concedit. Aber das *ad*orandum statt orandum ist eben nur eine falsche Lesart, deren Falschheit schon aus dem Contexte evident hervorgeht. — Eher kann man sagen: nach der Verdammung durch Papst Zosimus hätten die Pelagianer eine zur Weiterförderung und Vollendung des durch das lib. arbitrium allein begonnenen Guten erforderliche oder wenigstens wünschenswerthe gratia voluntatis et actionis anerkannt, wie denn auch Augustinus von da ab (so schon in der alsbald geschriebenen epist. 194 [al. 105] ad Sixtum) sich vorwiegend mit der Frage über die Nothwendigkeit der Gnade zum Anfange des Guten, resp. über die Unverdienbarkeit desselben, befaßt. Bei manchen bessergesinnten Anhängern der Häresie mag dieses fortan die wirkliche Meinung gewesen sein. Aber bei den Führern, besonders bei Julian, den man namentlich hier im Auge hat (so Goudin a. a. O., neuerdings auch, aber maßvoller, Wörter), war jene Aenderung ohne Zweifel bloß eine Finte, der Augustinus schon Anfangs nicht traute. (Vgl. ad Bonifac. contra duas epist. Pelag. l. 2 c. 8: Isti volunt *in* homine *ab* ipso homine incipere cupiditatem boni, ut hujus coepti meritum perficiendi gratia consequatur, *si tamen hoc saltem volunt* . . . *Fortassis* ipsi eo modo saltem servant locum gratiae, ut sine illa putent hominem habere posse boni saltem imperfecti cupiditatem, perfecti autem non facilius per illam posse, sed nisi per illam habere non posse.) In der That kehrte Julian später diese Position nur noch im Vorübergehen hervor (vgl. *Aug.* c. Julian. l. 4, 15), während er in seiner letzten Schrift gegen Augustinus, die von diesem im opus imperf. widerlegt wurde, wiederholt und nachdrücklich die alte Position des Pelagius in der krassesten Form geltend machte. So weiß er (op. imp. l. 1 n. 94) bei einer pompösen Aufzählung aller Gnaden nur folgende anzuführen: die Erschaffung aus Nichts, die Verleihung der Vernunft und der Freiheit, die Offenbarung des mosaischen Gesetzes (ad cujus spectabat officium, ut rationis lumen, quod pravitatis exempla hebetabant et consuetudo vitiorum, multimodis eruditionibus excitaret atque invitatu suo foveret), die Incarnation als Beweis der Liebe Gottes gegen uns, die von Christus gegebene Verheißung, daß wir seine Miterben sein sollten, endlich die Gnade (n. 95), quae in baptismo non solum peccata condonat, sed cum hoc indulgentiae beneficio et provehit et adoptat et consecrat, und welche damit „*meritum* mutat *reorum*", aber nicht *liberum arbitrium condit* (mit dieser schielenden Phrase meint Julian die von Papst Cölestin und Augustinus angewandte Fassung der katholischen Lehre, daß die Gnade die verlorene libertas des lib. arb. wiederherstelle). S. u. A. auch op. imp. l. 3 n. 106, wo Augustinus hervorhebt, daß Julian in dem Wortschwall, womit derselbe darthun wolle, daß er innumeras species gratiae annehme, vorsichtig das donum caritatis vergesse. Mit Recht hat daher selbst der Thomist Natalis Alexander die Behauptung, daß eine gratia voluntatis von den Pelagianern auch nur nach 418 zugelassen worden sei (nicht zwar an den genannten Thomisten, sondern an Jansenius), energisch bekämpft. — Da Julian ebenso wenig, wie Pelagius, die Eingießung der caritas in irgend einer Form zugab, so

ist damit auch mehr als sichergestellt, daß nach beiden auch keine habituelle *virtus infusa* und mithin überhaupt keine lebenskräftige habituelle Gnade denkbar war. Wie *Aug.* de gratia Chr. c. 37 n. 41 den Ausdruck des Pelagius: in melius per Christum instaurata est, nach dem Sprachgebrauche des Pelagius von der bloßen Sündenvergebung erklärt: so können und müssen auch die betreffenden Ausdrücke Julians, welche eine positive innere Heiligung durch die Gnade zu insinuiren scheinen, rein moralisch oder juristisch in einem Sinne, in welchem die Heiligung auch durch menschliche Thätigkeit möglich ist, verstanden werden, wie Augustinus bezüglich einiger derselben an der angeführten Stelle op. imp. l. 3, 106 sqq. wiederholt feststellt. Sagt er doch noch l. 5, 48: selbst wenn Julian von der subministratio Spiritus S. rede, verstehe er darunter nur das Gesetz. (Vgl. Klasen, Entwicklung des Pelagianismus, S. 276 ff.) Es ist daher durchaus unstatthaft und verwirrend, wenn mit Jansenius auch viele Thomisten so ohne Weiteres die These aufstellen, die Pelagianer hätten nicht die habituelle Gnade, sondern bloß die aktuelle geläugnet, geschweige daß man mit *Lemos* (panopl. l. c. pag. 66) sagen dürfte: Julian habe die habitus *virtutum infusarum* und zwar „verum posse et veras sufficientes vires habituales voluntati tribuentes" sogar als nothwendig zur Vollendung des Guten angenommen! Vielmehr muß namentlich hinsichtlich der Anwendung, welche man von diesem Satze für die Erklärung des hl. Augustinus macht, gesagt werden: die Pel. hätten die virtus infusa sowohl in habitueller wie in aktueller Gestalt geläugnet. So verstand den Pelagianismus nach Augustinus die gesammte ältere Scholastik mit den hhl. Thomas und Bonaventura, welche sogar oft den Hauptirrthum der Pelagianer in Läugnung der virtus habitualis infusa setzten. Und sie hatten darin vollkommen Recht wie gegenüber Jansenius, so auch gegenüber manchen ihrer Epigonen, die in diesem Punkte, wie in verschiedenen anderen, den pelagianischen Phrasen mehr glaubten, als der hl. Augustinus, und meist auch nur aus polemischem Interesse die Tragweite des Irrthums abzuschwächen geneigt waren, um nämlich den Schwerpunkt der Controverse in die „gratia efficax" im Gegensatz zur „gratia sufficiens" zu verlegen. Jansenius thut dieß mit den Worten (de haer. Pel. l. 5 c. 29): Hactenus declaratum est, *omne genus adjutorii* possibilitatis, sive externum s. internum, sive respectu intellectus sive voluntatis Pelagianos agnovisse. Nam . . . illuminationes illustrationesque internas Dei, et concursum generalem et gratiam habitualem et motus bonos s. desideria quadam indeliberata, salva tamen illa indifferentia arbitrii, confessi sunt. — Wenn hiermit den Pelagianern fast ganz der katholische Gnadenbegriff zugeschrieben wird, um der jansenistischen gratia efficax die Wege zu bahnen: dann ist es auch immer noch eine sehr große Verschiebung der Sachlage, wenn z. B. Billuart im Namen der Thomisten nach vielen Hin- und Herzügen resolvirt: Pelagiani admiserunt gratiam habitualem, gratiam possibilitatis, gratias morales ex parte intellectus, imo probabilius gratiam voluntatis et actionis, sed non gratuitam nec necessariam (de gratia diss. praeamb. art. 1 Consectaria). Besonders arg ist die hier der gratia possibilitatis angewiesene Stellung nach der gratia habitualis, da sie ja im Sinne der Pelagianer nichts Anderes ist als die indifferente natürliche Freiheit selbst! Noch weiter geht Lemos (l. c. pag. 66) in der Darstellung der letzten Phase des Pelagianismus, indem er bezüglich der direkt von Gott bewirkten motus indeliberati voluntatis theils einschränkend, theils noch verschärfend, bemerkt: de qua effectiva motione respectu actus indeliberati nulla unquam quaestio fuit cum Pelagianis nec illam ipsi, si non expresserunt, *unquam* negarunt, quod est apertissimum (!!); nur hätten die Pelagianer auch nie zugegeben, daß die gratia actualis praeveniens auch vires actuales sufficientes verleihe[1]. Jedenfalls wären viele unnöthige Controversen verhütet worden, wenn die Thomisten sich bemüht hätten, die Lehre der Molinisten ebenso günstig auszulegen, wie die der Pelagianer.

190 Die Lehre der Kirche gegenüber dem Pelagianismus wurde offiziell zuerst 412 in einem Concil zu Carthago und 415 in dem Concil zu Dios-

[1] Uebrigens harmonirt diese Darstellung des Pelagianismus bei Lemos so schlecht mit der nachfolgenden, sehr gründlichen und zutreffenden Darstellung des Semipelagianismus, daß dieselbe wohl von anderer Hand herrühren muß.

polis durch einfache Verwerfung einiger pelagianischer Sätze ausgesprochen. Dieselbe wurde sodann in einigen Punkten näher präcisirt durch die Concilien von Carthago und Mileve i. J. 416 in ihren Synodalbriefen an Papst Innocenz I., und eingehender in den beiden Antwortschreiben des letztern (besonders in dem nach Carthago gerichteten), endlich in den Canones des Concils von Carthago v. J. 418, welche in der (verloren gegangenen) sogen. Tractoria des Papstes Zosimus bestätigt wurden. Das Wesentlichste aus diesen Aktenstücken ist in dem der epist. Coelestini I. ad Gallos (v. J. 430) beigefügten Indiculus Auctoritatum Apost. Sedis, unter Hervorhebung der speziell den Semipelagianismus treffenden Spitze, zusammengestellt. In allen diesen Aktenstücken wird naturgemäß die Lehre von der Gnade Christi in Verbindung mit der ebenfalls von den Pelagianern geläugneten Lehre von der Erbsünde vorgetragen. Wir heben jedoch hier nur die direkt die Gnade treffenden Punkte heraus.

Von den durch *Conc. Carthag.* 412 verworfenen sechs Sätzen gehören hierhin die 191
beiden letzten: 5. Lex sic mittit ad regnum coelorum, sicut Evangelium. — 6. Et ante adventum Domini fuerunt homines impeccabiles, id est sine peccato. — Das *Conc. Diospol.* 414 verwarf u. A. folgende Sätze, über deren Bedeutung und Stellung in der pelagianischen Lehre *Aug.* in dem Buche de gestis Palaestinis Pelagii sich verbreitet: Gratiam Dei atque adjutorium non ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse vel in lege ac doctrina. — Omnes voluntate propria regi, et suo desiderio unumquemque dimitti. — Dei gratiam secundum merita nostra dari. — Non esse liberum arbitrium, si Dei indiget auxilio, quoniam in propria voluntate habet quisque facere aliquid et non facere. — Victoriam nostram non esse ex Dei adjutorio, sed ex libero arbitrio. — Quod poenitentibus venia non detur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum meritum et laborem eorum, qui per poenitentiam fuerint digni misericordia.

Das *Conc. Carthag.* von 416 berichtet an den Papst Innocenz I.: Die Pelagianer 192
ließen für die Gnade Christi gar keinen Platz übrig: Id agunt isti damnabilibus disputationibus suis, ut, non defendendo, sed potius in sacrilegam superbiam extollendo liberum arbitrium, *nullum relinquant locum gratiae Dei, qua Christiani sumus*, qua et *ipsum nostrum arbitrium vere fit liberum*, dum a carnalium concupiscentiarum dominatione liberatur, dicente Domino: si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis (Joh. 8, 36); quod auxilium fides impetrat, quae est in Christo Jesu Domino nostro . . . Quid aliud agunt, cum hominibus animalibus persuadere non cessant, *ad operandam perficiendamque justitiam* . . . et *Dei mandata complenda solam sibi sufficere naturam?* — Das Synodalschreiben des *Conc. Milev.* 416 betont, daß die Pelagianer besonders den zwei vorletzten Bitten des Gebetes des Herrn ihren Gegenstand entzögen: Nova quippe haeresis et nimium perniciosa tentat assurgere inimicorum gratiae Christi, qui nobis Dominicam etiam orationem impiis disputationibus conantur auferre. Cum enim Dominus docuerit ut dicamus, *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris:* isti dicunt, posse hominem in hac vita, praeceptis Dei cognitis, ad tantam perfectionem justitiae sine adjutorio gratiae Salvatoris per solum liberae voluntatis arbitrium pervenire, ut ei non sit jam necessarium dicere, *Dimitte nobis debita nostra;* illud vero quod sequitur, *Ne nos inferas in tentationem,* non ita intelligendum, tamquam divinum adjutorium poscere debeamus, ne in peccatum tentati decidamus, sed hoc in nostra esse positum potestate, et ad hoc implendum solam sufficere hominis voluntatem — tamquam frustra Apostolus dixerit, *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei,* et, *Fidelis Deus, qui vos non permittit tentari super id, quod potestis, sed faciet cum tentatione etiam exitum, ut possitis sustinere.* Frustra enim Dominus dixerit apostolo Petro, *Rogavi pro te, ne deficiat fides tua,* et omnibus suis, *Vigilate et orate, ne intretis in tentationem,* si hoc to-

tum est potestatis humanae. — In dem gleichzeitig vom hl. Augustinus nebst vier anderen Bischöfen an den Papst abgesandten Separatvotum, worin die Hinterlist des Pelagius beleuchtet wird, heißt es u. A.: His auditis (gemeint ist die Aeußerung des Pelagius auf dem Concil von Diospolis: posse hominem suo labore ac voluntate juste vivere, ut tamen adjuvetur gratia Dei) catholici antistites nullam aliam Dei gratiam intelligere potuerunt, nisi quam in libris Dei legere et populis praedicare consueverunt . . . sine dubio gratiam, qua *justificamur ab iniquitate,* et qua *salvamur ab infirmitate,* non qua creati sumus cum propria voluntate. Nam si intellexissent illi episcopi, eam illum dicere gratiam, quam etiam cum impiis habemus, cum quibus homines sumus, negare vero eam, qua *Christiani et filii Dei sumus:* quis eum . . . patienter ferret?

193 *Innocent. I.* ad Conc. Carth. n. 3—6 betont zunächst die wahnsinnige Anmaßung, die in dem gänzlichen Ausschluß der Gnadenhülfe liege, sodann die Nothwendigkeit der letztern, und spezificirt hierauf näher Grund und Form dieser Nothwendigkeit, wie sie gerade durch den eigenmächtigen Gebrauch der Freiheit beim ersten Menschen sich gestaltet habe: n. 3. Quid nos de his posthac rectum mentibus aestimemus, qui *sibi se putant debere, quod boni sunt,* nec illum considerant, cujus *quotidie gratiam consequuntur* . . . qui *sine illo tantum assequi se posse* confidunt, *quantum vix illi, qui ab illo postulant, accipere promerentur* . . . Ergo eris tibi in providendo praestantior, quam potest (potes?) in eo esse, qui te ut esses effecit? Et cui putas debere quod vivis, quomodo non putes illi debere, quod *quotidianam ejus consequendo gratiam* taliter vivis? Et qui nos adjutorio negas egere divino, *quasi ex nostra simus in totum possibilitate perfecti,* quomodo adjutorium ejus in nos, cum tales etiam a nobis esse possimus, [orando] provocamus? . . . n. 5. Quid tam mortiferum . . . si, hoc solum nobis putantes posse sufficere, quod liberum arbitrium cum crearemur accepimus, ultra a Domino nihil quaeramus, id est auctoris nostri obliti *ejus potentiam,* ut *nos ostendamus liberos, abjuremus* . . . n. 6. Liberum enim arbitrium olim ille (Adam) perpessus (= libero arbitrio permissus), dum suis inconsultius utitur bonis, cadens in praevaricationis profunda demersus est, et nihil, quemadmodum exinde surgere posset, invenit; suaque in aeternum libertate deceptus hujus ruinae jacuisset oppressu, nisi eum post Christi pro sua gratia relevasset adventus: qui *per novae regenerationis purificationem* omne praeteritum vitium sui baptismatis lavacro purgavit, et ejus *formans statum, quo rectius stabiliusque procederet,* tamen *suam gratiam in posterum non denegavit.* Nam quamvis redemisset hominem a praeteritis ille peccatis, tamen sciens, iterum posse peccare, ad reparationem sibi, quemadmodum posset illum et post ista corrigere, multa servavit. *Quotidiana praestat ille remedia,* quibus nisi freti confisique nitamur, nullatenus humanos vincere poterimus errores. Necesse est enim, ut, quo auxiliante vincimus, eo iterum non adjuvante vincamur. Dieselben Gedanken kürzer in der epist. ad Conc. Milev. mit der speziellen Wendung, providentia *regenerationis statum pristinae libertatis reformari,* daß aber auch in diesem status noch weitere Hülfe nothwendig sei, um die machinas diaboli zu überwinden.

194 Die 214 Bischöfe der Conc. Carth. vom Ende 417 bezeichnen in ihrem Schreiben an Papst Zosimus als die von den Pelagianern geläugnete katholische Lehre: gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum non solum ad cognoscendam, verum etiam ad *faciendam justitiam nos per actus singulos adjuvare,* ita ut sine illa *nihil verae sanctaeque pietatis habere, cogitare, dicere, agere valeamus.* — Die Canones des *Conc. Carth.* von 418 (vielfach fälschlich als canones Milevitani bezeichnet) enthalten in drei Gruppen a) in can. 1—2 die Lehre von der Erbsünde; b) in can. 3—5 die Lehre von Zweck und Bedeutung der Gnade Christi, die hier ganz allgemein als „gratia in qua justificamur" oder „gratia justificationis" bezeichnet wird; c) in can. 6—8 die Lehre über die auch unter der Gnade Christi fortbestehende Sündhaftigkeit. Zweck und Bedeutung der Gnade Christi wird in can. 3—5 in stets steigender Verschärfung bestimmt durch Verwerfung dreier Momente des Irrthums: „gratiam Christi solum ad remissionem peccatorum valere, quae jam commissa sunt, non etiam *in adjutorium, ut non committantur*" — vel certe „eandem gratiam propter hoc tantum nos adjuvare, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum,

non autem per illam nobis *praestari*, ut quod faciendum cognoverimus, *etiam facere diligamus et valeamus*" — vel tandem „ideo [solum] nobis gratiam justificationis dari, ut, quod facere jubemur per liberum arbitrium, *facilius possimus implere per gratiam*, tanquam, *etsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata.* Die Canones 6—8 bestimmen dann durch nähere Erklärung der Worte 1 Joh. 1, 8 und der fünften Bitte im Gebete des Herrn, daß auch unter der Gnade Christi, und um so mehr ohne dieselbe, für alle Menschen eine gewisse Nothwendigkeit bestehe, in läßliche Sünden zu fallen. — Aus der *Tractoria* des Papstes Zosimus, worin diese Canones bestätigt wurden, ist nur ein Text erhalten, worin die „*quotidiana gratia*" bei Innocenz I. umschrieben wird: Quod ergo tempus intervenit, quo ejus non egeamus auxilio? In omnibus igitur actibus, causis, cogitationibus, motibus, adjutor et protector orandus est. Superbum est enim, ut quidquam sibi humana natura praesumat.

Der Sinn dieser Texte wird besonders durch folgende, den ersten Gegenschriften 195 des hl. Augustinus entlehnten Sätze beleuchtet. De Spir. et lit. c. 3 n. 5: Nos humanam voluntatem sic dicimus adjuvari ad faciendam justitiam, ut, *praeter quod homo creatus est cum libero arbitrio* voluntatis, praeterque *doctrinam*, qua ei praecipitur, quemadmodum vivere debeat, accipiat *Spiritum S.*, quo fiat in animo ejus delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni, quod Deus est, etiam nunc, quum adhuc per fidem ambulamus, nondum per speciem, ut hac sibi velut arrha data gratuiti muneris inardescat inhaerere Creatori atque inflammetur accedere ad participationem veri illius luminis, ut ex illo ei bene sit, a quo habet ut sit. — Ib. c. 30 n. 52: Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit; sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur. Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio; sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium justitiae dilectio, per justitiae dilectionem justitiae operatio . . . Ut quid ergo miseri homines aut de *libero arbitrio* audent superbire, *antequam liberentur*, aut de *suis viribus, postquam liberati sunt?* Die hier in Rede stehende libertas wird dann als diejenige bezeichnet, von der es heißt: ubi Spiritus Domini, ibi libertas (2 Cor. 3, 17), und: si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis (Joh. 8, 36). — Den Begriff der zum gerechten Leben nothwendigen „sanatio" führt Augustinus namentlich in dem Buche de natura et gratia aus, wo er auch, besonders in den oben n. 21 citirten Stellen die nach der sanatio perfecta, d. h. der Wiederherstellung der perfecta vita et justitia, noch weiter nothwendige gratia quotidiana infirmitatis erörtert. De gr. et lib. arb. c. 14 n. 27 formulirt er den katholischen Gegensatz zu allen drei Arten von Gnaden, welche die Pelagianer zuließen: Neque *scientia* divinae legis, neque *natura*, neque sola *remissio peccatorum* est illa gratia, quae per Jesum Christum Dominum nostrum datur, sed ipsa facit, ut lex impleatur, ut natura liberetur, ne peccatum dominetur.

Die Hauptpunkte der gegen die Pelagianer geltend gemach- 196 ten Kirchenlehre, welche auch bei Augustinus in den bis zum J. 418 veröffentlichten Schriften im Vordergrund stehen, sind nach den vorstehenden Texten folgende.

1. In Folge der mit der Erbsünde gegebenen Corruption der menschlichen Natur, wodurch die ursprüngliche libertas und possibilitas bene et recte vivendi verloren gegangen, bedarf die Natur, um wieder in normaler und vollkommener Weise zum guten und rechten Leben befähigt zu sein, der durch die Taufe zu vollziehenden Wiedergeburt und Heiligung, also einer neuen Belebung und Heilung durch die vom hl. Geiste ausgehende Eingießung oder Einhauchung der Liebe Gottes in das Herz. In dieser Wiedergeburt erlangt der Mensch im Wesentlichen den status pri-

stinae libertatis et possibilitatis zurück, und zwar eine solche Freiheit und Macht, welche nicht, wie die pelagianische, eine leere Möglichkeit ist, durch eigene Thätigkeit überhaupt erst gut und gerecht zu werden, sondern eine auf dem Besitz der in der Wiedergeburt empfangenen Güte und Gerechtigkeit beruhende Fähigkeit, die letztere zu bethätigen.

197 2. Aber auch nach dieser Heilung und Befreiung bedarf der wiedergeborene Mensch — a fortiori der noch nicht wiedergeborene — wegen der zurückbleibenden Schwachheit und der Versuchungen von außen, namentlich von Seite des Teufels, einer besondern täglichen Unterstützung des hl. Geistes zu den einzelnen Akten, welche zu diesem Zwecke im Urstande nicht nöthig gewesen war. Wenn zufolge der Tractoria Zosimi diese tägliche Unterstützung zu dem angegebenen Zwecke für alle einzelnen Akte nothwendig erscheint: dann läßt sich das immerhin so verstehen, daß, wie die Ausdrucksweise andeutet, der Mensch sich nicht anmaßen dürfe, einen Theil seiner Akte oder einen Moment seines Lebens auszunehmen, worin er nicht wegen der möglichen schweren Versuchungen wenigstens des Schutzes Gottes bedürfe, um mit Zuversicht die Vermeidung der Sünden erwarten zu können. Ohnehin hat der Ausdruck, die Gnade sei nothwendig ad singulos actus, per singula momenta, zunächst nicht den Sinn, daß eine von der Gnade der Wiedergeburt verschiedene Gnade zu allen und jeden einzelnen Akten nothwendig sei; sondern, im Gegensatz zu der pelagianischen Behauptung, daß die Gnade gar nicht zu den einzelnen Akten gegeben werde, besagt er zunächst, daß dieselbe überhaupt nicht bloß in der Form einer einmaligen Einwirkung und bloß habituellen Ermöglichung, sondern auch in der Form einer gegenwärtigen, den einzelnen Akten gewährten Hülfeleistung nothwendig sei. Aber thatsächlich wurde der Satz allgemein dahin verstanden und auch später in dem Indiculus auct. Apost. Sedis c. 8 dahin erklärt, daß alle und jede guten Akte eben als solche, unter der allgemeinen Rücksicht, inwiefern sie den Handelnden gottwohlgefällig machen, durch göttliche inspirationes oder „instinctus“, also durch aktuelle Gnaden bedingt seien. — Daß auch schon im Urstande eine gewisse Nothwendigkeit aktueller Gnade bestanden habe, wurde anfangs in den kirchlichen Entscheidungen ausdrücklich nicht erwähnt, aber von Augustinus als argumentum a minori ad majus hervorgehoben und aus ihm später im Conc. Araus. can. 19 festgestellt.

198 3. Obgleich der befreite Wille der Wiedergeborenen mit der ihm zur Verfügung stehenden oder durch Gebet zu erlangenden göttlichen Hülfe im Wesentlichen das Gesetz Gottes erfüllen kann: so reicht diese Hülfe, wie sie thatsächlich verliehen wird, doch nicht aus, das Gesetz Gottes auch so vollkommen zu erfüllen, wie es im Urstande möglich war; vielmehr bleibt jeder Mensch mehr oder weniger einer gewissen necessitas faciendi et habendi peccatum unterworfen, welche erst mit dem Tode beseitigt wird.

199 4. Der Zweck, in Bezug auf welchen die Nothwendigkeit der Gnade damals zunächst behauptet und vertheidigt wurde, war spezifisch das gute und gerechte Leben schlechthin oder das für das ewige Heil verdienstliche Leben, mithin die Uebung der vollgültigen guten Werke; weil aber diese Werke aus der caritas hervorgehen, so wurde auch die Verleihung und Belebung der *caritas* spezifisch als Inhalt der in Rede

stehenden Gnade bezeichnet. Von der Nothwendigkeit der Gnade zu den vorbereitenden Akten des Glaubens und des Gebetes ist dagegen in den kirchlichen Entscheidungen nicht ausdrücklich die Rede; vielmehr wird an den Pelagianern besonders gerade das getadelt, daß sie keine Gnade übrig ließen, die man durch Glauben und Gebet zu erhalten suchen müsse, und daß sie die justificatio in fide und die gratia impetranda per fidem läugneten. Insofern ließen die Entscheidungen formell die Frage noch offen, ob von der absoluten Nothwendigkeit der Gnadenhülfe jene vorbereitenden Akte nicht ausgenommen werden dürften, und die im Begriffe der Gnadengabe liegende Unverdienbarkeit auch die einfache Impetration durch natürliche Akte des Glaubens und Gebetes ausschließe. Hier liegt der Punkt, auf welchen besonders seit 418 die verschämten Pelagianer sich zurückzogen und wo das System des sogen. Semipelagianismus einsetzte.

5. Bezüglich ihrer Natur wurde die Gnade bestimmt als eine göttliche 200
Einwirkung, näher als eine vivificatorische, also dynamisch-energetische Einwirkung des hl. Geistes auf die Seele und speziell auf den Willen, wodurch dem letztern eine Theilnahme an und Aehnlichkeit mit dem heiligen Willen Gottes resp. dem hl. Geiste verliehen werde, deren Besitz den Willen gut und tugendhaft mache und unter dem steten Einflusse Gottes zum guten Wollen und Handeln hinlenke und stärke. Und zwar wurde die Wirkung Gottes in der Seele ebensowohl — in der Wiedergeburt — als habituelle, wie — namentlich in dem adjutorium quotidianum — als aktuelle Gnade in's Auge gefaßt. Gegenüber dem pelagianischen Begriffe der Gnade, wonach dieselbe bloß in der angeborenen indifferenten Möglichkeit des Guten und Bösen und der äußern Lehre bestand, brauchten diese beiden Formen der Gnade nicht auseinandergehalten zu werden. Sie mußten nur unterschieden werden, um jenen Begriff auch in seinen Consequenzen vollständig zu widerlegen und zu zeigen, daß in dem nach der Sünde wiedergeborenen Menschen die übernatürliche Freiheit noch in ganz anderer Weise der göttlichen Hülfe bedürfe, als im ersten Menschen vor der Sünde.

6. Hinsichtlich ihrer Wirksamkeit wurde die Gnade Christi, im Gegen- 201
satze zu der von den Pelagianern prätendirten natürlichen Möglichkeit des guten Wollens und Handelns und der bloßen Erleichterung desselben durch die äußere Gnade, zunächst bestimmt als ein schlechthin zur Constitution der Möglichkeit des Guten erforderliches, genauer als das die aktive nächste Möglichkeit constituirende Prinzip; und inwiefern die Vollkommenheit des Willens, wodurch ihm das sittliche Wollen und Handeln möglich ist, seine sittliche Freiheit ausmacht, wurde der Gnade die Verleihung resp. die Constitution der wahren sittlichen Freiheit als eines Abbildes der heiligen Freiheit Gottes zugeschrieben. Aber die durch die Gnade constituirte Möglichkeit und Freiheit unterscheidet sich von der pelagianischen wesentlich darin, daß sie nur zum Guten und nicht auch zum Bösen befähigt. Sodann wird von der Gnade die Möglichkeit und Freiheit zum Guten gerade dadurch verliehen, daß der Wille auf das Gute hingerichtet wird, und eben durch die Energie dieser Richtung empfängt er auch die nothwendige Stärke, das Gute vollkommen zu wollen und zu thun. Darum gehört es zum Begriff der durch die Gnade gegebenen Möglichkeit und Freiheit, daß alles aus ihr hervorgehende gute Wollen und Thun wesent-

lich als Frucht der göttlichen Einwirkung auf den Willen zu Stande kommt, der Mensch mithin zu seinem guten Handeln und Wollen von Gott befördert wird, und er nur an zweiter Stelle, Gott aber an erster Stelle die bewirkende Ursache seines guten Wollens und Handelns ist. Inwiefern nun die pelagianische Gnade gar keinen dynamischen Einfluß Gottes auf das Zustandekommen des Wollens und Handelns enthielt, sondern ihren ganzen Einfluß in der Förderung der bloßen natürlichen Möglichkeit erschöpfte: charakterisirt Augustinus am Schlusse des Buches de gratia Christi mit Recht den katholischen Gnadenbegriff dahin, daß Gott durch seine Gnade auf das wirkliche Wollen und Handeln Einfluß übe, und der Mensch in seinem Wollen und Handeln selbst von dem Einflusse Gottes getragen werde. Gemäß dem betreffenden Ausdrucke Augustins: adjuvare voluntatem et actionem, läßt sich dann auch die Gnade selbst dahin definiren, daß sie ein adjutorium voluntatis et actionis sei, d. h. eine Gabe, wodurch Gott (aktuell resp. virtuell) das gute Wollen und Handeln in sich selbst förderе oder den Menschen zu demselben beförderе.

202 Die betreffende Stelle bei *Aug.* de gr. Chr. c. 47 n. 52 lautet: Si ergo consenserit nobis (Pelagius) non solum possibilitatem in homine, etiam si nec velit nec agat bene, sed ipsam quoque voluntatem (= velle) et actionem, quae non sunt in homine, nisi quando bene vult et bene agit; si, ut dixi, consenserit, etiam *ipsam voluntatem et actionem divinitus adjuvari*, et *sic* adjuvari, ut *sine* illo adjutorio *nihil* bene velimus et agamus, eamque esse gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, in qua nos non nostra justitia justos facit, ita ut *ea* sit *vera nostra justitia*, quae *nobis ab illo est*, nihil de adjutorio gratiae Dei, quantum arbitror, inter nos controversiae relinquetur. — Dieses *adjuvare* ipsum velle et agere, welches dem „operari velle et perficere Phil. 2, 13 entspricht und dasselbe als ein operari *ut nos* velimus et agamus bestimmt, hatte Augustinus im Verlauf des erwähnten Buches in eine doppelte göttliche Aktion zerlegt: das adjuvare velle geschieht inspirando dilectionem, resp. ardorem dilectionis (c. 3 u. 6), das adjuvare agere oder actionem geschieht cooperante Deo homini operanti, resp. cooperante Deo operationi hominis, oder auch (nach Röm. 8, 14) agente nos Spiritu Dei ut agamus (cap. 25). Durch Ersteres macht Gott den Willen zur „arbor bona“, durch Letzteres verhilft er dazu, daß der gute Baum gute Früchte trage. Nach augustinischer Ausdrucksweise ist aber unter bona voluntas nicht bloß das einzelne aktuelle gute Wollen, sondern zugleich und vorzüglich das habituelle, d. h. die durch die Rechtfertigungsgnade, vermöge der vom heiligen Geiste in seiner dauernden Einkehr eingegossenen caritas, bewirkte gerechte Willensverfassung zu verstehen. Der Gegensatz zu adj. vol. et actionis ist demnach formell nicht, wie er zuweilen (Natalis Alex., Billuart) angegeben wird, „adj. *intellectus* et possibilitatis“, als ob die voluntas dem intellectus, die actio der possibilitatis gegenübergestellt würde; vielmehr wird hier die Förderung des guten Wollens und Handelns selbst der bloßen natürlichen possibilitas nebst dem bloß objektiven adjutorium possibilitatis gegenübergestellt. Auch ist der Ausdruck nicht so zu verstehen, als ob voluntas das Willensvermögen als Subjekt, actio die Willensthätigkeit als Objekt des adjutorium bezeichne; vielmehr ist voluntas ebenso Objekt, wie actio.

203 Demgemäß kann man mit Recht sagen: die Kirche habe gegenüber den Pelagianern die Nothwendigkeit einer wahrhaft und eigentlich, d. h. dynamisch-energetisch, wirksamen Gnade vertheidigt, und um diese Gnade habe sich die ganze Controverse gedreht. Eben darum kann man ferner sagen: es habe sich nicht bloß um die Nothwendigkeit, sondern auch um die Wirksamkeit der Gnade, sowie um die Natur dieser Wirksamkeit gehandelt. Indeß ist dieß nicht so zu verstehen, als ob im modernen

Sinne der Worte die Controverse sich spezifisch um die „gratia *efficax*" im Gegensatz zur „gratia *sufficiens*" und um die *efficacia* gratiae im Gegensatz zur bloßen *sufficientia* gratiae gedreht hätte. Das wäre nur dann der Fall, wenn die possibilitas und das adjutorium possibilitatis der Pelagianer mit der gratia sufficiens in katholischem Sinne zusammenfiele. Dieses trifft aber so wenig zu, daß die Pelagianer mit jenen Begriffen eine solche gratia *sufficiens* nicht minder ausschlossen, wie die „gratia efficax", indem sie von einer solchen Begründung der Möglichkeit des Guten und einer solchen Hinlenkung des Willens auf dasselbe, wie sie in der gratia sufficiens enthalten ist, durchaus nichts wissen wollten. In der That wird daher bei Augustinus die von ihm vertheidigte Wirksamkeit der Gnade Christi, wo dieselbe mit der Unwirksamkeit einer andern Gnade verglichen, oder als Prinzip des aktuellen Wollens und Thuns in Gegensatz zu einer bloßen possibilitas gestellt wird, stets nur als Wirksamkeit der innern Gnade gegenüber der äußern, oder als Wirksamkeit der aktuellen innern Gnade gegenüber der habituellen, oder auch der der Schwäche des wiedergeborenen Menschen entsprechenden aktuellen Gnade im Vergleiche mit der durch die Natur des heiligen Lebens auch im Urstande geforderten aktuellen Gnade in's Auge gefaßt. Demgemäß muß man in summa sagen: gegen die Pelagianer sei ebenso die Nothwendigkeit der gratia efficiens verum posse, wie der gratia efficiens posse *et* agere vertheidigt worden, indem jene virtuell, wie diese formell, ein adjutorium voluntatis und actionis sei.

Aber allerdings brachte es eben die eigenthümliche Stellung der Frage 204
gegenüber den Pelagianern mit sich, daß zum Theil schon in den betreffenden Glaubensregeln, noch weit mehr aber in den Ausführungen des hl. Augustinus, die Gnade nicht formell als Prinzip der Ermöglichung des guten Wollens und Handelns, sondern als das Prinzip, woraus das wirkliche gute Wollen und Handeln hervorgehe und wodurch der Mensch effektiv dazu befördert werde, betrachtet wurde und mithin direkt fast nur von der „gratia efficax" die Rede war. Was nämlich die Katholiken von dem Pelagianismus am meisten abstieß und unter dem praktischen Gesichtspunkte vorzüglich in die Augen sprang, waren folgende zwei Momente. Das eine ist, daß der Pelagianer sich selbst als absolute und einzige Ursache des guten wie des bösen Wollens und Handelns ansah, indem er aus sich sich dazu bewege und allein sich dazu bestimme, ohne von Gott dazu getrieben und getragen zu werden, und daß er folglich, statt Gott die Ehre davon zu geben und ihm Dank dafür zu sagen, sich selbst alle Ehre davon zuschrieb und Gott gegenüber nur Rechtsansprüche darauf gründete. Dieser hochmüthigen Prätension trat man am wirksamsten entgegen, indem man die Gnade als das Prinzip hinstellte, vermöge dessen unser gutes Wollen und Handeln in Gott seine erste und vorzüglichste Ursache habe, folglich Beides Gottes Werk und Gabe sei, also auch ihm Ehre und Dank dafür gebühre. Das zweite Moment war, daß die Pelagianer die Nothwendigkeit und Wirksamkeit des Bittgebetes läugneten, wodurch der Mensch die nothwendige göttliche Hülfe zum Guten erfleht. Dieses Bittgebet aber zielt nicht abstrakt dahin, daß Gott uns eine Gnade gebe, welche uns das Gute einfach möglich mache, sondern dahin, daß er durch seine Gnade uns dazu bringe und führe oder in

uns bewirke, daß wir das Gute wirklich wollen und thun und vor dem Bösen bewahrt bleiben; und es geht darum auch von dem Vertrauen aus, daß Gott die Macht besitze, durch seine Einwirkung auf unsern Willen solche Wirkungen unfehlbar zu erzielen. Diese Tendenz des Bittgebetes aber behielt man auch dort im Auge, wo als dessen Gegenstand die Möglichkeit, das Gute zu thun, bezeichnet wird, indem man diese Möglichkeit nicht abstrakt auf eine Kraft (vires efficaces, valentia) des Willensvermögens zum Wollen zurückführte, sondern concret auf die Kraft oder Energie, d. h. Stärke, Mächtigkeit und Wirksamkeit des Wollens selbst oder der Gesinnung, oder auf die volle Entschiedenheit des Willens, vermöge deren das gewollte Werk unmittelbar zugleich möglich und wirklich wird.

205 Zu diesen beiden praktischen Momenten kommt noch ein drittes Moment von mehr spekulativer Natur. Soweit das gute Wollen und Handeln mit Recht unter dem Gesichtspunkte, welchen die Pelagianer ausschließlich geltend machten, betrachtet werden kann, nämlich als eine vom Menschen ausgehende Bethätigung seiner Vollkommenheit oder als Erzeugniß seiner eigenen Fruchtbarkeit: muß dasselbe im Gegensatz zu den Pelagianern spezifisch als Bethätigung und Erzeugniß nicht des schlechthin unbestimmten und indifferenten Willensvermögens, sondern einer von Gott gegebenen und vom Menschen empfangenen guten Willensverfassung oder Gesinnung dargestellt werden, in welcher das gute Wollen und Handeln wie in seiner Wurzel präparirt oder vorausbestimmt ist, und mit welcher zugleich, wenn sie den entsprechenden Grad der Vollkommenheit besitzt, so lange sie besteht, das böse Wollen und Handeln unvereinbar ist[1]. Noch deutlicher erhellt dieses aus der historischen Genesis der Fragestellung. Gegenüber den Manichäern hatte die Frage so gestanden, ob der Besitz der guten Willensverfassung, wodurch der Mensch arbor bona ist, eine freie Entscheidung des Menschen einschließe, wodurch es von ihm abhänge, ein guter oder ein schlechter Baum zu sein. Gegenüber den Pelagianern hingegen spitzte sich die Frage dahin zu, ob der Mensch durch sein Wollen und Handeln sich die gute Willensverfassung, wodurch er arbor bona wird, selbst gebe und in sich erzeuge, oder ob er zu dem von ihm ausgehenden guten Wollen und Handeln einer von Gott zu verleihenden guten Willensverfassung bedürfe, bezüglich deren seine freie Entscheidung nur als empfangender Faktor sich verhalte, der in und mit derselben durch Gott in's Dasein gerufen werde. Eine solche gute Willensverfassung aber ist offenbar Wirkung resp. Inhalt nicht einer gratia sufficiens, sondern der gratia efficax. Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn man nach *Aug.* retr. l. 1 c. 7 n. 2 die Aenderung der Fragestellung so faßt: Aliud est quaerere, *unde sit malum;* et aliud est quaerere, *unde redeatur* ad pristinum (= originale amissum) et ad majus *perveniatur bonum.*

206 Unter den Gegenschriften gegen die Pelagianer sind hervorzuheben aus der ersten Zeit *Hieron.*, dialogus co. Pelag. ll. 3; *Orosius* (Schüler des hl. Augustinus), apolo-

[1] Vgl. z. B. *Aug.* op. imperf. l. 3 cap. 122: Inter divinae gratiae species si poneretis dilectionem, quam non ex nobis, sed ex Deo esse eamque Deum dare filiis suis legitis, sine qua nemo potest pie vivere et cum qua nemo nisi pie vivit, sine qua nullius est bona voluntas, et cum qua nullius est nisi bona voluntas, vere liberum defenderetis, non inflaretis arbitrium.

geticum de arbitrii libertate; etwas später die im M.-A. unter dem Namen Augustins citirten ll. 6 hypognosticon s. hypomesticon, als deren Verfasser *Marius Mercator* oder Papst Sixtus III. vermuthet wird. — Es dürfte angemessen sein, hier eine Uebersicht der einschlägigen wichtigeren Schriften des hl. Augustinus zu geben. Die bis zum Jahre 418 incl. verfaßten wichtigeren Schriften, welche ausschließlich oder vorzüglich die gratia Christi behandeln, lassen sich in drei Gruppen zerlegen. Die erste Gruppe umfaßt die im Jahre 412 an den Comes Marcellinus geschriebenen Werke: de peccatorum meritis et remissione libri tres (wovon jedoch zunächst nur die beiden ersten Bücher in Betracht kommen) und de Spiritu et litera, welche die oben n. 196 f. angeführten drei Punkte in thetisch-demonstrativer Weise ohne namentliche Bezeichnung der Gegner prinzipiell erörtern: nämlich de pecc. mer. et remiss. l. I. die der Erbsünde entsprechende Gnade der Rechtfertigung — gerade mit dieser eröffnet daher *Aug.* den Kampf gegen die Pelagianer; auch finden sich hier die loci classici des Heiligen über das Wesen der Rechtfertigungsgnade; l. II. die Unmöglichkeit, ohne besondere göttliche Gnade alle Sünden und Mängel zu vermeiden, und de Spir. et lit., besonders über die Nothwendigkeit der innern Gnade (Spiritus), im Gegensatze zur äußern des Gesetzes (litera), zum facere et perficere justitiam, wo jedoch gegen Schluß nebenbei (cap. 31 und bes. 33—34) auch schon die Frage nach dem Ursprung der fides impetrans gratiam, freilich nicht mit der spätern Strenge, behandelt wird. Als Compendium dieser Bücher kann epist. 157 (früher 89) ad Hilarium Syracusanum vom Jahre 414 betrachtet werden. — Die zweite Gruppe bilden die 415 ausdrücklich gegen die betreffenden Schriften von Pelagius und Cölestius gerichteten Schriften: de natura et gratia (gegen Pelagius' Buch de natura) und de perfectione justitiae hominis (gegen die „definitiones" Coelestii), worin die Sophismen der Gegner betreffs der obigen drei Punkte eingehender widerlegt werden. — Die dritte Gruppe endlich bilden die 417—418 geschriebenen Bücher de gestis Palaestinis und de gratia Christi, welche durch Aufdeckung der Heucheleien und Betrügereien des Pelagius den wahren Stand der Frage aufhellen und (besonders das letztere) den Begriff der von Pelagius geläugneten gratia Christi schärfer bestimmen. — Den Abschluß resp. den Uebergang zu der folgenden Periode bilden die 420 geschriebenen vier Bücher ad Bonifacium papam contra duas epist. Pelagianorum — vgl. besonders l. 1 u. 2 Ende — und die 421 geschriebenen libri sex contra Julianum, woraus besonders l. 4 hierher gehört. Vorher war die Frage über die gänzliche Unverdienbarkeit der Gnade durch rein natürliche Akte, resp. die Nothwendigkeit der zuvorkommenden Gnade zum Glauben und zum Gebete, und die Freiheit Gottes in der Austheilung der Gnade (nächst dem Buche de Spir. et lit.) eingehend nur in zwei Briefen behandelt: nämlich im Jahre 416 ep. 186 (früher 106) ad Paulinum Nolanum, im Jahre 418 in ep. 194 (früher 105) ad Sixtum Romanum (den spätern Papst). Dieser letztere Brief gab den Anlaß zu den Streitigkeiten in dem Kloster zu Adrumetum (J. 424—426), wo Einige behaupteten, durch die erwähnte Lehre werde die Freiheit des Menschen aufgehoben. Daraufhin schrieb Augustinus zur Belehrung der Mönche dieses afrikanischen Klosters zwei Bücher, welche als Zusammenfassung und theoretische Entwicklung der bisher im offenen Kampfe mit der Häresie festgestellten und vertheidigten katholischen Lehre bezeichnet werden können; dagegen wurden dieselben, wohl auch wegen ihrer mehr privaten Veranlassung, nicht in dem Maße Gegenstand der kirchlichen Anerkennung, wie die vorhergehenden und die beiden letzten (s. unten); namentlich haben die Päpste diese beiden Bücher niemals ausdrücklich empfohlen. In dem ersten dieser beiden Bücher, de gratia et lib. arbitrio, erörtert *Aug.* einerseits das Dogma von der Freiheit, andererseits die universale Nothwendigkeit der Gnade zu den Werken der Liebe und dem Gebete des Glaubens. Auf die an dieses Buch anknüpfenden Einwendungen, daß die Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade die Zurechtweisung der Sünder, namentlich der nicht im Guten Beharrenden, überflüssig und sinnlos mache, bespricht *Aug.* in dem zweiten Buche, de correptione et gratia, zum ersten Male ex professo die Gnade der Beharrlichkeit und in Bezug auf diese den Unterschied der Gnade Christi von der Urgnade. In beiden Büchern wird gegen den Schluß auch ausführlich die nicht spezifisch die Gnade, sondern überhaupt die Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung betreffende Lehre von der Gewalt des Schöpfers in der Lenkung des geschaffenen Willens ex professo erörtert. An diese Schrift zunächst schloß sich die Oppo-

sition der Massilienses an, mit welcher der Semipelagianismus als geschlossenes System hervortrat.

§ 290. Der semipelagianische Irrthum und das katholische Dogma.

Literatur. Von den § 289 citirten Autoren besonders Suarez, Petavius, Lemos, Nat. Alex. (saec. V. diss. IV.) und L. Meyer.

207 Während der reine und volle Pelagianismus für die innere Gnade Christi gar keinen Raum ließ, indem er alles Gute, wie das Böse, der natürlichen Freiheit zuschrieb: ließ der Semipelagianismus für die innere gratia Christi justificans et salvans zwar Raum, aber nur neben der auf sich gestellten natürlichen Freiheit. Er lehrte nämlich: die Gnade habe sich mit der natürlichen Freiheit in die Ermöglichung und Bewirkung des heilsmäßigen guten Wollens und Handels so zu theilen, daß die Gnade als das höhere, ergänzende und vollendende Prinzip sich an die natürliche Freiheit als das niedere, anfangende und vorbereitende Prinzip anschließe oder ihr Werk über dem Werke der Freiheit aufbaue. Zugleich mit der Beschränkung des Umfanges der Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade war damit auch die Aufhebung der vollen Gratuität der Gnade gegeben, und mußte daher diese fortan in den Vordergrund der Controverse treten, während sie in der Controverse mit den eigentlichen Pelagianern mehr im Hintergrunde stand.

208 Zum Verständniß des Ursprungs und Inhalts der semipelagianischen Lehre und der Stellung des hl. Augustinus gegenüber derselben ist im Auge zu behalten, daß, wie auch nach dem Zeugnisse des Hilarius die massilinensischen Semipelagianer geltend machten und Augustinus selbst schon vor dieser Provocation in seinen Retract. l. 1 c. 23 offen eingeräumt hatte, der hl. Lehrer selbst vorübergehend als Presbyter (zwischen 394 und 397) diesem Irrthum zugethan gewesen ist, besonders in dem opusc.: Propositionum ex epist. ad Romanos expositio n. 60—62, zu den Sätzen des Apostels (Röm. 9): Non ex operibus, sed ex vocante dictum est, major serviet minori, und: Non est volentis neque currentis, sed miserentis est Dei. (Es ist eine tendenziöse Fälschung von Jansenius, daß Aug. vom Anfang an seit seiner Bekehrung diesen Irrthum gehegt; er selbst sagt, daß er erst hintennach durch gewisse spiritales viri darauf gebracht worden sei.) Theilweise hatte er aber den Irrthum schon verbessert in dem Buche de qq. octoginta tribus q. 68, durch Betonung des Satzes, daß nicht bloß das currere et pervenire Werk Gottes sei, sondern daß auch das velle, d. h. hier das erste Streben nach dem Heile, welches sich im Glauben und Gebete bethätigt, ebenfalls von Gott durch seine vocatio sive extrinseca s. intrinseca bewirkt werde. Eingehender und nachdrücklicher sodann behandelte er die Frage kurz nach Antritt seines Episkopates um 400 in den Büchern ad Simplicianum l. 1 q. 2, wo die „vocatio movens“ (objective) ad fidem mit einer inspiratio „excitans“ ad fidem, resp. mit der inspiratio ipsius fidei et voluntatis credendi verbunden, und daraufhin gezeigt wird, daß das velle et credere ebenso wie das currere et operari eine Wirkung der Barmherzigkeit Gottes sei. Die hier vorgetragene Lehre ist später zum Theil wörtlich in dem 421 geschriebenen Enchiridion cap. 32 prägnant zusammengefaßt. Etwas weniger scharf ist dagegen die Behandlung in einem der ersten gegen die Pelagianer geschriebenen Werke de Spir. et lit. c. 30 sqq. Vgl. über diese Entwicklung der Lehre Augustins *Faure* in seinem Commentar zum Enchir. l. c. Als eine von ihm zu bekämpfende Irrlehre begegnete der semipelagianische Gedanke dem hl. Lehrer zuerst in Gestalt einer von den eigentlichen Pelagianern gegenüber dem Urtheil der Kirche gewählten Ausflucht und wurde als solche von ihm schon seit 417 (ep. 186 al. 106 ad Paulin.) und 418 (ep. 194 al. 105 ad Sixtum) bekämpft. Später aber wurde die Lehre auch von verschiedenen Gegnern der Pelagianer und heiligen Männern, und

gerade „im Interesse der wahren Frömmigkeit", vertreten als ein System, welches die nothwendige, ausgleichende Mitte zwischen Gnade und Freiheit enthalte, und als solches der als einseitig, gefährlich und der kirchlichen Tradition zuwiderlaufend angesehenen Lehre des hl. Augustinus gegenübergestellt. Dieß geschah besonders im südlichen Gallien, namentlich im Kloster Lerinum bei Marseille, dem alle bekannten Semipelagianer zeitweilig angehörten (daher der Name Massilienses). Die Darlegung dieses Systems findet sich in den beiden sehr eingehenden Berichten der gallischen Laien Prosper und Hilarius an Augustinus, auf Grund deren dieser seine beiden letzten Schriften de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae schrieb. (Die erstere dieser Schriften entspricht speziell dem Briefe Prospers, die zweite dem des Hilarius, der besonders von der perseverantia handelte.) Die eigenen Darlegungen der Semipelagianer finden sich besonders bei Cassian in seinen collationes lib. XIII., bei Faustus v. Riez (seit 433 Abt von Lerin) in seinen Büchern de lib. arbitrio und bei dem Verfasser des Werkes Praedestinatus. Von *Vincent. Lirin.* und *Hilarius Arelat.* — ebenfalls Lirinenser — besitzen wir keine Darlegung ihrer Anschauungen, selbst wenn die von Prosper widerlegten Objectiones Vincentianae jenem Vincentius angehören sollten. Während die Fassung bei Prosper und Hilarius in ihren Berichten derart war, daß Augustinus darin genau seine frühere Anschauung wiederfand, geht die Fassung bei Cassian und Faustus in der Sache theilweise darüber hinaus, obgleich sie im Ausdruck sich zum Theil mehr der katholischen Lehre näherte; namentlich glaubte Prosper selbst später in Cassian fast den reinen Pelagianismus zu entdecken. In dogmatischem Interesse ist es nicht von Bedeutung, genau festzustellen, wie weit Cassian und Faustus sich thatsächlich über das in den genannten beiden Briefen dargelegte System hinaus den Pelagianern genähert haben; eher kann es verwirren, wenn man, wie Jansenius gethan, aus den vielfach zweideutigen Ausdrücken Beider die von der Kirche als irrig verworfenen Sätze zu construiren sucht, besonders wenn man dann zugleich, wie Jansenius u. A., Faustus sein Werk de lib. arb. nicht gegen den Prädestinatianer Lucidus, sondern gegen Augustinus selbst, und gar, wie noch Lemos meinte, schon zu dessen Lebzeiten schreiben läßt. Jedenfalls ist für das Verständniß der von Augustinus in den klassischen Büchern de praedest. sanct. und de dono persev. bekämpften Lehre das System zu Grunde zu legen, wie er es sich auf Grund der betreffenden Berichte aus Gallien im Anschluß an seine eigenen früheren Ansichten, die er im ersteren Buche cap. 6 wörtlich anführt, zurechtgelegt hatte. Subsidiär können dann auch in Bezug auf die vollständige Entwicklung der hier vorliegenden Prinzipien die Darstellungen von Cassian und Faustus mit Nutzen herangezogen werden.

Im Zusammenhange mit der Fassung, in welcher der hl. Augustinus 209
selbst seiner Zeit dieselbe vorgetragen hatte, stellt sich die semipelagianische Lehre im Wesentlichen wie folgt.

1. In Folge der Erbsünde ist die menschliche Seele so korrumpirt, daß sie a. alle Kraft verloren hat, wahrhaft verdienstliche, also auch vollkommen gerechte, d. h. dem Gesetze Gottes vollkommen entsprechende oder dasselbe erfüllende Werke, oder eigentlich so genannte gute Werke („quae proprie opera vocantur") zu verrichten. Der Verlust dieser Kraft beruht formell darauf, daß die Seele das spezifische Prinzip der guten Werke, die vom hl. Geiste als „participatio divina" eingegossene caritas, durch ihre Trennung vom hl. Geiste verloren hat. Darum bedarf die Seele, um gute Werke hervorzubringen, einer heiligenden und heilenden Wiedergeburt durch neue Eingießung der caritas, und mithin auch einer den guten Werken als Wurzel und Quelle derselben vorausgehenden Gnade, auf Grund deren dieselben als Werke und Gaben Gottes bezeichnet werden müssen. Ueberdieß aber sind b. durch die Erbsünde auch die natürlichen Kräfte der Seele so geschwächt und mit mannigfachen Hindernissen für das Wollen des sittlich Guten derart behaftet, daß die Vermeidung der Sünde dem sich selbst

überlassenen Willen sehr schwierig ist; und da diese Schwäche auch durch die Wiedergeburt nicht gänzlich gehoben wird, so bedarf auch der Wiedergeborene noch eines stärkenden und nachhelfenden Beistandes Gottes, um die Sünde zu vermeiden und im Stande der Gnade zu verharren. Damit war im Wesentlichen die direkt gegen die Pelagianer definirte Kirchenlehre festgehalten, welche bei *Hil.* n. 6 in der Form erscheint: gratia non solum *erigit prostratos,* verum etiam *suffulcit ambulantes.*

210 Den positiven Uebergang zu ihrer Lehre fanden die Semipelagianer darin, daß die gegen die Pelagianer definirte doppelte Gnade als Gegenstand der auf ihre Erlangung gerichteten Gebete oder als gratia *impetranda* betont worden war, indem sie glaubten, weder der Nothwendigkeit noch der Gratuität dieser Gnade entgegenzutreten, wenn sie die auf die impetratio gerichtete Thätigkeit als eine rein natürliche darstellten. Die Basis aber für diese Auffassung gewannen sie dadurch, daß sie zunächst den erbsündlichen Zustand als eine solche Zerstörung des höhern Lebens der Seele oder ihrer sanctitas und sanitas betrachteten, wie er bei einem persönlichen Todsünder eintritt, der mit der Liebe nicht auch den Glauben verliert, und daß sie dann den Glauben und die ganze mit ihm in dieselbe Kategorie gehörende, bloß disponirende und impetrirende Thätigkeit, die auf den Empfang des hl. Geistes gerichtet ist, wie nicht als Wirkung der Einwohnung des hl. Geistes, so überhaupt nicht als spezifische Wirkung des hl. Geistes oder der participatio Spiritus Sancti ansehen zu dürfen glaubten. Diesen Unterschied führten sie namentlich unter dem Gesichtspunkte durch, daß sie den an sich berechtigten Gegensatz zwischen den einfach das Gute ersehnenden und erstrebenden Wünschen und Bemühungen *(desideria, studia, conatus),* welche erst durch die Gnade des hl. Geistes leistungsfähig werden und an sich bloß bei der Barmherzigkeit Gottes in Betracht kommen, und den aus einer göttlichen „*virtus*“ hervorgehenden „opera“ auf die Spitze trieben und den in Wirklichkeit bloß graduellen resp. bloß spezifischen Unterschied zu einem radikalen und generischen Gegensatz fortbildeten.

211 Demgemäß sagten sie: der Mensch besitze auch nach der Erbsünde, durch welche er die eigentliche Heilstüchtigkeit (virtus) verloren, in seiner Natur noch die Fähigkeit, nach seinem übernatürlichen Heile in frommer Weise zu verlangen und zu streben und alle jene Thätigkeiten zu üben, welche nur als Bemühen um das Heil oder als Heilsbeflissenheit und als Mittel der Impetration der Heilsgnade, nicht als Leistung und Verdienst, in Betracht kommen. Da nun der Glaube die vorzüglichste und charakteristischste dieser Thätigkeiten ist, und von ihm namentlich die Impetration als solche getragen wird: so bildet die Lehre, daß der Glaube nicht, wie die Liebe, aus der Gnade Christi, sondern aus dem zurückgebliebenen bonum naturae hervorgehe, den Kernpunkt des semipelagianischen Systems. Aber es handelt sich dabei nicht ausschließlich und auch nicht an erster Stelle um den Glaubensakt als Zustimmung des Verstandes zur positiven Offenbarung, sondern um die gläubige Gesinnung des Willens, welche als eine von der *caritas* und der *sanctitas et justitia caritatis* spezifisch verschiedene Willensrichtung in's Auge gefaßt wurde; und zwar verstand man darunter zugleich einerseits die voluntas credendi oder den pius credulitatis affectus,

welcher Prinzip oder Wurzel des credere, d. h. des assensus fidei ist, andererseits das auf dem credere fußende oder in demselben wurzelnde Verlangen nach den durch den Glauben erkannten Gütern (voluntas fidelis s. fideliter requirens salutem), welches Prinzip der Bewerbung um die Heilsgüter ist. M. a. W.: Es handelte sich zunächst um die *pietas fidei*, wodurch der Mensch „voluntaria devotione“, d. h. durch willige Ergebenheit, „humiliter et obedienter“, demüthig und unterwürfig, sein Heil und mithin auch die caritas et justitia sucht und anstrebt, sich zu Gott als der Quelle des Heils hinwendet und durch Wachen und Beten die ihm dargebotenen Heilsmittel fleißig benutzt, oder um die *pia studia* im Gegensatz zu den *sancta et justa opera*. In diesem Sinne bezeichnete man denn auch im Anschluß an Röm. 7, 18 [1] die dem Menschen von Natur mögliche Heilsthätigkeit als einfaches *velle* oder als „voluntas obediendi“ oder wie schon Julian als „cupiditas boni, propositum bonum“, während die Gnade dazu gefordert wurde, um dem wollenden Menschen zum *perficere* oder zur obedientia perfecta, qua lex *impletur*, zu verhelfen. Ebenso verband man häufig „credere et velle“ als diejenigen Seelenstimmungen, durch welche man zu Christus sich hinbewegt, um in ihm die Kraft zum heilsmäßigen Leben zu finden. Indeß zerfällt das vom perficere unterschiedene „velle“ seinerseits wieder in das schlechthin initiale velle, den Wunsch der Heilung, und das im ernsten Streben wirksame velle. In diesem Sinne wurden denn auch oft bei näherer Erklärung, unter Bezugnahme auf das velle et currere Röm. 9, 16, neben dem *velle*, resp. neben dem einfachen „*nutus* voluntatis“, noch das „*currere*“ (τρέχειν, Trachten) = *contendere* et *adniti* ad bonum desideratum, die „*conatus* et *labores*“, die „*industria, diligentia, providentia*“ (qua homo sibi providet, quantum potest), die „*provida cura salutis*“ durch „*vigilare* et *orare*“ (Matth. 26, 41), als die der natürlichen Freiheit mögliche und eigenthümliche Aufgabe hervorgehoben.

Die vorsichtigeren Semipelagianer freilich ließen, auf Grund der Schwä- 212
chung der Seele durch die Sünde, für die nachhelfende Wirksamkeit und selbst für die Nothwendigkeit der Gnade auch Spielraum innerhalb der Sphäre der fides und der pia studia selbst, nämlich zum Zwecke der vollkommeneren und energischeren Bethätigung derselben, so jedoch, daß stets das „initium“, der Anfang des Glaubens und Strebens, vom natürlichen Willen allein ausgehe und die Gnade bloß das Angefangene zu vollenden habe. Wenn so von Einigen das natürliche Vermögen auf die *initia* fidei im Gegensatz zur *perfectio* fidei beschränkt wurde: so lehrten doch Alle consequenterweise, daß nicht bloß das initium fidei im Sinne der ersten Hinwendung zum Glauben, sondern auch die *perseverantia* in fide, d. h. das Beharren im Glauben, und ebenso das Beharren in der devotio, also m. E. W. alles, was im Verhältniß des Menschen zu Gott unter der *fidelitas* im Sinne von Treue gegen Gott zusammengefaßt werden kann, prinzipiell im natürlichen Vermögen liege, weil eben die Fortsetzung an sich ebenso leicht und besonders mit Rücksicht auf die später empfangenen Gnaden noch leichter ist als das Beginnen [2].

---

[1] Velle adjacet mihi, perficere autem non invenio.

[2] In der Sprache der Scholastik ist actus *studiosus* im Allgemeinen gleichbedeutend mit actus virtutis. (Man folgte in dieser Redeweise Aristoteles, bei welchem σπουδαίως πράτ-

213 Vgl. hierzu folgende Sätze aus der betreffenden ältern Darstellung des hl. Augustinus in Propos. epist. ad Rom. zu den Worten 9, 11 ff.: *Cum enim nondum nati*

τειν der term. techn. für das sittlich gute Handeln ist.) Doch spielt auch hier der Unterschied durch, indem man an den actus studiosi eine doppelte Form ihrer Setzung, nämlich vor oder nach dem Besitze des habitus virtutis oder der virtus (ἀρετή) schlechthin, die man als dispositio perfecta (ἕξις) definirte, unterschied. Sprachlich ist σπούδη (vgl. „sputen") genau dasselbe Wort wie studium. Der hier in Frage kommende Unterschied ist analog wie der Unterschied von φιλο-σοφία und σοφία. — Der Ausdruck *pietas* wird ebenfalls oft in allgemeinem Sinne gebraucht, worin er die caritas mit umfaßt. Er ist aber spezifisch dazu geeignet, dasjenige Verhalten zu Gott zu bezeichnen, welches formell auf unser Abhängigkeitsverhältniß zu Gott sich gründet und bezieht, inwiefern wir Gottes zu unserem Heile bedürfen und von ihm dasselbe zu erwarten haben; er charakterisirt demnach, im Gegensatz zu der caritas als einem gottförmigen und von Gott erfüllten Affekte, den gottstrebigen und Gott suchenden Affekt, und im Gegensatz zur justitia, welche Gott das ihm Gebührende leistet und dafür die Anerkennung und den Lohn Gottes erwirbt, das Verlangen, die justitia zu erwerben. Namentlich eignet er sich vorzüglich als Bezeichnung des sittlich guten Charakters in dem Verlangen nach dem Heile oder der Seligkeit, indem das studium pium ein solches ist, wodurch wir unser Heil in Gott, bei Gott und von Gott suchen, während das studium impium darin besteht, daß man sein Heil nicht in Gott, bei Gott und von Gott sucht. Der Ausdruck ist hier um so mehr angebracht, weil als Correlat der pietas des Menschen gegen Gott die pietas Gottes gegen den Menschen erscheint, d. h. die Barmherzigkeit, womit Gott sich der heilsbeflissenen und das Heil bei ihm suchenden Menschen annimmt, wie die fides, womit der Mensch Gott vertraut, von Seiten Gottes die fides als Treue in Erfüllung seiner Verheißungen in Anspruch nimmt. So bildet die beiderseitige pietas und fides zwischen Gott und dem Menschen ein Analogon und zugleich den Gegensatz zu der beiderseitigen caritas und justitia in den Wiedergeborenen. Dem Sinne der beiderseitigen pietas entspricht im Hebr. חָשַׁד, dessen Grundbedeutung ganz genau studium, σπουδή ist. Bei der pietas aber beruht diese Bedeutung darauf, daß dieselbe überhaupt das spezifische Verhältniß zwischen dem Erzeuger und dem Erzeugten bezeichnet (wahrsch. Wurzel pu = φυω, wovon puer). Auch mag bemerkt werden, daß der deutsche Name für credere u. fides, glauben (engl. believe), der dieselbe Wurzel hat mit lieben (Sskr. lubh, begehren, lieben), ganz besonders den ethischen Charakter der fides oder die gläubige Gesinnung betont, und so auch auf den innern Zusammenhang hinweist, welcher zwischen Glaube und Liebe besteht. — Häufig wurden die dem studium entsprechenden Akte auch unter dem Namen *vota* pia im Gegensatz zu den opera justa zusammengefaßt, indem „votum" zugleich geloben (also das propositum Deo serviendi), wünschen (für sich und Andere) und bitten bedeutet. (Diese so verschiedenartigen und logisch so wenig zusammenhängenden Bedeutungen des Wortes, die es mit dem griech. εὐχή gemein hat, mögen einen thatsächlichen Zusammenhang darin besitzen, daß, besonders bei den Alten, die Gelübde stets gemacht wurden, um von der Gottheit ein gewünschtes Gut zu erlangen, und so auch mit Bitten verbunden waren. Sprachlich aber lassen sie sich auf die bei εὔχομαι [vgl. αὐχάομαι] offenbare Grundbedeutung der beiden gemeinsamen Wurzel gu, ug, „laute Aeußerung eines lebhaften Affektes", zurückführen, die auch wohl unserm geloben, von loben [W. lap, nicht lubh] zu Grunde liegt. Von votum kommt dann wohl „widmen", wie „weihen" von εὐχή.) Weil jedoch das einfache votum gewöhnlich nur ein bloßes Wünschen und Anbieten bedeutet, im Gegensatz zum eifrigen Streben und Bemühen, so ist das stärkere *devotio* = „frommer Eifer" bei den Semipelagianern der technische Ausdruck, weil in ihm auch die industria = „Anstrengung" und contentio = „Anspannung" liegt. — Die „*diligentia*" involvirt etymologisch und besonders im Sinne der Semipelagianer ein „*diligere* bonum", freilich nicht in dem Sinne des diligere ex caritate, sondern in dem allgemeineren Sinne einer aus Werthschätzung hervorgehenden oder doch damit verbundenen freien „Erlesung" eines Gutes, auf welches man seine Sorge verwendet; es entspricht in dieser Beziehung formell dem griech. φιλεῖν, welches sehr oft für „befleißen" und „pflegen" gebraucht wird. Der spezifische und formelle Gegenstand des diligere ist hier die salus und die Gottesverehrung als Mittel, die salus zu erreichen, so daß die diligentia mit der provida cura salutis zusammenfällt. — *Propositum*, „Vorsatz", entspricht den biblischen und philosophischen Ausdrücken πρόθεσις und προαίρεσις, von denen ersterer mehr das Sichvorstecken eines Zieles, letzterer das Vornehmen oder Ergreifen eines Mittels zum Ziele bezeichnet. — Besonders häufig wurde neben studium gebraucht *conatus* (von conor = camnor, κάμνω), inwiefern das conare wie versuchen eine ernste Bemühung in der Weise bezeichnet, daß zugleich die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, durch eigene Kraft das Ziel zu erreichen, nahegelegt wird.

fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret . . . Quod ait [Apostolus], nonnullos movet, ut putent apostolum Paulum abstulisse liberum voluntatis arbitrium, quo promeremur Deum bono pietatis, vel malo impietatis offendimus. Dicunt enim, quod ante opera aliqua, seu bona seu mala, duorum nondum nascentium Deus unum dilexerit, alterum odio habuerit. Sed respondemus, praescientia Dei factum esse, qua novit etiam de nondum natis, qualis quisque futurus sit. Sed ne quis dicat: Opera ergo elegit Deus in eo quem dilexit; quamquam nondum erant, quod erant futura, praesciebat. Quod si opera elegit, quomodo dicit Apostolus, non ex operibus factam electionem? Propterea ergo intelligendum est, opera bona per dilectionem fieri, dilectionem autem esse in nobis per donum Spiritus sancti, sicut idem Apostolus dicit: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.* Non ergo quisquam gloriari debet ex operibus tamquam suis, quae per donum Dei habet, cum ipsa dilectio in eo bonum operetur. Quid ergo elegit Deus? Si enim cui vult donat Spiritum sanctum, per quem dilectio bonum operatur, quomodo elegit cui donet? Si enim nullo merito, non est electio; aequales enim omnes sunt ante meritum, nec potest in rebus omnino aequalibus electio nominari. Sed quoniam Spiritus sanctus non datur nisi credentibus, non quidem Deus elegit opera quae ipse largitur, cum dat Spiritum sanctum, ut per caritatem bona operemur, sed tamen elegit fidem. Quia nisi quisque credat in eum et in accipiendi voluntate permaneat, non accipit donum Dei, id est Spiritum sanctum, per quem diffusa caritate bonum possit operari. Non ergo elegit Deus opera cujusquam in praescientia, quae ipse daturus est; sed *fidem elegit in praescientia,* ut quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum elegerit, cui Spiritum sanctum daret, ut bona operando etiam vitam aeternam consequeretur. Dicit enim idem Apostolus: *Idem Deus qui operatur omnia in omnibus.* Nusquam autem dictum est: Deus credit omnia in omnibus. Quod ergo credimus, nostrum est: quod autem bonum operamur, illius, qui credentibus in se dat Spiritum sanctum. Hoc autem exemplum quibusdam Judaeis objectum est, qui Christo crediderunt, *et de operibus ante gratiam gloriabantur,* et dicebant se ipsam Evangelii gratiam per sua bona opera praecedentia meruisse, cum bona opera in nullo esse possint, nisi qui acceperit gratiam. Est autem gratia, ut vocatio peccatori praerogetur, cum ejus merita nulla, nisi ad damnationem, praecesserint. Quod si vocatus vocantem secutus fuerit, quod est jam in libero arbitrio, merebitur et Spiritum sanctum, per quem bona possit operari, in quo permanens, quod nihilo minus est in libero arbitrio, merebitur etiam vitam aeternam, quae nulla possit labe corrumpi . . . Nostrum est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum. Quod autem dicit: *Igitur non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei,* non tollit liberum voluntatis arbitrium, sed non sufficere dicit velle nostrum, nisi adjuvet Deus . . . et vires currentibus praebeat et perducat quo vocat . . . — Sicut in iis, quos elegit Deus, non opera, sed fides inchoat meritum, ut per munus Dei bene operentur: sic in his, quos damnat, infidelitas et impietas inchoat poenae meritum, ut per ipsam poenam etiam male operentur.

Was die Semipelagianer unter initium fidei im Gegensatze zum augmentum fidei 214
verstanden, ist schwer zu bestimmen, weil eben der Begriff an sich unklar und schwankend war und so auch bei Verschiedenen in verschiedener Gestalt auftritt. Bei Einigen (vgl. ep. Hil. n. 4) erscheint das initium fidei nicht als formeller Glaubensakt, sondern bloß als leiser oder entfernter Anfang gläubiger Gesinnung, wie er schon mit der heilsamen Furcht gemacht wird. So verstanden drückt es aber nicht den Gedanken aus, welchen die Semipelagianer im Allgemeinen, und ebenso die Kirche in der Verurtheilung derselben, mit den Worten verbanden. Denn abgesehen davon, daß auch die den förmlichen Glauben einschließenden Akte des Gebetes als natürlich bezeichnet werden: wird gewöhnlich einfach gesagt, der Glaube sei aus der Natur; und wenn durch den Ausdruck initium fidei eine Beschränkung dieses Satzes ausgedrückt werden soll, erscheint das initium fidei in der Mitte zwischen dem velle credere oder dem pius credulitatis affectus einerseits und

dem *augmentum* fidei andererseits (s. Hil. l. c. n. 2. Conc. Araus. can. 5). Man verstand daher in der Regel unter dem initium fidei einen förmlichen Glaubensakt — im Gegensatz zum augmentum fidei (bei *Aug.*, de praedest. ss. c. 2 n. 3, auch supplementum, quo plenius perfectiusque credimus) — entweder so, daß der anfängliche Glaube auch schon ein förmlicher Akt des christlichen Glaubens ist im Gegensatz zu einem intensiv, resp. hinsichtlich seiner Wirksamkeit für die Bekehrung und das christliche Leben, vollkommenern Glaubensakt, oder so, daß der anfängliche Glaube, wie der Glaube des Cornelius, nur im Keime (implicite) christlicher Glaube ist im Gegensatz zu dem effektiven und förmlichen christlichen Glauben, welcher in der ausdrücklichen Annahme der christlichen Offenbarung besteht. Uebrigens geht sowohl aus den Berichten von Prosper und Hilarius, wie aus Augustinus und dem Arausicanum klar hervor, daß der Irrthum sich auch nicht ausschließlich und überhaupt nicht prinzipiell um die natürliche Möglichkeit des Glaubens als consensus in veritatem revelatam handelte — dieser Akt, das credere = πιστεύειν, galt vielmehr als Wirkung oder Werk einer bestimmten frommen Willensverfassung, nämlich des pius affectus credulitatis, welche zunächst fides oder πίστις heißt —, sondern um die oben unter dem Namen der pietas fidei und der studia pia zusammengefaßte Willensthätigkeit, sowohl diejenige, welche im credere wurzelt, als diejenige, aus welcher das credere hervorgeht.

215 2. Bezüglich der fides resp. des initium fidei und der studia pia, wenigstens des jeweiligen Anlaufes zu denselben, bestimmten nun die Semipelagianer genau so, wie die Pelagianer, das Verhältniß derselben zur natürlichen Freiheit. Sie lehrten also 1), daß die Möglichkeit der betreffenden guten Akte ebenso unmittelbar, allgemein, stetig und vollkommen als wesentliches und unverlierbares Attribut der anerschaffenen Freiheit vorhanden sei, wie die Möglichkeit zu sündigen, und daß es in dieser Beziehung auch keine solche Schwäche des Willens gebe, die derselbe aus sich allein nicht überwinden könne. Denn die betreffenden Akte seien nichts Anderes, als Akte der voluntas „pia" im formellen und unmittelbaren Gegensatz zur voluntas „contumax", welche letztere nicht aus Schwäche, sondern aus muthwilliger Bosheit des Willens hervorgehe. Dieselben seien ferner Akte der Sorge um die eigene Seligkeit; es gehöre aber zum Wesen des Willens, daß er nach seiner wahren Seligkeit ebenso verlangen könne wie nach der falschen, und insbesondere durch die Motive der „honestas" der Tugend, sowie ihrer „utilitas", zur Erstrebung des verheißenen Lohnes und zur Vermeidung der Strafe angezogen werde. Endlich sei ohne eine solche Voraussetzung jede äußere Ermahnung oder Zurechtweisung sinnlos und zwecklos, weil dieselbe im Menschen nichts finde, was sie anregen könnte (*Hil.* n. 5). Sie lehrten 2), daß das Vermögen zu diesen guten Akten auch ebenso geartet sei, wie das Vermögen zum Bösen, d. h. daß der freie Wille ebenso aus sich, nicht erst vermöge eines vorausgehenden innern und spezifisch zum sittlich Guten hinbewegenden Antriebes von Seiten Gottes, sich zu jenen Akten bestimmen könne, wie zum Bösen, daß mithin solche Akte ausschließlich Werk des Menschen, nicht zugleich Werk und Gabe Gottes seien, und so auch für Gott bloß Gegenstand der Voraussicht, nicht auch einer auf ihr Zustandekommen einwirkenden Anordnung seien. Sie betrachteten endlich 3) die geschöpfliche Freiheit in Bezug auf jene Akte, in welchen sich dieselbe ursprünglich und formell bethätigt, Gott gegenüber als souverän, indem sie eine solche zuvorkommende dynamische Einwirkung Gottes auf den Willen,

wodurch jene Akte hervorgerufen oder in ihrem Fortbestande getragen würden, nicht bloß nicht für nothwendig, sondern auch nicht für möglich hielten, weil dieselbe mit der vollen Freiheit des Willens unvereinbar sei, und erklärten mithin in dieser Beziehung den Menschen als von Gott unabhängig oder als emancipatus a Deo (s. oben n. 174). Demgemäß schrieben sie in Bezug auf die Entstehung und den Fortbestand jener Akte Gott nur einen ähnlichen Einfluß zu, wie ihn auch ein Geschöpf auf den Willen eines andern üben kann, d. h. durch objektive Aufforderung und Einladung. Insbesondere bestritten sie daher Gott die Macht, vermöge seiner direkten dynamischen Einwirkung auf den Willen nach freiem Belieben, ohne Rücksicht auf ein von ihm unabhängiges vorausgehendes Verhalten des Willens, jene Akte herbeizuführen und zu unterhalten, und auf diese Weise das Gebet des Einen für die Bekehrung des Andern, resp. das Gebet einer bestimmten Person um ihre zukünftige Bekehrung (insbesondere bei vorausgehender contumacia), sowie um den Fortbestand ihrer voluntas pia oder devotio voluntaria (insbesondere um Fernhaltung der contumacia voluntatis), wirksam zu erhören. Namentlich die dynamische Bewirkung des guten Wollens in einem vorher bösen und noch nicht durch sich selbst umgestimmten bösen Willen galt ihnen unter dem Stichwort „reluctanti studium virtutis immittere“ als reine Unnatur und innerer Widerspruch, indem sie sich dieselbe wie eine gewaltsame Eintrichterung des Trankes der Gnade in einen nach wie vor widerstrebenden Willen dachten. Der Unterschied des Semipelagianismus vom Pelagianismus war daher im Grunde nur ein materieller, nicht ein formeller, wie denn auch genau dieselben Argumente aus der Bedeutung und dem Begriffe der sittlichen Freiheit dort wie hier geltend gemacht wurden.

Speziell zu 2) vgl. *Prosp.* ep. ad *Aug.* n. 4: Consequens putant, ut, quia prae- 216
varicator ideo dicitur non obedisse quia noluit, fidelis quoque *non dubitetur* ob hoc devotus fuisse, quia voluit, et *quantum quisque ad malum, tantum habeat facultatis ad bonum,* parique momento animum se vel ad vitia vel ad virtutes movere, quem bona appetentem gratia Dei foveat, mala sectantem damnatio justa suscipiat. — *Idem* carm. de ingratis vv. 685 sqq.:

Vos soli ingrati, quos urit gratia; cujus
Omne opus *arbitrio* vultis *subsistere* vestro,
Et, quod non cuncti mortales atria vitae
Ingrediuntur, *ita* ex ipsis pendere putatis,
Ut *tam* ex judicio [arbitrio] constet cujusque, quod intrat,
Quam quod non intrat; ceu *par in utrumque facultas*
Suppetat, et *tam sit proprium bona quam mala velle.*

Auch die letzten Worte in der Darstellung des hl. Augustinus (oben n. 213) weisen deutlich darauf hin, daß der menschliche Wille ebenso die absolute Initiative zum Guten wie zum Bösen habe. — Die Natürlichkeit, Wesentlichkeit und Unveräußerlichkeit der Möglichkeit der vol. pia in dem hier intendirten Umfange läßt sich am deutlichsten dadurch klar machen, daß diese voluntas nicht ein Akt sei, wodurch der Mensch über sich selbst hinaus und aus sich heraus gehe, wie in der caritas, sondern nur aus dem natürlichen Verlangen nach der eigenen Seligkeit oder, wie Anselmus sagen würde, aus der inseparabilis voluntas *commodi* hervorgehe, vermöge deren der Mensch sich ebenso auf das commodum verum und ordinatum, wie auf das commodum falsum und inordinatum richten könne. Allerdings kann die voluntas pia ohne eine gewisse dilectio justitiae nicht bestehen, wenn die aus ihr hervorgehenden Akte einen sittlichen Werth haben sollen. Aber

auch diese dilectio justitiae ist so wesentlich verschieden von der caritas divina, daß sie gewöhnlich unter dem Namen der „Furcht Gottes“ der caritas gegenübergestellt wird und daher auch ebenso, wie die Furcht überhaupt, als etwas natürlich Mögliches erscheinen kann; das um so mehr, weil die betreffenden sittlichen Akte wie eine natürliche Folge einer natürlich möglichen Erkenntniß sich darstellen und zum Theil in einer solchen bestehen. Die Gottesverehrung nämlich, wie sie hier in Betracht kommt, ist vorzugsweise die fromme Scheu vor der Macht und der Majestät Gottes, welche aus dem Aufschauen (suspicere) zu der letzteren entsteht, und in sorgsamem Umsichschauen, daß man nicht die Majestät Gottes verletze und seiner strafenden Macht verfalle, sich bethätigt. (Dieser Zusammenhang von scheuen und schauen, W. sku, skav, scheint auch im lat. cavere, curare, resp. in vereri [= sich wahren], revereri, und im hebr. יָרֵא [רָאָה] sein Analogon zu haben.) Was der Begriff von pietas über die „Scheu“ hinaus noch mehr enthält, wie das griech. εὐσέβεια, baut sich, wie dieser Ausdruck zeigt, naturgemäß über dem σέβεσθαι = sich scheuen auf, indem die Scheu allgemeiner als Hochachtung gefaßt wird und, so auf die Güte Gottes gegen uns bezogen, die Momente der Dankbarkeit und des Vertrauens in sich aufnimmt.

217 3. Ebenso wie die Pelagianer sahen die Semipelagianer sich genöthigt, auch die Akte, welche sie der *possibilitas naturalis* zuschrieben, auf eine göttliche Gnade zurückzuführen, konnten aber consequenterweise in dieser Beziehung nur ähnliche Gnaden zulassen, wie die Pelagianer sie zugelassen hatten. Einige von ihnen bezeichneten sogar, ebenso wie Pelagius, die natürliche Freiheit selbst nebst dem natürlich bekannten Gesetz Gottes als eine solche Gnade, und stellten dieselbe als „gratia initialis“ der „gratia salvans“ gegenüber (s. ep. *Prosp.* n. 4). Andere aber setzten die betreffende göttliche Gnade spezifisch in eine göttliche vocatio, institutio oder admonitio, wodurch Gott „gratis“ den Menschen zum Suchen des Heiles veranlasse. Darunter verstanden sie aber in der Regel nicht eine eigentliche innere Erleuchtung des Verstandes, sondern rein objektive Einwirkungen, und auch diese hielten sie naturgemäß nicht für schlechthin nothwendig zum Zustandekommen der voluntaria devotio, sondern bloß zum förmlichen Glauben. Wenn sie dabei zuweilen von einer „Inspiration“ guter Gedanken und Vorsätze durch Gott redeten, so verstanden sie darunter nur eine Eingebung durch Ansprache oder Anregung, welche in spezieller Weise von Gott ausgehe, die aber nichts weiter ist, als die „Einpflanzung“ guter Gedanken durch den Samen des Wortes Gottes, welche auch durch Menschen geschehen kann (s. *Cassian* l. 3 cap. 4). Neben der einfachen Ansprache, Aufforderung und Einladung, welcher der Mensch aus sich bereitwillig folgt, unterschied freilich Cassian, im Hinblick auf das „compelle intrare“ bei Lukas die tractio Dei als eine göttliche Einwirkung, welche die Nachlässigen und Widerwilligen mit Gewalt treibe, zur Bekehrung dränge und nöthige[1]. Indeß war auch diese tractio nicht als dynamische Einwirkung auf den Willen, sondern als Erschütterung durch Drohungen und Verhängung von Strafen und Leiden gedacht und wurde zugleich so behandelt, als ob sie nicht eine willige, sondern nur eine widerwillige Hinwendung zum Glauben erzeuge. Uebrigens wurde dieser Begriff der tractio schon von Cassian selbst nicht consequent, von Faustus aber gar nicht festgehalten, sondern die schriftmäßige tractio überhaupt als eine objektive Aufforderung und Anregung aufgefaßt, welche den Menschen veranlasse, die

[1] Lib. 13, 7 heißt sie excussio bonae voluntatis de dura silice cordis nostri.

„manus fidei“ auszustrecken und so „per voluntatis ansulam“ sich von der Hand Gottes ergreifen, aufrichten und unterstützen zu lassen (s. *Faustus* l. 1 c. 17).

4. Obgleich die Semipelagianer im Prinzip die natürliche Freiheit nicht 218
als Quelle des gerechten und heilsmäßigen Lebens, sondern nur als Prinzip der Disposition zur Erlangung desselben betrachteten und mithin, wie Augustinus seiner Zeit wirklich gethan hatte, alle über das genus fidei hinausliegenden Akte auf den „spiritus caritatis infusae“ als Quelle hätten zurückführen müssen: so drängte doch die Consequenz zu einer Verwischung der Grenze zwischen den beiden Gebieten, auf welchen sich die natürliche Freiheit und die Gnade zu bethätigen haben. Denn bei allem Unterschiede hängen doch Glaube und Liebe so zusammen, daß der erstere einigermaßen als Wurzel und Träger der letztern betrachtet werden muß; daraus aber folgt, daß entweder, wie katholischerseits geltend gemacht wurde, der übernatürliche Charakter und Ursprung der Liebe auch den des Glaubens nach sich zieht, oder aber umgekehrt der natürliche Charakter und Ursprung des Glaubens auch die Uebernatürlichkeit der Liebe beeinträchtigt. In der That erscheint daher praktisch die Gnade — näher die „gratia salvans“ oder die „gratia operandi“ — bei den Semipelagianern nicht als übernatürliches Lebensprinzip in der todten Natur, sondern als bloße Heilung der kranken und Stärkung der schwachen Natur (*Faustus* l. I. c. 9), und insbesondere als ein Analogon des sinnlichen Lichtes resp. des Regens und Thaues, welches den in der Natur liegenden Samen aller Tugenden weckt und denselben zunächst zur Herstellung des guten Willens als eines guten Baumes und dann zur Erzeugung der guten Früchte fördert, oder wie ein göttlicher Hauch, der den glimmenden Funken des geistlichen Lebens zur Flamme anfacht (*Cass.* Coll. l. 13. c. 7 u. 8). M. a. W., indem der Glaube nicht als ein aus lebendigmachendem göttlichem Samen entspringender Keim aufgefaßt wurde, wurde consequenterweise auch die „gratia salvans“ oder die gratia operandi nicht mehr in der vollen Bedeutung eines von oben eingegossenen „spiritus vivificans“ gewürdigt, und damit mußte überhaupt das wurzel- und quellenhafte Verhältniß Gottes zum Gnadenleben geläugnet werden. Jedenfalls aber wurde die Mittheilung und Wirksamkeit der gratia operandi in unnatürlicher Weise von dem Verhalten der natürlichen Freiheit in demselben Maße abhängig gemacht, als letzteres von der Einwirkung Gottes unabhängig gemacht wurde.

5. In der That wurde zunächst die Ertheilung und der Besitz 219
der *gratia salvans* von dem Gebrauche der natürlichen Freiheit so abhängig gemacht, daß letzterer der Gnade regelmäßig vorausgehen könne und solle, und die Gnade nur im Gefolge desselben, als „comes, pedissequa, subjuncta, subdita“, und darum auch nur als *„cooperans* und *adjuvans bonam voluntatem jam existentem“* eintrete und wirke. Damit erneuerten die Semipelagianer in milderer Form den pelagianischen Satz: gratiam Dei secundum merita dari. Freilich wollten sie durchaus kein meritum de condigno oder ex justitia, vielmehr nur eine einfache Impetration und eine dignitas congrua in den Augen der göttlichen Barmherzigkeit, wie die Würdigkeit eines Armen, der demüthig um ein Almosen

bittet, oder m. E. W. dasjenige „meritum“, welches nach dem patristischen Ausdruck für die katholische Lehre den übernatürlichen Akten, welche der Rechtfertigung vorausgehen, bezüglich dieser zusteht und, im Gegensatz zum meritum justitiae hominis apud justitiam divinam, als ein meritum *pietatis humanae apud pietatem divinam* bezeichnet werden kann. Der Irrthum bestand aber eben darin, daß sie dieses meritum der rein aus sich thätigen natürlichen Freiheit zuschrieben, und zwar nicht bloß als möglich, sondern als die regulär nothwendige Voraussetzung für die weise, gerechte und naturgemäße Austheilung aller und jeder innern Gnade. Dafür machten sie zunächst geltend, daß einerseits Gott, wenn er in der Austheilung der Gnade sich nicht an jene Voraussetzung bände, rein willkürlich als „acceptor personarum“ handeln würde, und andererseits der Mensch, wenn ihm der Nichtbesitz der Gnade und dessen Folgen angerechnet werden sollten, in seiner Natur wenigstens die Macht haben müsse, von sich aus sich die zum rechten Leben nothwendige Gnade zu erwerben. Sodann sahen sie in der aus der natürlichen Freiheit hervorgehenden „voluntaria devotio“ oder, wie *Aug.* s. Z. gesagt hatte, in der „naturalis voluntas accipiendi“ resp. in dem „permanere in voluntate accipiendi“ die naturgemäße Empfänglichkeit für die Gnade, ohne deren Vorhandensein die letztere dem Menschen aufgezwungen würde, und der Besitz sowie die Wirkungen der Gnade demselben nicht als sittliches Verdienst angerechnet werden könnten.

220 Sie meinten nämlich: wie nach katholischer Lehre die Rechtfertigungsgnade der Erwachsenen bei ihrer Verleihung und in ihrem Fortbestande eine nicht von ihr oder doch nicht allein durch sie verursachte, jedenfalls nicht durch sie allein sichergestellte gute Willensdisposition voraussetzt, wodurch der Wille sie aufnimmt und festhält: so sei der Empfang und Besitz jeder Gnade von einer rein natürlichen, in keiner Weise durch Gnade verursachten Willensdisposition abhängig. Wie ferner nach katholischer Lehre keine durch die aktuelle Gnade zu Stande kommende Handlung wahrhaft frei ist im Sinne der sittlichen Zurechenbarkeit, wenn nicht der Entschluß zu derselben frei ist: so betrachteten die Semipelagianer die vermöge der aktuellen Gnade als ein „opus caritatis s. virtutis“ zu Stande kommende höhere Thätigkeit nur insofern als freie Thätigkeit im Sinne der Zurechenbarkeit, als wenigstens das *studium* oder der *conatus* zu derselben vom natürlichen Willen allein ausgehe, ohne seinerseits ebenfalls eine Wirkung der Gnade zu sein; denn was durch die Gnade geschehe, sei als solches eben nur Werk und Gabe Gottes und könne nur dadurch auch zur freien verdienstlichen That des Menschen werden, daß Gott durch sein Werk und seine Gabe das Streben des Menschen vollende. Aus demselben Grunde ließen sie die Gnade auch nur so lange im Menschen sein und wirksam sein, als der natürliche Wille aus eigener Initiative fortfahre, seine gute Disposition aufrechtzuhalten. Indem sie nun diese natürliche Empfänglichkeit für den Empfang und Besitz der Gnade spezifisch auf den Glauben als den Inbegriff des vertrauensvollen und treuen Strebens nach dem Heile und dem heilsmäßigen Leben zurückführten: machten sie das rein natürliche Streben in noch weiterem Umfange zum *initium*, zur *radix* und zum *fundamentum* des ganzen Gnadenlebens, als nach dem Tridentinum der

übernatürliche Glaube alles dieses bezüglich der „tota justificatio" ist. Jenes Streben ist nämlich der Anfang des Gnadenlebens, inwiefern es den Empfang der Gnade vorbereitet; die Wurzel, inwiefern daraus unmittelbar alle weiteren disponirenden Thätigkeiten, das Gebet, das Wachen, das studium rc., und mittelbar auch alle durch die Gnade, namentlich durch die caritas als forma „perficiens, illuminans, vivificans et confortans fidem et conatus pios", vermittelten Akte hervorgehen; endlich das Fundament, inwiefern der fortdauernde Besitz und die naturgemäße Wirksamkeit der Gnade mit seinem Fortbestande steht und fällt. M. E. W., das Werk Gottes im Menschen setzte vom Anfang bis zum Ende als sein Substrat ein eigenes Werk des Menschen voraus, über welchem es sich aufbauen sollte, um dasselbe zu vollenden. Und wenn schon der Mensch durch seine natürliche Thätigkeit ebenso wenig, wie der irdische Vater für das Leben seines Kindes, die Quelle seines heiligen Lebens, sondern bloß dessen Wurzel, also auch nicht der adäquate Grund desselben ist: dann ist er doch, was beim irdischen Vater nicht zutrifft, durch jene Thätigkeit immer der bleibende Untergrund, wodurch der ganze Bau des gerechten Lebens getragen wird.

Wie diese ganze Lehre der Semipelagianer nur eine Entstellung der katholischen 221
Lehre über die Impetration der Gnade und die Disposition zu derselben ist: so wurde in der Darstellung derselben auch die bei den VV., besonders auch Augustinus selbst, und in der hl. Schrift vorkommende bildliche Einkleidung jener katholischen Lehre in einem verkehrten Sinne mißbraucht, der allerdings für die oberflächliche Auffassung sehr nahe liegt. Zunächst faßte man das Verhältniß der natürlichen Freiheit zur Gnade wie das Oeffnen und Offenhalten des Auges zur Aufnahme des Lichtes, resp. wie die Hinwendung (obtutus) des Auges auf das Sehen eines bestimmten Gegenstandes zur Wirksamkeit des Lichtes in dem Akte des Schauens, oder wie das Oeffnen und Offenhalten des Mundes und das Einathmen zur Aufnahme des belebenden und stärkenden Odems (siehe Ps. 118, 132: aperui os meum et attraxi spiritum; Ps. 80, 11: dilata os tuum et implebo illud, und Luk. 11, 10: dabit spiritum bonum petentibus se), oder auch das Schöpfen und Trinken aus einer Quelle zur Aufnahme des lebendigen Wassers. — Sodann dachte man an den äußern physischen Beistand, welchen ein Mensch dem gebrechlichen Mitmenschen gewährt, indem er ihm die Medizin zur Heilung einer leiblichen Krankheit reicht oder dem am Boden liegenden Kranken aufstehen hilft und ihn im Gehen aufrechthält, inwiefern hier das Aufrichten und Tragen keine Unterstützung des Kranken wäre, wenn dieser nicht zugleich aus sich heraus sich bemühte, aufzustehen und zu gehen, oder sich als ein Zwang darstellen würde, wenn man den Kranken ohne und gegen seinen Willen zum Aufstehen und Gehen drängte. — Desgleichen gebrauchte man gerne das Bild der Pflanze, welche, durch den Samen des Wortes Gottes in die Erde gepflanzt, sobald sie aus eigener Kraft über der Erde auftauche, von der Sonne beleuchtet und vom Thau benetzt werde, um sich weiter zu entwickeln. Hätten sie, wie seiner Zeit Augustinus, deutlicher und nachdrücklicher den übernatürlichen Ursprung der caritas aus Gott festgehalten oder hervorgehoben, so würde die Pfropfung des aus der Natur aufgesprossenen Reises durch ein himmlisches Edelreis das treffendste Bild gewesen sein. — Die einseitige Geltendmachung dieser Gleichnisse läuft offenbar darauf hinaus, daß die Gnade nicht, als von der Quelle des Lebens herkommend, direkt das Lebensprinzip in seinem innersten Grunde beeinflußt und als treibende Wurzel und Seele dessen Thätigkeit regiert, sondern vielmehr sich demselben unterordnet, wie die nicht vitalen äußeren Agentien in der sinnlichen Natur, oder auch wie die Aktion der Mutter auf den foetus in ihrem Schooße. Soweit sie jedoch die caritas oder auch die fides perfecta in Gestalt eines wahrhaft belebenden Samens oder Geistes annahmen, würde das Verhältniß der Freiheit zur Gnade sich stellen, wie die freie Thätigkeit des Weibes, welche der Empfängniß vorausgeht, zur Empfängniß selbst, oder auch wie die ausbildende Einwirkung der Mutter auf den foetus, resp. die zeugende Thätigkeit des irdischen Vaters, zu der göttlichen Einwirkung, durch

welche dem foetus die Seele eingehaucht wird. — Die meisten dieser Gleichnisse aber machen auch den semipelagianischen Gedanken anschaulich, daß überhaupt die spezifische Funktion der Freiheit als solcher, oder die Freiheitsentscheidung, bei der aktuellen wie bei der habituellen Gnade deßhalb vor den Empfang der göttlichen Einwirkung fallen müsse und nicht durch dieselbe vermittelt werden dürfe, weil sonst die Thätigkeit oder der Zustand, wozu die Gnade verhilft, gar nicht mehr durch eine Funktion der Freiheit bedingt und bestimmt werden könne. Sie gingen nämlich von der Ansicht aus, daß die göttliche Inspiration, wo sie ist und so lange sie da ist, die ihr entsprechende Wirkung naturnothwendig oder doch von Natur unfehlbar hervorbringe, also bei der aktuellen Gnade nur in Gestalt eines solchen Affektes der caritas oder der fides perfecta sich denken lasse, welcher, als affectus absolutus und efficax, mit der liebevollen oder gläubigen Gesinnung identisch, mithin formaler Tugendakt ist, qui bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit [1]. Wenn dieß nicht ihr Gedanke gewesen wäre, würden sie nicht speziell zu dem Zwecke, um den actus inspirati ihr meritum zu wahren und eine fatalis necessitas zu vermeiden, so sehr darauf gedrungen haben, die Verleihung der Gnade von einem vorausgehenden Gebrauch der Freiheit abhängig zu machen. Wenn daher Jansenius und bezw. auch manche Thomisten den Irrthum der Semipelagianer darein setzen, daß sie eine zuvorkommende innere Gnade gelehrt hätten, welcher der Mensch widerstehen oder deren Wirkung er vereiteln könne und zuweilen wirklich vereitle: dann kann man mit größerem Rechte sagen, die Semipelagianer hätten eben keine Vorstellung von einer derartigen innern Gnade gehabt, sondern im Gegentheil dieselbe ihrem Wesen nach ähnlich gedacht wie die Jansenisten, nach welchen die innere Gnade immer alles wirkt, was sie wirken kann. Freilich ist wegen der Unnatur der Combination von reinen Freiheits- und reinen Gnadenakten schwer zu sagen, wie sie diesen Begriff der innern Gnade consequent hätten aufrechthalten können und thatsächlich aufrechtgehalten haben.

222 6. Das aus diesen Prinzipien sich ergebende Verhältniß der Gnade zur Freiheit bekundet sich speziell hinsichtlich der beiden Hauptmomente des Heilswerkes, in Bezug auf welche die Nothwendigkeit der Gnade gegen die Pelagianer vorzüglich behauptet worden war, nämlich hinsichtlich der Herstellung der Rechtfertigung des Sünders und der Beharrlichkeit in der Gerechtigkeit. Beiderseits findet ein Zusammenwirken der natürlichen Freiheit und der Gnade statt, aber so, daß die Freiheit stets schlechthin der Gnade vorausgeht und der Erfolg des Heilswerkes gänzlich von der Freiheit abhängt, ohne daß Gott den Gebrauch der Freiheit regierte und durch seine Einwirkung denselben herbeiführen und sicherstellen könnte und müßte. Beide Werke sind also nur theilweise Werke und Gaben Gottes, und das, was an ihnen Werk und Gabe Gottes ist, entsteht und besteht nur insofern, als der Mensch von sich aus die Gabe Gottes erwirbt, aufnimmt und festhält. Insbesondere läugnete man, daß die Sicherstellung der effektiven Beharrlichkeit schlechthin als eine Gabe Gottes betrachtet werden könne, weil die zur Ueberwindung der Versuchungen nothwendige Gnade eben nur Solchen gegeben werde, welche diese Gnade durch natürliches Gebet erlangen, und auch nur zu dem Zwecke und mit der Wirkung gegeben werde, den aus sich frommen, aber schwachen Willen in der Ueberwindung der Versuchung zu unterstützen, keineswegs aber den Willen vor der negligentia und contumacia

[1] Ganz klar ist dieser Gedanke in der Fortsetzung der oben n. 213 angeführten Stelle aus den semipelagianischen Aeußerungen des hl. Augustinus selbst. Cassian spricht ihn sehr bestimmt dadurch aus, daß er (Coll. l. 13 c. 14) bezüglich der Glaubensprüfung Abrahams bemerkt: Non illam fidem, quam illi Dominus inspirabat, sed illam, quam vocatus semel et illuminatus a Domino per arbitrii libertatem poterat exhibere, experiri voluit divina justitia.

zu bewahren und seine diligentia und devotio zu unterhalten. Sonach ist Gott resp. der Erlöser nicht mehr schlechthin der „auctor salutis“, von dem das Heil in allen seinen Momenten ausgeht und abhängt, noch auch das einzige „fundamentum salutis“, neben dem es kein anderes Fundament gibt.

7. Es ist klar, daß nach diesen Prinzipien der Unterschied der Men- 223
schen in Bezug auf den Besitz der Heilsgnade ordentlicher Weise in letzter Instanz auf die eigene Initiative des Menschen sich zurückführt. Deßgleichen ist klar, daß die erste und letzte Entscheidung über den Besitz und Nichtbesitz der Gnade nicht bei Gott, sondern ausschließlich beim Menschen steht. Ebenso ergibt sich, daß es eine göttliche Prädestination der Heilsgnade nur in der Form gibt, in welcher es auch eine Prädestination der Strafe gibt, d. h. in Gestalt der Vorherbestimmung dessen, was der Mensch auf Grund seines von Gott nicht verursachten, sondern bloß vorhergesehenen Verhaltens verdient. Das den Empfang der Heilsgnade bedingende Verhalten des Menschen ist daher in keiner Weise Gegenstand der Prädestination, weil es eben auch nicht Werk und Gabe Gottes ist; vielmehr bildete der Begriff einer hierauf bezüglichen „constitutio Dei humanas praeveniens voluntates“ (ep. *Prosp.* n. 2) den Hauptanstoß, welchen die Semipelagianer in der augustinischen Gnadenlehre fanden.

Das Gesetz der Abhängigkeit der Austheilung der Gnade von dieser 224
Freiheitsentscheidung wurde von den Semipelagianern so allgemein gefaßt, daß viele es selbst dort noch anwenden wollten, wo, wie bei der Taufe von Kindern, in der Wirklichkeit keine Willensentscheidung der Verleihung der Heilsgnade vorausgehen kann. Um diese Anwendung durchzuführen, brachten sie eine Entscheidung in Rechnung, von welcher Gott vorausgesehen habe, daß sie später thatsächlich eintreten werde oder, wofern die Kinder unmündig sterben, bei längerem Leben derselben eingetreten sein würde. So ließen sie die Gnade auch solchen Verdiensten nachfolgen, d. h. dieselben voraussetzen, von denen sie „secundum suam phantasiam“ zugleich sagten, daß sie denselben vorausgehe (ep. *Prosp.* ad Aug. n. 5), während dort, wo kein wirkliches Eintreten der Verdienste sich findet, in Wirklichkeit, wie nicht von deren Nachkommen, so auch von keinem Vorausgehen der Gnade die Rede sein kann. — Andererseits aber verstanden sie sich in einem Punkte zu einer Beschränkung des allgemeinen Gesetzes, indem sie im Hinblick auf das Beispiel der Bekehrung Pauli bezüglich der Gnade der Berufung zum Glauben, welche nicht die eigentliche Heilsgnade, sondern bloß eine „oblatio vel occasio“ derselben sei und in irgend welcher Form stets als eine Unwürdigen gewährte Wohlthat dem guten Wollen vorausgehe, eine Ausnahme machten. Sie gaben nämlich zu, daß diese Gnade auch ohne vorhergehendes Verdienst reichlicher ausgetheilt werden könne und nicht immer wegen Mißverdienstes vorenthalten werde, da Gott aus besonderer Barmherzigkeit oft auch solche durch besondere Mittel berufe und sogar wie mit Gewalt dränge, welche der allgemeinen Berufung hartnäckigen Widerstand geleistet hätten.

8. Nach allem diesem gestaltet sich die Oeconomie des göttlichen 225
Heilswillens so, daß derselbe 1. seiner Form nach ein schlechthin alle Menschen gleichförmig umfassender Wille ist, kraft dessen Gott aus reiner

Barmherzigkeit a) das Streben nach dem Heile allen Menschen gebietet, b) in irgend welcher Weise auch effektiv an alle den objektiven Ruf zum Heile ergehen läßt, und c) für alle diejenigen, welche durch ihre natürliche unabhängige Freiheit diesem Rufe zu folgen sich entschließen, die Verleihung und Erhaltung der innern Heilsgnade, und nach Bedürfniß auch die Gnade einer vollkommenern objektiven Berufung, bereit hält. 2. In Bezug auf seine Wirksamkeit aber bethätigt sich der göttliche Heilswille gegenüber der Bethätigung der natürlichen Freiheit regelmäßig in zweifacher Weise, theils ihr vorausgehend, theils ihr nachfolgend, aber dort bloß objektiv einladend und auffordernd, hier bloß hegend und nachhelfend; und so verhält sich Gott beiderseits einfach abwartend, ohne seinerseits den Eintritt jener Bethätigung bewirken und sicherstellen zu können, indem er nämlich im ersten Falle die Benützung der bereits verliehenen Gnade der Einladung, im zweiten Falle die Vorbedingung der erst zu verleihenden oder angebotenen Gnade der innern Hülfe abwartet.

226 Die wichtigste Frage in Bezug auf die Lehre der Semipelagianer ist die, ob dieselben für das initium fidei und überhaupt für ihre actus initiales gar keine zuvorkommende innere Gnade für nothwendig gehalten haben, und ob mithin die Läugnung dieser Nothwendigkeit der vorzüglichste Gegenstand der Controverse mit den Semipelagianern gewesen. Die große Bedeutung und zugleich die maßgebende Beantwortung dieser Frage erhellt aus der kirchlichen Verdammung der prop. IV. *Jansenii:* Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere et obtemperare. Declarata et damnata ut falsa (im ersten Theil) et haeretica (im zweiten Theil). Man sollte glauben, hiedurch sei für katholische Theologen die Sachlage so klargestellt, daß kein Zweifel mehr möglich gewesen, und daß mithin die ähnlichen Behauptungen früherer Thomisten, welche in der Bekämpfung des Molinismus aufgestellt worden waren, nicht mehr hätten wiederholt werden können. Trotzdem wußte der excentrische Skotist Franziskus Macedo in seinem Werke: Mens divinitus inspirata ss. Papae Innocentio X. super quinque propp. Jansenii alsbald durch eine Menge zum Theil haarsträubender Sophismen und Ausreden die Sache zu verdunkeln, indem er behauptete, man dürfe trotz der Bulle den Satz festhalten, daß, wenn nicht alle, so doch wenigstens ein Theil der Semipelagianer die Nothwendigkeit einer gratia interior praeveniens gelehrt hätten, und dieser Satz lasse sich historisch mit sehr guten Gründen beweisen. Auch Jansenius hatte indeß nur (de haer. pelag. l. 8 c. 6) von einem Theile gesprochen, und zwar genau von demjenigen Theile, welchen auch Macedo meint, und welcher zu denjenigen gehörte, gegen die Augustinus in seinen letzten Schriften sich wandte. Leider haben durch diese Sophismen manche und zwar sehr hervorragende Thomisten, wie die Salmanticenser, Gonet (in der ersten Ausgabe seines Clypeus theol. thomist. von 1661), Contenson, sich bestechen lassen und in der Macedo'schen Fassung die Doktrin einiger älterer Thomisten wieder aufgefrischt. Nachdem jedoch Natalis Alexander, ebenfalls Thomist (hist. eccl. in saec. V. diss. 4), mit dieser Aufstellung strenge in's Gericht gegangen war und dogmatisch wie historisch ihre Nichtigkeit nachgewiesen hatte: hat Gonet in der Ausgabe des Clypeus vom Jahre 1679 und ebenso im Manuale Thomisticum seine frühere Lehre nicht bloß retraktirt, sondern auch kräftig widerlegt. Trotzdem führt der blind fanatische *Serry* in seiner hist. contr. de auxiliis (l. 5 sect. 6 cap. 3) unter den großen orthodoxen Theologen, welche noch immer jene Lehre hielten und vor denen Natalis Alexander sich beugen müsse, auch Gonet an; und die allem Anscheine nach von Serry geleitete Venediger Ausgabe Gonets vom Jahre 1712 bringt, obgleich sie die letzte Redaktion des Verfassers wiedergeben soll, richtig wieder den von Gonet selbst cassirten Text der betreffenden Abhandlung! Besonders interessant aber ist, daß selbst *Lemos* in seiner Pa-

noplia l. c. p. 1 tr. 5 cap. 13 in sehr eingehender Untersuchung das gerade Gegentheil von dem lehrt, was er nach Serry in den Congreg. de aux. behauptet haben soll. Noch dreister führt *Serry* die jansenistische These, die er als eine thomistische hinstellt, aus in seinen praelectiones tom. I. pag. 448 sqq. Etwas modificirt ist diese Lehre bei Goudin und nach ihm bei Billuart, welche sagen: die Semipelagianer hätten für den Glauben und die damit zusammenhängenden Akte als schlechthin zuvorkommend nur eine innere Gnade der Erleuchtung des Verstandes gefordert, dagegen die ebenfalls nothwendige Gnade im Willen in der Weise bestimmt, daß dieselbe vor allem Freiheitsgebrauch nur angeboten und erst in Voraussetzung des zustimmenden Freiheitsgebrauches effektiv verliehen werde, um die Ausführung der betreffenden Akte möglich zu machen, so daß sie nur in beschränktem Sinne, nicht schlechthin, als zuvorkommend bezeichnet werden könne. Indeß auch diese Fassung ist nur eine künstliche Combination, welche mit dem einfachen Ausdruck des erwähnten prop. 4 *Jans.* ebenso wenig als mit der einfachen Wahrheit der Thatsachen stimmt.

Wie phantastisch die ganze Aufstellung selbst noch in der letzten Fassung ist, ergibt sich aus dem von Macedo bis Billuart geltend gemachten Hauptargument, welches ersterer, der es erfunden zu haben scheint, einen „Achilles" nennt, während Jansenius gescheidt genug war, desselben nicht einmal Erwähnung zu thun. Dasselbe beruht auf der bereits erwähnten, im Briefe Prospers an Augustinus n. 5 vorkommenden Aeußerung über eine „Phantasie der Semipelagianer", woraus die Worte citirt werden: Nec considerant, se gratiam Dei, quam *comitem*, *non praeviam*, humanorum volunt esse meritorum, etiam illis voluntatibus subdere, quas ab ea secundum suam phantasiam non negant esse praeventas. Nun ist aber nach dem Contexte hier nicht die Rede von dem Wechselverhältnisse der aktuellen Gnade und des Freiheitsgebrauches in der Erweckung des Glaubensaktes, sondern von der, vielen vor erlangtem Vernunftgebrauch sterbenden Kindern gewährten, Taufgnade im Verhältniß zu denjenigen Willensakten, welche diese Kinder gehabt haben würden, wenn sie länger gelebt hätten; und die Pointe der Bemerkung Prospers liegt eben darin: daß die Semipelagianer, indem sie „in ihrer Phantasie" die betreffenden Willensakte wie wirkliche, näher wie wirklich zukünftige behandelten, die Taufgnade an solche Akte sich anschließen ließen, gegenüber welchen sie selbst dieselbe als vorausgehend hinstellten. Wenn diese von Macedo durch seine Phantasie transformirte Phantasie der Semipelagianer sein „Achilles" ist: dann sind seine übrigen, meist von Jansenius herübergenommenen Argumente gewiß nicht mehr werth. Die Bemühungen, aus späteren Semipelagianern Texte zu citiren, welche in der einen oder andern Form von einer zuvorkommenden Gnade zum Glauben zu reden scheinen oder wirklich reden, können den Stand der Frage nur verwirren. Denn es handelt sich nicht darum, was etwa der eine oder andere wirkliche, geschweige jeder beliebige präsumptive Semipelagianer zuweilen gelehrt haben mag — zumal ihr System von unausgeglichenen Widersprüchen wimmelt und diese Widersprüche ihnen auch von den VV. vorgeworfen worden —, sondern darum, welche die Lehre gewesen sei, die den VV. und Concilien vorschwebte, als sie die reliquiae Pelagianorum bekämpften. Nun aber findet sich in den betreffenden Aktenstücken keine Spur davon, daß die als unkirchlich bekämpfte Partei die Nothwendigkeit irgendwelcher innerer Gnade, welche dem effektiven Zustandekommen des Glaubens ꝛc. vorausgehe, angenommen hätte. Im Gegentheil wird stets schlechthin, gegenüber der Läugnung der Nothwendigkeit der Gnade und der Behauptung des rein natürlichen Ursprungs jener Akte, der übernatürliche Ursprung der letzteren geltend gemacht. Das Bestreben dieser Thomisten, die Semipelagianer in einem so günstigen Sinne zu deuten, contrastirt wiederum auffallend mit ihrem Bestreben, die Molinisten ungünstig zu erklären, indem sie deren Lehre auf das reducieren, was sie den Semipelagianern zuschreiben. In diesem Punkte contrastirt es aber auch höchst auffallend mit dem hl. Thomas, welcher 2. 2. q. 6 a. 1 die Semipelagianer (denn wenn er auch einfach Pelagiani sagt, so meint er bekanntlich mit diesem Namen oft auch die Semipelagianer, und muß hier gerade diese meinen, weil der fragliche Punkt gerade für sie charakteristisch ist) dahin versteht, daß sie selbst die consummatio fidei nicht auf eine innere Gnade, sondern auf die Gnade der äußern Offenbarung zurückgeführt hätten: *Causam interiorem*, quae movet hominem interius ad assentiendum iis, quae sunt fidei, Pelagiani ponebant *solum* liberum

arbitrium hominis. Et *propter hoc* dicebant: quod *initium fidei* est *ex nobis*, in quantum scilicet *ex nobis* parati sumus ad assentiendum his, quae sunt fidei — sed *consummatio* fidei est a Deo, per quem *nobis proponuntur, quae credere debemus.*

228 Uebrigens geben manche der angeführten Theologen ihre Meinung nur als probabilior. Dagegen behauptet noch *Berti* l. 15 c. 5 es als „indubitatum", die Semipelagianer überhaupt hätten wenigstens die Nothwendigkeit einer innern Erleuchtung des Intellekts zugelassen. Das ist sehr stark, wenn man bedenkt, daß die Semipelagianer die vocatio überall auf die lex naturalis oder scripta oder die praedicatio zurückführen, daß Cassian die cogitationes piae ausdrücklich aus dem judicium naturale und der nach der Sünde zurückgebliebenen scientia boni et mali erklärt (vgl. *Prosper.* co. Coll. cap. 9 u. 12), daß Prosper und Fulgentius einfach die illuminatio interior als Stichwort gegen die Semipelagianer gebrauchen und das *Araus.* can. 8 ihnen gegenüber gerade die Nothwendigkeit der „revelatio" interior betont. Auch producirt Berti keine Stelle, welche nicht eher gegen als für ihn spräche. Wenn er aber Petavius für sich in Anspruch nimmt, so ist das ein großartiges quid pro quo, welches sich freilich auch einige Molinisten, wie die *Wirceburgenses*, haben imponiren lassen. Petavius lehrt nämlich (de error. Pel. c. 9) bloß, die Semipelagianer hätten zu den *opera bona* nur eine gratia intellectus für nothwendig erklärt, während er in cap. 7 u. 10 bezüglich des Glaubens dieß geradezu bestreitet. Indem er aber auch die für die *opera bona* von den Semipelagianern behauptete nothwendige Gnade auf eine *gratia intellectus* beschränkt, vertritt er sogar, wie auch Lemos in der Panoplia, ein entgegengesetztes Extrem, welches freilich ebenso unhaltbar ist, wie die Meinung der hier in Rede stehenden Theologen; höchstens kann man sagen, daß eine consequente Durchbildung des Systems zu dieser Consequenz hätte hindrängen können, und daß auch verschiedene Aeußerungen von Cassian und Faustus an sich leicht in diesem Sinne verstanden werden können. Jedenfalls aber berechtigt der für die gratia operis gebrauchte Ausdruck illuminatio nicht zu diesem Schlusse. Denn derselbe wird nicht spezifisch auf den Intellekt bezogen, sondern auf die Erleuchtung der Sonne, welche die Pflanzenkeime im Wachsthum fördert und in dem geöffneten und gerichteten Auge das Sehen zu Stande bringt; überdieß ist ja der auf gleichem Wege construirte Terminus illuminatio lib. arb. bei *Aug.* ein klassischer Ausdruck für die gratia sanctificans und adjuvans.

229 Historisch merkwürdig ist der einschlägige Text in dem Buche de ecclesiasticis dogmatibus, welches jetzt gewöhnlich dem Massilienser Gennadius zugeschrieben wird. An sich kann derselbe im semipelagianischen Sinn aufgefaßt werden und sogar in nuce das ganze System enthalten, und so wurde er im Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts in den Aktenstücken der *„Eccles. Lugdun."* aufgefaßt. Die Scholastiker hingegen, bei denen das Buch als Werk des hl. Augustinus galt, beuteten den Text in orthodoxem Sinne. Derselbe lautet: *Manet* igitur (post. pecc. orig.) ad *quaerendam salutem* arbitrii libertas, id est rationalis voluntas, sed *admonente* prius Deo et invitante ad salutem, ut vel eligat vel sequatur (= verfolge) vel agat (= anstrebe) *occasione salutis,* hoc est inspiratione Dei. Ut autem *consequatur,* quod eligit vel quod sequitur vel quod occasione agit, *Dei* esse libere confitemur. *Initium* ergo salutis nostrae *Deo miserante* habemus; ut *acquiescamus* salutiferae inspirationi, *nostrae potestatis* est; ut *adipiscamur,* quod acquiescendo admonitioni cupimus, *divini est muneris;* ut *non labamur* in adepto salutis munere, *sollicitudinis nostrae est et coelestis pariter adjutorii;* ut labamur, potestatis nostrae est et ignaviae. Das Zweideutige liegt in dem über das agere occasione salutis und das acquiescere vocationi Gesagten; indeß hatte Prosper selbst an Cassian den in ähnlicher Verbindung vorkommenden Satz: Nostrum vero est, ut quotidie attrahentem nos gratiam Dei humiliter sequamur vel certe eidem non resistentes mereamur audire etc. als ganz katholisch erklärt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der hl. Bernard diesen Text erklären, resp. corrigiren wollte, als er de gr. et lib. arb. c. 14 n. 47 betonte: Quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque perficitur, ut *mixtim,* non singillatim, *simul,* non *vicissim, per singulos profectus* operentur.

230 Die katholische Lehre gegenüber dem Semipelagianismus wurde zuerst theologisch vom hl. Augustinus und seinem Schüler Prosper entwickelt.

Ihre förmliche canonische Fixirung erhielt sie erst hundert Jahre nach ihrer ersten Bekämpfung durch das *Concil. Arausicanum II.* und dessen Bestätigung durch Papst Bonifaz II. Indeß wurde bereits im 5. Jahrh. unter dem Namen des Papstes Cölestin I. ein „indiculus capitulorum" citirt, worin aus den früheren päpstlichen Entscheidungen in Sachen der Pelagianer nachgewiesen wird, daß dieselben bereits auch eine Verdammung der semipelagianischen Lehre einschlössen. Obgleich es aber nun schon aus der ganzen Haltung des Textes klar ist, daß diese capitula nicht den Charakter einer neuen päpstlichen Entscheidung haben, und so auch dieselben während des 5. Jahrh. als eine solche nicht geltend gemacht wurden, so gibt ihnen doch die spätere kirchliche Anerkennung kanonisches Ansehen. Ueberdieß hatte später (494) Papst Gelasius die semipelagianischen opuscula Cassiani et Fausti Pelagiensis als „apocrypha", quae non recipit ecclesia, erklärt und in der epist. ad episc. Piceni (493) nach anderen pelagianischen Irrthümern zuletzt auch diesen spezifizirt. Endlich hatte Papst Hormisdas in dem Briefe an Possessor erklärt, daß man in verschiedenen Büchern des hl. Augustinus, besonders in den beiden letzten, erkennen könne, welche Lehre de arbitrio libero et gratia Dei die römische Kirche festhalte.

1. Der hier erwähnte *Indiculus* mit der Ueberschrift: Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei (*Denzinger* XIII) wird von Vielen für identisch gehalten mit den „expressa capitula, quae in ecclesiasticis scriniis continentur", welche Papst Hormisdas in seinem Briefe an Possessor (in Sachen des Faustus Rhegiensis) als demselben bekannt voraussetzt, andernfalls ihm zu schicken verspricht. Freilich wäre es auch denkbar, daß darunter die im *Arausicanum* enthaltenen Sentenzen Augustins gemeint seien. Der Indiculus erscheint seit *Dionys. exig.* als Anhang der epist. S. Coelestini Papae ad Gallos (vom J. 431), worin dieser Papst den hl. Augustinus gegen seine Verleumder in Schutz nimmt (nunquam hunc sinistrae suspicionis saltem rumor aspersit), obgleich der Brief selbst in keiner Weise auf die Anlage Bezug nimmt, und es bei den meisten Kritikern schon seit Baronius und Suarez als ausgemacht gilt, daß die Anlage nicht von Papst Cölestin herrührt[1]. Die Verbindung beider Aktenstücke scheint aber bereits von dem Verfasser des Indiculus (höchst wahrscheinlich Prosper, der a. a. O. ebenfalls die älteren Akten des apostolischen Stuhles geltend macht) hergestellt, indem er den letztern verfaßte, um, an den Gedanken des Briefes anknüpfend, gegenüber der Klage der Semipelagianer, magistros nostros, womit besonders Augustinus gemeint ist, necessarium modum excessisse, nachzuweisen, daß, wenn schon nicht alle Lehren des hl. Augustinus und seiner Schüler unbedingt angenommen werden müßten, doch das Wesentliche derselben, oder vielmehr auch das, was eben speziell gegenüber den Semipelagianern als katholische Lehre festzuhalten sei, längst durch den apostolischen Stuhl und die kirchliche Praxis garantirt sei. 231

Aus den päpstlichen Akten werden im Indiculus u. A. folgende zwei allgemeine Sätze abgeleitet: cap. 5. Neminem *esse per semetipsum bonum*, nisi participationem sui ille donet, qui solus est bonus. cap. 7. Quod nemo *nisi per Christum libero bene utatur arbitrio.* Die concrete Anwendung dieser allgemeinen Sätze liegt in den beiden nachstehenden: cap. 8. Quod *omnia studia* et [d. h.: non minus ac] *omnia opera et merita Sanctorum* ad Dei gloriam laudemque referenda sint, quia *nemo* 232

[1] Ein peremptorisches Argument hiefür ist, daß Prosper co. Collat. cap. 21 noch im Jahre 431 nach dem Tode Cölestins, wo er dessen Autorität geltend macht, nur aus der ep. ad Gallos citirt und erst von dessen Nachfolger Sixtus eine authentische Entscheidung erwartet. Wahrscheinlich ist die Aufstellung des Indiculus unter Sixtus oder Leo I. im Einverständniß mit dem Papste durch Prosper in's Werk gesetzt worden, als ein Ausweg, um ohne förmliche Aufbietung der höchsten Gewalt die Semipelagianer zur Ordnung zu rufen.

aliunde ei placet nisi *ex eo quod ipse donaverit*. cap. 9. Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio, ut *sancta cogitatio, pium consilium omnisque bonus motus voluntatis ex Deo sit,* quia *per illum aliquid* boni [d. h. qualecumque bonum] possumus, *sine quo nihil* possumus. — Wie nun aber früher die Entscheidungen gegen die Pelagianer sich besonders auf die letzten Bitten des Gebetes des Herrn beriefen, so werden in dem Indiculus weiterhin die Gebete der Kirche um die Bekehrung der Ungläubigen und der Sünder als Beweis für den nothwendigen Einfluß der Gnade auf die Bekehrung der Ungläubigen und Sünder geltend gemacht. Cap. 11. Praeter has autem beatissimae et Apostolicae Sedis inviolabiles sanctiones, quibus nos piissimi Patres, pestiferae novitatis electione dejecta, et bonae voluntatis exordia et incrementa probabilium studiorum, et in eis usque in finem perseverantiam ad Christi gratiam referre docuerunt, obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab Apostolis tradita, in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut legem credendi statuat lex supplicandi. Cum enim sanctarum plebium praesules, mandata sibimet legatione funguntur, apud divinam clementiam humani generis agunt causam et, tota secum Ecclesia congemiscente, postulant et precantur, ut infidelibus donetur fides, ut idolatrae ab impietatis suae liberentur erroribus; ut haeretici catholicae fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivae caritatis accipiant, ut lapsis poenitentiae remedia conferantur, ut denique catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis coelestis misericordiae aula reseretur. Haec autem non perfunctorie, neque inaniter a Domino peti, rerum ipsorum monstrat effectus; quandoquidem ex omni errorum genere plurimos Deus dignatur attrahere, quos, erutos de potestate tenebrarum, transferat in regnum filii caritatis suae (Col. 1, 13), et ex vasis irae faciat vasa misericordiae (Rom. 9, 22). Quod adeo totum divini operis esse sentitur, ut haec efficienti Deo gratiarum semper actio laudisque confessio pro illuminatione talium vel correctione referatur.

233 Der Epilog des Indiculus faßt alsdann den ganzen Inbegriff der katholischen Gnadenlehre in einem klassischen Texte zusammen. Derselbe betont zunächst (im Anschluß an Phil. 2, 13, verbunden mit 1, 6), 1) daß alle unsere Thätigkeit, wodurch wir zu Gott hinstreben, mithin wie unsere Werke, so auch die Affekte, woraus dieselben hervorgehen, und nicht bloß die virtutes = affectus valentes ad opera, sondern auch die einfachen studia, wodurch wir zuerst das Gute anstreben, auf Gott als Urheber zurückzuführen sei, und alles in unserem Thun enthaltene Verdienst von seiner zuvorkommenden Gnade abhänge, weil wir durch ihn anfangen, das Gute zu wollen und zu thun. His ergo ecclesiasticis regulis et ex divina sumptis auctoritate documentis ita, adjuvante Domino, confirmati sumus, ut *omnium bonorum affectuum atque operum,* et omnium *studiorum omniumque virtutum,* quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, *Deum* profiteamur *auctorem,* et non dubitemus ab ipsius *gratia* omnia hominis *merita praeveniri,* per quem fit ut aliquid boni et velle incipiamus et facere. — Sodann wird 2) im Gegensatz zu der üblichen Mißdeutung der katholischen Lehre betont, daß das auxilium et munus Dei, wodurch Gott auctor unseres guten Wollens und Thuns ist und seine Gnade unseren Verdiensten vorgreift, nicht bloß die Freiheit nicht aufhebe, sondern die rechte Freiheit und die verdienstliche Selbstthätigkeit des lib. arb. begründe, und zwar speziell auch die libertas provida, d. h. „ad cogitandum et eligendum bonum“ (cf. *Araus.* c. 7), woraus die studia hervorgehen (nicht bloß die das Prinzip der „opera“ bildende libertas virtutis, welche gegen die Pelagianer als Frucht der Gnade definirt war), indem gezeigt wird, a) wie das thatsächlich geschehe, und b) daß es auch geradezu der positive und ausdrückliche Wille Gottes sei, durch seine gnadenvolle Einwirkung auf uns eine verdienstliche Selbstthätigkeit des lib. arb. in Gestalt einer Ausübung oder Bethätigung der Gaben Gottes und der Mitwirkung mit der Wirksamkeit seiner Gnade in uns hervorzurufen. Quo utique auxilio et munere Dei non aufertur lib. arbitrium, sed liberatur, ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente sit providum. (D. h. durch die Erleuchtung desselben gibt Gott dem lib. arb. die Richtung und die Kraft, seine Gedanken und Absichten auf das Gute hinzulenken und dasselbe

anzustreben.)[1] Tanta enim est erga homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona, et pro his, quae largitus est, aeterna praemia sit donaturus. Agit quippe in nobis, ut quod vult, [nos] et velimus et agamus, nec otiosa in nobis esse patitur, quae exercenda, non negligenda donavit, ut et nos cooperatores simus gratiae Dei. — Endlich wird 3) gelehrt, daß, wie zum Anfange, so auch zur Beharrlichkeit in den *studia*, nicht minder als zur Beharrlichkeit im Werke, im Sinne der letzten Bitten des Gebetes des Herrn die Hülfe der Gnade anzurufen sei. Ac si quid in nobis ex nostra viderimus remissione [sc. remissione studii s. negligentia] languescere, ad illum sollicite recurramus, qui sanat omnes languores nostros et redimit de interitu vitam nostram (Ps. 102, 3. 4) et cui quotidie dicimus, ne inducas nos in tentationem, sed libera nos a malo.

Zum Schlusse wird dann die hier formulirte Lehre als das Wesentliche 234
bezeichnet, worauf es im Streite mit den Gegnern der katholischen Lehre ankomme und was folglich auch in der Lehre der Vertheidiger des Dogma's unbedingt festzuhalten sei. *Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum,* quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita *non necesse habemus astruere,* quia ad confitendam gratiam Dei, cujus operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, *satis sufficere* credimus, quidquid secundum praedictas regulas Apostolicae Sedis nos scripta docuerunt, ut prorsus non opinemur catholicum, quod praefixis sententiis apparuerit contrarium. — Die Worte gratiam Dei, cujus operi et dignationi nihil penitus subtrahendum est, enthalten den kürzesten Ausdruck des Wesens der katholischen Lehre in dem durch die vorhergehende Auseinandersetzung bestimmten Sinne, daß durchaus kein Gutes, welches der Heilsordnung angehöre, d. h. kein Werk, kein Affekt, keine Tugend, kein „studium", der Wirksamkeit und huldvollen Gewährung oder Verleihung der Gnade (d. h. des Gnadenwillens) Gottes, als von derselben unabhängig, entzogen werden oder des Charakters eines Werkes und Geschenkes Gottes beraubt werden dürfe. (Opus und dignatio gratiae ist parallel mit dem vorausgehenden „auxilio et munere Dei", wie dieses mit habere Deum auctorem et ejus gratia praeveniri. Der Ausdruck dignatio, der bei Augustinus kaum vorkommt, dagegen desto öfter von Gelasius [besonders tract. adv. Pelag.] in Verbindung mit participatio divina gebraucht wird, ist wörtlich so viel wie „huldvolle Gewährung".) Keineswegs aber haben die Worte den vagen, ebenso gut gar nichts wie alles Erdenkliche besagenden Sinn: man dürfe der Wirksamkeit und Freigebigkeit der Gnade in keiner Weise zu nahe treten. Noch weniger aber hat der ganze Schlußsatz die (bei *v. Schäzler*[2], Introductio in theol. dogm. S. 304 ihm imputirte) Tendenz, daß alles, was der hl. Augustinus „vindicandis operi et dignationi gratiae Dei" gelehrt, vom hl. Stuhle genehmigt sei, oder daß bei den profundiores partes nicht ebenso an Augustinus wie an seine Schüler gedacht sei. Vielmehr muß man sagen, unter denselben sei Augustinus gerade mit Vorzug verstanden. Daher kann die Aeußerung in Hinsicht auf die Worte der Einleitung nur folgenden Sinn haben: was immer man sonst von weitergehenden Aeußerungen des hl. Augustinus und seiner Mitkämpfer halten möge: wenigstens in den Stücken dürfe man ihn nicht tadeln, müsse vielmehr ihm folgen, welche soeben als Lehre des apostolischen Stuhles dargelegt worden, und das genüge reichlich (satis sufficere), um die katholische Lehre in Betreff der Gnade festzuhalten.

---

[1] Analog ist die Stelle bei *Prosper* co. Collat. c. 6: Non est periculum liberi arbitrii ex gratia Dei, nec voluntas aufertur, cum in ipsa bene velle generatur. Nam si ideo non est nostra, quia formatur, regitur, ordinatur, imbuitur, spoliantur libertate filii Dei, qui aguntur Spiritu Dei (Rom. 8, 14). Auch hier finden sich vier Ausdrücke für das Wirken der Gnade, welche dasselbe als ein der Freiheit günstiges charakterisiren sollen. Indeß scheint die Gruppirung etwas anders gehalten. Formari und regi gehören zusammen, um Anfang und Fortgang des guten Wollens zu bestimmen, und ebenso ordinari und imbui, um sowohl im Anfang wie im Fortgang das doppelte Moment des rechten Strebens und der kraftvollen Leistung hervorzuheben.

[2] Ich sage „bei v. Schäzler", nicht von v. Schäzler, weil ich nicht glauben kann, daß er selbst die betreffende Partie, worin Alles durcheinander geworfen wird, geschrieben habe.

235 2. So wenig, wie in diesen Worten, liegt eine unbeschränkte oder vage Bestätigung der betreffenden Schriften des hl. Augustinus in den Schlußworten des Briefes von Papst Hormisdas ad Possessorem (*Thiel*, epp. Rom. Pont. 930): De libero tamen arbitrio et gratia Dei quid Romana, hoc est catholica, sequatur et servet Ecclesia, licet in variis libris B. Augustini et maxime ad Hilarium et Prosperum[1] possit cognosci, tamen et in scriniis ecclesiasticis expressa capitula continentur, quae si tibi desunt et necessaria creditis, destinabimus; quamquam qui diligenter Apostoli dicta considerat, quid sequi debeat, evidenter cognoscat. Ohne Zweifel hat auch Hormisdas in Hinsicht auf die Lehre Augustins an nichts Weiteres gedacht, als an den Inhalt der expressa capitula, welche im Indiculus enthalten waren, oder auch an diejenigen, welche nachher im Arausicanum promulgirt wurden. Ebenso ist es zu verstehen, wenn später Johannes II. von Augustinus sagt: cujus doctrinam *secundum praedecessorum meorum statuta* sequitur et servat Ecclesia; denn unter diesen statuta kommt an erster Stelle der Indiculus in Betracht, welcher wenigstens durch Reception ein statutum Ap. Sedis wurde und in der Verbindung mit der ep. Coelest. ad Gallos seine ausdrückliche Beziehung auf Augustinus erhielt. Es heißt die Sache geradezu auf den Kopf stellen, wenn es bei Schäzler l. c. heißt: Cölestinus (soll heißen Hormisdas) habe gesagt: *non solum* ex iis capitulis doctrinae S. Augustini, quae in scriniis ecclesiasticis expressa leguntur, sed *etiam generatim* e variis libris ejus et maxime ex illis ad Prosperum et Hilarium könne man die katholische Lehre erkennen. Ueberdieß erscheint auch in den betreffenden Büchern des hl. Augustinus als die direkt gegen den neuen Irrthum zu vertheidigende dogmatische These „de gratia et libero arbitrio" constant nur die auch im Epilog des Indiculus resumirte Lehre: gratiam Dei non secundum merita nostra (naturalia) dari, indem auch das initium fidei und die perseverantia in fide, resp. in obedientia s. voluntate obediendi, nicht aus der Natur, sondern aus Gott kämen, also opera et dona Dei seien, und darum nicht bloß als Gegenstand der praescientia Dei schlechthin, sondern der praescientia, qua praescit Deus opera et dona sua, zu gelten hätten. Demgemäß will Augustinus auch das, was er von der Prädestination sagt, nur insofern als dogmatische These hinstellen, als dasselbe formell Consequenz der Lehre von der Gratuität der Gnade und contradictorischer Gegensatz zur semipelagianischen Lehre über die Abhängigkeit der Gnadenwahl von der Voraussicht des rein natürlichen Willensgebrauches ist. Was von ihm etwa thatsächlich darüber hinaus behauptet wird, kann Augustinus schon deßhalb nicht als dogmatische These hinstellen wollen, weil er wiederholt und nachdrücklich bemerkt, er wolle nichts behaupten, als was zur Aufrechthaltung der Lehre von der Gratuität der Gnade und der Praxis der Kirche, für die Ungläubigen um den Glauben und für die Gläubigen um die Beharrlichkeit im Glauben zu beten, gefordert werde. Und wenn man auch für solche Aufstellungen dem hl. Lehrer eine besondere Autorität zuschreiben mag, weil er der von Gott besonders begnadigte Vorkämpfer der Kirche, gleichsam das os ecclesiae in Bezug auf die Gnadenlehre war: so bleibt er doch ein einzelner Lehrer, der in diesen Fragen zum Theil ungebahnte Wege betreten hat, sogar in der Hauptsache sich selbst zu corrigiren hatte; am wenigsten darf man ihn dort, wo er gegenüber den übrigen VV. wirklich allein steht, ohne Weiteres den letzteren vorziehen oder es als unstatthaft betrachten, seine Lehre nach den übrigen, besonders den griech. VV. zu erklären. Ist doch seine Approbation durch die Kirche keineswegs stärker, als die auch den übrigen VV. vom Conc. Constant. II. zu Theil gewordene: Omnia quae ab his de fide recta et ad condemnationem haereticorum conscripta sunt, suscipimus. Vollends wird eine so weite Ausdehnung der kirchlichen Approbation der Lehre Augustins nicht dadurch bewiesen (bei Schäzler l. c. p. 205), daß Cölestin in der ep. ad Gallos von ihm sagt: quem nunquam sinistrae suspicionis saltem rumor adspersit; unde resistatur talibus, quos male serpere videmus; denn es handelt sich hier einfach darum, den Heiligen gegen Beschimpfungen und Verleumdungen in Schutz zu nehmen. Endlich ist besonders bei der dogmatischen Erklärung der Thesen Augustins der von den hll. Thomas und Bonaventura aufgestellte Canon zu beachten, daß man bei Augustinus in seinen Aufstellungen gegen die Pelagianer den Wortlaut und die Fassung des Gedankens wohl unterscheiden

[1] Vor possit geben manche mehr eifrige als genaue TT. abunde, ohne alle traditionelle Gewähr.

müsse von der eigentlichen Tendenz der Aufstellung, indem jene zuweilen mehr enthielten, als Augustinus im Grunde behaupten wolle, d. h. den dogmatischen Gedanken in einer verschärften Form gäben, aus der man denselben herausschälen müsse. Die Aeußerungen der beiden Heiligen betreffen zunächst die ewige Strafe der ungetauften Kinder, haben aber allgemeine Bedeutung. Sie finden sich bei *Thom.* q. disp. de malo q. 5 a. 2 ad 1 und bei *Bonav.* in 2 dist. 33 a. 1 q. 1 ad 1 (et hoc valde abundanter exprimit, plus dicens et minus volens intelligi).

3. Papst Gelasius hat ep. 6 ad episc. Pic. (Thiel pag. 332) die semipelagianische 236
Lehre geradezu als ein schon längst abgeurtheiltes Stück der pelagianischen abgefertigt: Illud autem Pelagianorum peculiare virus est olimque detritum, quo putant gratiam Dei secundum merita hominum posse conferri, quod absit a mentibus Christianis, quum praefatus testetur apostolus: *Gratia est quae gratis datur, alioquin, si ex operibus gratia, jam non est gratia:* quia merces redditur, non gratis, unde *gratia* nomen accepit, impenditur. Quis autem audeat dicere Christianus, aliquid se habere boni sine gratia, quando magister gentium clamat, cuncta breviter in se dona concludens: *Gratia Dei sum id quod sum, et gratia ejus in me vacua non fuit;* ut ostenderet, quia donum gratiae non ipse praecesserit, sed fuerit subsecutus, atque monstraret cooperatorem se esse gratiae subsequendo: *sed plus omnibus*, inquit, *illis laboravi.* Ac rursus veritus, ne de se praesumere videretur, adjunxit: *non ego, sed gratia Dei mecum.* Non dixit: *ego et gratia Dei mecum*, sed praeposuit gratiam praecedentem seseque subjunxit. Quid autem haberi posset sine gratia, quum sit fides ipsa per gratiam, eodem apostolo nos docente: *misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem*, nec aliud est misericordia divina quam gratia.

4. Das *Arausicanum II.*, unter dem Vorsitze des hl. Cäsarius von Arles (der auch 237
ein seiner Zeit berühmtes, später verloren gegangenes Werk de gratia et libero arbitrio geschrieben) 529 gehalten, basirte in seinen Dekreten laut der Vorrede auf einer Anzahl von Papst Felix V. übersandter „Capitula“, quae ab antiquis patribus de sanctarum scripturarum voluminibus in hac praecipue causa collecta sunt; wahrscheinlich hat es nur den mit den Worten: Et sic secundum suprascriptas sanctarum scripturarum sententias vel antiquorum patrum definitiones praedicari debemus et credere beginnenden Epilog von sich aus beigefügt. Die *25 capitula* zerfallen wieder in zwei Theile, indem die ersten acht, in systematischer Ordnung aneinander gereiht und sehr sorgfältig formulirt, den Widerspruch der semipelagianischen Lehre mit der Schriftlehre constatiren, die weiteren siebzehn (9—25) aber, ohne systematische Ordnung, eine Reihe einschlägiger kurzer Väterstellen (sämmtlich aus Augustinus, resp. aus Prospers liber sententiarum ex S. August. collectarum) bieten (die Herkunft derselben ist in den Conciliensammlungen und auch bei Hefele, Conciliengesch. Bd. II. § 242, näher angegeben). Der Schwerpunkt liegt offenbar in den ersten acht Capiteln, in welchen die spezifisch semipelagianische Irrlehre direkt in allen wesentlichen Punkten beleuchtet wird, während der zweite Theil nur eine Menge, zum Theil allgemein den ganzen pelagianischen Irrthum ausschließender, positiver Thesen enthält. Die acht Capitel des ersten Theils correspondiren einigermaßen mit den acht Canones des Conc. Carthag. gegen die Pelagianer, mit denen namentlich die ersten fünf parallel laufen. Demnach enthalten Cap. 1—2 eine schärfere Fassung der Wirkungen der Ursünde, wonach diese eine laesio libertatis und die mors animae in allen Menschen zur Folge hatte. Sodann erklären Cap. 3—5 in stufenweiser Abfolge, a) daß die Gnade nicht auf rein menschliche Bitten verliehen werde, sondern selbst bewirke, daß sie erbeten werde; b) daß auch das der Bitte zu Grunde liegende Verlangen nach der Reinigung von der Sünde von Gott nicht abgewartet werde, sondern per Sp. S. infusionem et operationem in uns zu Stande komme; c) daß endlich der (der Bitte und dem Verlangen zu Grunde liegende) Glaube seinem ganzen Wesen nach — sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum — per inspirationem Spiritus S. corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem und nicht „naturaliter“ in uns sei, mit dem Bemerken, daß sonst alle Menschen quodammodo, d. h. hinsichtlich des Besitzes des habituellen Glaubensprinzips, als Gläubige zu betrachten sein würden. — Cap. 6 faßt den Inhalt der Cap. 3—5 in orga-

nischer Gliederung zusammen: Si quis *sine gratia* Dei *credentibus* (cap. 5), *volentibus* (cap. 4) — *desiderantibus, conantibus,* laborantibus, vigilantibus, studentibus — *petentibus*, quaerentibus, pulsantibus (cap. 3) nobis misericordiam dicit conferri divinitus, *non* autem, *ut credamus et velimus* vel *haec omnia* (d. h. die oben als Bethätigung der gläubigen Heilswilligkeit angegebenen Akte der Anstrengung und der Bitte), sicut oportet, *agere valeamus* (diese Construction ist analog wie das facere diligamus et valeamus in can. Carth. 4) *per infusionem et inspirationem S. Spiritus* (s. Cap. 4. 5) in nobis fieri confitetur; et aut humilitati aut obedientiae humanae *subjungit gratiae adjutorium,* nec, *ut obedientes et humiles simus, ipsius gratiae donum esse* consentit: resistit Apostolo dicenti: Quid habes quod non accepisti? et gratia Dei sum id quod sum. Hier wird das in cap. 4 u. 5 erwähnte credere et velle als fundamentaler Akt gefaßt, woraus die weiter genannten Akte als Werke oder Früchte hervorgehen; alle diese Akte erscheinen als verschiedene Formen eines an sich selbst unwirksamen Verlangens, welches einerseits in redlichen Bemühungen, andererseits in der Bitte um die fördernde Gnade sich bethätigt. — Die beiden folgenden Capitel 7 u. 8 bestimmen sodann schärfer die allgemeine Nothwendigkeit der Gnade zu den heilsamen Akten, insbesondere denen des Glaubens, einerseits hinsichtlich derjenigen Momente, wodurch dieselben formell und ursprünglich als Akte des *liberum arbitrium* erscheinen, andererseits bezüglich der zum Heile berufenen Subjekte. In ersterer Hinsicht wird in Cap. 7 gelehrt, daß nicht etwa bloß der Inhalt oder die Vollkommenheit der betreffenden Affekte und Werke, sondern eben auch die Bethätigung der menschlichen Freiheit in denselben durch die Gnade bedingt werde. Weil nun diese Bethätigung nicht bloß in dem eligere (dem freien, entschiedenen Entschluß, den Akt zu setzen), sondern schon in dem cogitare (dem einfachen Erwägen resp. der Absicht, zum Entschlusse zu kommen) [1] auftritt: so wird gelehrt, daß gerade das eligere, und nicht bloß dieses, sondern auch schon das cogitare ut expedit, d. h. inwiefern es das Heil einleitet und anbahnt, aus der Gnade komme, und wird dieß speziell für den Glaubensakt als das erste auf das Heil bezügliche Werk, worin in radice die cogitatio und electio für alle übrigen hier in Rede stehenden freien Werke mitgeübt wird, geltend gemacht: Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare ut expedit aut eligere, sive salutari, id est evangelicae, praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Sp. S., qui dat omnibus suavitatem in credendo et consentiendo veritati, haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis: Sine me nihil potestis facere, et illud Apostoli: Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. — Dagegen wird in Cap. 8 gegenüber der Lehre Cassians, der nur für einen Theil der Menschen für das erste Streben nach dem Heile die Nothwendigkeit einer besondern Einwirkung der göttlichen Barmherzigkeit zugab — nämlich als Folge persönlicher Sündhaftigkeit — gelehrt, daß die Nothwendigkeit ausnahmslos für alle Menschen gelte, weil sie auf der angeborenen Unfähigkeit beruhe: Si quis alios misericordia, alios vero per liberum arbitrium, quod in omnibus, qui de praevaricatione primi hominis nati sunt, esse vitiatum constat, ad gratiam baptismi venire posse contendit, a recta fide probatur alienus. Is enim non omnium liberum arbitrium per peccatum primi hominis asserit infirmatum, aut certe ita laesum putat, ut tamen quidam valeant sine revelatione Dei mysterium salutis aeternae per semetipsos posse conquirere. Quod quam sit contrarium, ipse Dominus probat, qui non aliquos, sed neminem, ad se posse venire testatur, nisi quem Pater attraxerit, sicut et Petro dicit: *Beatus es Simon Bar-Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est;* et Apostolus: *Nemo potest dicere Dominum Jesum Christum nisi in Spiritu Sancto.*

238 Die logische und fein berechnete Anlage dieser Capitel tritt noch schöner hervor, wenn man beachtet, wie in jedem Capitel in sehr zweckmäßiger Weise der Begriff und die Funktion der als nothwendig bezeichneten Gnade mit einem andern Ausdruck bezeichnet wird. Das Gesetz für die Wahl dieser Ausdrücke liegt

[1] Vgl. über die „cogitatio“ im Sinne der VV. oben n. 71.

in der Parallelisirung der Zwecke resp. der Funktionen, für welche hier gegen die Semipelagianer die Nothwendigkeit der Gnade behauptet wird, mit denjenigen Zwecken und Funktionen, für welche die Semipelagianer mit allen Katholiken die Nothwendigkeit der Gnade gegen die Pelagianer behaupteten. Zunächst heißt es ganz allgemein: Die Gnade bewirkt *(facit)* nicht minder, daß wir um Gnade bitten, wie die erbetene Gnade bewirkt, daß wir das Gute thun (cap. 3). Sodann näher: Durch „Eingießung und Wirksamkeit des hl. Geistes" (per infusionem et operationem Sp. S.) wird ebenso das Streben nach Reinigung von der Sünde in uns bewirkt, wie die Reinigung selbst im Bade der Wiedergeburt (cap. 4). Ferner: Durch „die Gabe der Gnade (per gratiae donum), d. h. die Einhauchung des hl. Geistes" (per inspirationem Sp. S.), wird ebenso der Glaube in uns bewirkt wie die Liebe (cap. 5). Durch „Eingießung und Einhauchung des hl. Geistes" (per infusionem et inspirationem Sp. S.) wird ebenso die gläubige Gesinnung und die Tüchtigkeit zu den ihr zunächst entsprechenden Bestrebungen bewirkt, wie die gerechte Gesinnung und die Befähigung zu ihren Werken (cap. 6). Durch Erleuchtung und Einhauchung des hl. Geistes und die darin gegebene suavitas wird auch bei dem kleinsten und dem ersten Heilsakte das Sinnen und Entschließen ebenso bewirkt, wie bei den vollkommenen, verdienstlichen Werken, die als Früchte aus der lichtvollen und lebenskräftigen Freiheit der Wiedergeborenen hervorgehen (cap. 7). Endlich ist ebenso allgemein für alle Menschen, damit sie zur Taufe kommen, die innere Offenbarung und Anziehung des Vaters nothwendig, wie zur Erlangung des Heils die durch die Taufe vermittelte Wiedergeburt aus dem Vater und das Getriebenwerden von seinem Geiste (cap. 8).

Aus den Sentenzen des zweiten Theiles, welche ohne irgendwelche 239
erkennbare Ordnung die verschiedensten Punkte der Gnadenlehre, auch solche, die nicht speziell von den Semipelagianern bestritten wurden, beleuchten, sind insbesondere vier von Bedeutung, welche theils die universale Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade näher beschreiben, theils den Charakter der außerhalb der Gnade stehenden menschlichen Thätigkeit bestimmen. Ersteres geschieht in cap. 9: Divini est muneris, cum et *recte cogitamus* et *pedes nostros* a falsitate et injustitia *continemus; quoties* enim bona agimus, Deus *in nobis* et *nobiscum operatur* [1]; und in cap. 20: *Multa Deus in homine facit bona*, quae *non facit homo; nulla* vero facit *homo* bona, quae *non praestat Deus, ut faciat homo* [2]. Letzteres geschieht in den berühmten Capiteln 17 über die fortitudo gentilium und 22 über das mendacium et peccatum, welches allein ausschließliches Eigenthum des Menschen sei (s. unten § 294).

---

[1] Cap. 9 ist bei *Prosper.* lib. sent. n. 22 genommen aus *Prosp.* in Ps. 118 v. 59. Dieser Vers lautete damals: Cogitavi vias meas et *a*verti (jetzt *con*verti) pedes meos in testimonia tua. Prosper erklärt: averti pedes meos a viis, quae mihi displicuerunt, ut irent in testimonia tua et ibi haberent viam. Mit Rücksicht darauf, daß eine Lesart *„avertisti"* hatte, macht dann Prosper die Bemerkung: welche immer die richtige Lesart sei, prinzipiell müsse festgehalten werden, daß nicht bloß das revocare *pedes* ab errore, sondern auch das recte *cogitare* von Gott geschenkt werde. Demnach ist auch das operari *„in* nobis" im Gegensatz zu nobis*cum*, als operari *cogitationem* s. *voluntatem operandi* im Gegensatz zu dare volenti *vires operandi* zu verstehen. Vgl. *Araus.* cap. 6.

[2] Cap. 20 ist aus *August.* ad Bonif. co. 2. epp. Pelag. cap. 9 n. 21 gelegentlich der Erörterung des Satzes aus Ps. 80, 11: Aperi os tuum et implebo illud, dem *Aug.* den andern Satz aus Exod. 4, 12 gegenüberstellt: Aperi*am* os tuum et instruam te, quid debeas loqui. In beiden Sätzen werde der zweite Akt (implere, instruere) Gott allein, der erste Akt aber, das aperire os, bald dem Menschen, bald Gott zugeschrieben, inwiefern ut Deus id facit adjuvando, ut homo faciat, oder cooperando homini facienti. In dieser Verbindung bezeichnet der Ausdruck Deus solus operatur offenbar nicht ein voraussetzungsloses Wirken Gottes, sondern ein solches, wie es in der Rechtfertigung des bereits disponirten Sünders stattfindet. An vielen anderen Stellen aber bezeichnet es allerdings formell ein gänzlich voraussetzungsloses Wirken Gottes im Menschen, nämlich dasjenige, dessen Wirkung im Menschen das Mittel ist, wodurch Gott dem Menschen zum Oeffnen des Mundes verhilft.

240 Der Epilog oder die Schlußdefinition resumirt das ganze dem Pelagianismus und Semipelagianismus gegenüberzustellende Dogma und das Resultat der vorhergehenden Belege wie folgt: 1) Die Nothwendigkeit der zuvorkommenden Gnade zu allem Guten. Ac sic secundum suprascriptas sanctarum Scripturarum sententias vel antiquorum Patrum definitiones hoc Deo propitiante et praedicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum (d. h. niedergebeugt oder abgelenkt durch den Verlust der rectitudo und geschwächt durch den Verlust der sanitas) fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est possit, nisi gratia eum et misericordia divina praevenerit. — 2) Weil jedoch die Gegner des hl. Augustinus glaubten, in seiner Lehre werde mit der Behauptung der Gratuität und Freiheit der Gnadenaustheilung und mit dem Ausschluß der Möglichkeit, durch den fidelis labor *naturalis* sich die Gnade der Beharrlichkeit zu sichern, geläugnet, daß allen Getauften die zur Beharrlichkeit nothwendige Gnade zur Verfügung stehe, und aus seiner Prädestinationslehre folge auch eine Prädestination zur Sünde: so wird auch bezüglich der Austheilung der Gnade und der Prädestination in dieser Beziehung das katholische Dogma festgestellt: Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod, accepta per baptismum gratia, omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si qui sunt, qui tantum malum credere voluerint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. — Endlich 3) wird noch einmal ausdrücklich der absolut, nicht bloß relativ, zuvorkommende Charakter der Gnade zu allen guten Werken betont: Hoc etiam salubriter profitemur et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus, et postea per Dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem suum prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus, et post baptismum cum ipsius adjutorio ea, quae sibi sunt placita, adimplere possimus.

241 5. Die päpstliche Bestätigung des Concils durch Bonifaz II. (bei *Hardouin* II. 1109 sq.) bezieht sich ausdrücklich nur auf den Hauptirrthum der Semipelagianer, wie er in den ersten acht Capiteln und dem ersten und letzten Satze des Epilogs ausgesprochen ist, in folgenden Worten: Fraternitatem tuam cum quibusdam sacerdotibus Galliarum juxta fidem gaudemus sensisse catholicam: *in his scilicet*, in quibus definierunt, *fidem*, qua in Christo credimus, *gratia divinitatis praeveniente conferri*, adjicientes etiam, *nihil esse secundum Deum boni*, quod sine Dei quis gratia aut *velle* aut *incipere* aut *operari* aut *perficere* possit, dicente ipso Salvatore nostro: sine me nihil potestis facere. (Diese Formel entspricht, nur äußerlich anders gruppirt, der Eingangsformel des Epilogs im Indic. Coelest.) Certum est enim atque catholicum, quia *in omnibus bonis*, quorum *caput* est *fides*, *nolentes nos adhuc* misericordia divina *praeveniat*, *ut velimus*, *insit* nobis, *cum volumus* [sc. conservando, confortando et dirigendo intentionem voluntatis ad opera, praesertim opera fidei], *sequatur* autem, ut in fide *duremus*. Dagegen wird die mit prop. 17 correspondirende Anwendung des paulinischen Satzes: omne, quod non est ex fide, peccatum est, nur gelegentlich in einer nach der Definition folgenden Argumentation ad hominem vorgebracht, welche den Semipelagianern zeigen soll, daß ihre Läugnung der Nothwendigkeit der Gnade zum Glauben schon durch ihre „propria professio“ in Betreff der Nothwendigkeit der Gnade zu den „caetera bona“ verurtheilt werde. Der Papst gebraucht dieselben nämlich als Beweis, daß *praeter fidem* nihil est boni, *quod secundum Deum quilibet valeat operari*, und daß mithin per *fidem bona subsistunt universa*; daraus aber gehe hervor, daß man in Bezug auf die Nothwendigkeit der Gnade den Glauben nicht von den übrigen Gütern trennen, vielmehr von ihm a fortiori diese Nothwendigkeit behaupten müsse.

Die vollständigere und allseitigere Bestimmung der katholischen Lehre über die Gnade Christi, wie sie in vorstehenden Aktenstücken enthalten ist, enthält im Wesentlichen folgende Punkte:

1. Formell wird hier zunächst in seiner ganzen Strenge der negative Satz durchgeführt, daß die Heilsgnade nicht nach rein menschlichem Verdienste verliehen werde, indem derselbe auf alle und jede rein menschliche Thätigkeit, welche irgendwie positiv die Ertheilung der Heilsgnade beeinflussen könnte, geschweige dieselbe bedingen soll, ausgedehnt wird. Dieser negative Satz wird dann zugleich in den positiven Satz umgesetzt, daß alle und jede menschliche Thätigkeit, auch die erste und geringste, welche positiv auf die Ertheilung der Heilsgnade Einfluß übe oder dieselbe bedinge, keine rein menschliche Thätigkeit sei oder vielmehr ursprünglich nicht vom Menschen zuerst und allein ausgehe, sondern auf einen solchen Einfluß der Gnade zurückzuführen sei, vermöge dessen Gott erster Urheber jener Thätigkeit und Verleiher des durch dieselbe constituirten Verdienstes sei. Demgemäß wird die Lehre, daß Gott nicht bloß Belohner, sondern auch Verleiher des Verdienstes und nur Belohner des von ihm verliehenen Verdienstes sei, mithin durch seine Gnade dem Verdienste als Ursache desselben zuvorkomme, dahin zugespitzt, daß Gott durch seine Gnade allem und jedem wirklichen Verdienste als Ursache desselben schlechthin zuvorkomme, ohne an irgend welches rein menschliches Verdienst sich anzuschließen. Ebenso wird der gegen die Pelagianer behauptete Satz, daß der Mensch von jedem guten Werke Gott die Ehre geben und ihm dafür danken müsse, hier auf alles und jedes gute Wollen und Streben ausgedehnt. — Der in diesen Sätzen ausgesprochenen praktischen Tendenz der kirchlichen Lehre entspricht das, was formell oder virtuell über die Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade bestimmt wird. 242

2. Die Nothwendigkeit der innern Gnade, welche früher zunächst für die vollverdienstlichen Werke und die Ueberwindung der Versuchungen geltend gemacht worden war, wird ausgedehnt auf alle Thätigkeiten, welche den Charakter der Impetration und positiven Disposition hinsichtlich der zum Heile führenden Gnaden haben sollen, oder auf alles Wollen, Verlangen und Anstreben, welches irgendwie als Anfang, Wurzel oder Fundament des gottgefälligen Lebens in Betracht kommen soll. Insbesondere ist die Gnade nothwendig zum Glauben, resp. zur gläubigen, frommen Gesinnung, als dem ersten Schritte auf dem Wege zum Heile und der Grundlage alles andern Guten, und zwar schon zu seinem ersten Anfang, aber ebenso auch zu seiner Fortsetzung. Diese Nothwendigkeit der Gnade bekundet sich namentlich darin, daß die Gebete der Kirche sich nicht bloß auf die Unterstützung des vorhandenen guten Strebens und Glaubens, sondern auch auf die Erzeugung und Erhaltung desselben beziehen. 243

3. Die Wirksamkeit der Gnade, d. h. zunächst der operatio Dei in homine, wird vorzüglich dadurch bestimmt, daß alle thatsächlich eintretende heilsame Thätigkeit des Menschen als eine solche bezeichnet wird, die wahrhaft ein Werk Gottes sei, d. h. von Gott durch seine innerlich wirkende Macht in uns hervorgerufen wird, indem er durch Eingießung der suavitas boni das Wollen inspirirt oder präparirt und zur Bethätigung des Wollens oder zur Ausführung des Gewollten die Kraft gibt. Dabei wird ausdrücklich hervorgehoben, daß Gott in der Bewirkung des Wollens keine vorhergehende gute Disposition des Willens voraussetzt, vielmehr durch seine Macht 244

auch dort die gute Disposition des Willens hervorrufen kann, wo im Willen eine entgegengesetzte Disposition vorhanden ist, und daß daher im Anfange stets in der einen oder andern Weise die Bereitung des guten Willens die Gestalt einer „correctio voluntatis aversae vel etiam adversae“ *(Aug.)*, resp. voluntatis ab impietate ad pietatem, ab infidelitate ad fidem (Araus. c. 5), sowie einer *„mutatio dexterae Excelsi“* (Ib. c. 15) habe. Daraus folgt allerdings auch weiter, daß Gott, wenn er absolut den Menschen bekehren oder im guten Willen erhalten will, vermöge der ihm eigenen Macht auch unfehlbar diese Wirkung erzielen kann und erzielt. Indeß ist diese unfehlbare Wirksamkeit des göttlichen Gnadenwillens in den amtlichen Aktenstücken theoretisch gar nicht eigens hervorgehoben, sondern nur praktisch geltend gemacht als die selbstverständliche und unumgängliche Voraussetzung des Gebetes, womit die Gerechten ihre Beharrlichkeit, die Gläubigen für die Ungläubigen deren Bekehrung erflehen, inwiefern dieses Gebet das Vertrauen einschließt, daß Gott dasselbe durch Sicherstellung der erflehten Wirkung erhören könne.

245 4. Dagegen finden sich in sämmtlichen amtlichen Aktenstücken auch nicht einmal die Worte praedestinatio und propositum Dei resp. vocatio secundum propositum, geschweige eine eigene Lehre über die diesen Worten unterstellten Begriffe, obgleich Augustinus dieselben als Bezeichnung des einer jeden effektiven Gnadenwirkung entsprechenden particulären göttlichen Heilswillens constant in seine Formulirung der katholischen Lehre gegenüber dem Semipelagianismus verflicht. Weil Letzteres auch in den speziell approbirten Büchern de praedest. sanct. und de dono persever. und zwar in sehr nachdrücklicher Weise geschieht: so muß man zugeben, daß die Anwendung jener Worte und Begriffe auch nach dem Sinne der Kirche prinzipiell insoweit berechtigt und geboten ist, als sie, der ausgesprochenen Intention Augustins gemäß, eine nothwendige Consequenz der obigen Lehre über die Gratuität, die Nothwendigkeit und Wirksamkeit der innern Gnade ist. Aber ebenso augenscheinlich ist es, daß die Kirche in ihren Glaubensregeln nach dieser Richtung absichtlich die augustinische Formulirung umgangen hat, um in keiner Weise der freien Behandlung der gerade hieran sich anknüpfenden „profundiores et difficiliores quaestiones“ zu präjudiziren. Auch später hat die Kirche in den vom hl. Stuhle bestätigten amtlichen Aktenstücken dieses Verfahren eingehalten und ist nur derjenigen Entstellung des Prädestinationsbegriffes entgegen getreten, welche unter Berufung auf Augustinus entweder die Prädestination auch auf die Sünde bezog (cf. *Araus.* in epilogo), oder die particuläre Prädestination als die einzige Form des göttlichen propositum salutis erklärte.

246 Unter derselben Rücksicht ist hervorzuheben, daß die amtlichen Aktenstücke ebenso wenig, wie von der „praedestinatio sanctorum“, auch von dem den Titel der zweiten augustinischen Schrift bildenden „*donum* perseverantiae“ reden oder auch nur mit äquivalenten Worten die formelle Beharrlichkeit in sich selbst als eine von der Möglichkeit zu beharren verschiedene und nicht durch sie und in ihr verliehene Gabe Gottes bezeichnen; selbst der semipelagianische Irrthum, daß auch die Verhütung der contumacia voluntatis in der Macht Gottes stehe und bei der Bestimmung des donum perseverantiae als solchen in Betracht gezogen werden müsse, wird gar nicht erwähnt. Ueberhaupt ge=

schieht von der Beharrlichkeit nur ein paar Mal Erwähnung, und dort ist ausdrücklich bloß von der bereits gegen die Pelagianer festgestellten Nothwendigkeit einer durch Gebet zu erflehenden besonderen Gnadenhülfe zur vollen und unmittelbaren Möglichkeit der aktiven Beharrlichkeit die Rede (Araus. can. 10 u. 19, sowie im Epilog); nur einmal, in der päpstlichen Bestätigung des Araus. (einigermaßen auch im Epilog des Indiculus), ist spezifisch und ausdrücklich die semipelagianische Läugnung der Nothwendigkeit einer Gnade zur Beharrlichkeit im Glauben verworfen. Wenn also auch die augustinische Lehre über das *donum* perseverantiae sc. formalis von der Kirche ausdrücklich approbirt sein soll: dann ist sie das nur in dem Sinne, daß die formelle Beharrlichkeit, wie die unmittelbare Möglichkeit und Sicherstellung der aktiven, nicht erworben werden kann durch ein rein natürliches Beharren im Glauben, Streben, Bitten und Wirken, sondern nur durch ein solches beharrliches Verhalten, welches selbst schon insofern ein *donum Dei* sei, als es nur auf Grund stetiger Gnadenhülfe zu Stande komme. Dabei wird aber die Verleihung des donum perseverantiae so wenig als Gegenstand einer besonderen unbedingten Prädestination einzelner Gerechten von Seiten Gottes hervorgehoben, daß vielmehr der Epilog des Arausicanum betont: die Erfüllung alles dessen, was zum Heile gehört, d. h. was zur effektiven Erlangung des Heiles, also auch nach II. Petri 1, 10 zur Sicherstellung des Gnadenstandes bis zum Tode erforderlich ist, und mithin auch die Erwerbung der perseverantia formalis, sei allen Gerechtfertigten vermöge der ihnen zu Gebote stehenden, resp. nach can. 10 von ihnen durch Gebet zu erlangenden, Gnadenhülfe in der Weise möglich, daß sie eben nur die in ihrer Gewalt stehende Bedingung des fideliter laborare erfüllen.

5. Endlich ist im Auge zu behalten, daß weder in den amtlichen Akten- 247
stücken noch in den erwähnten, speziell approbirten Schriften des hl. Augustinus neben der Frage über Ursprung des heilskräftigen Wollens und Handelns aus Glauben und Gnade die Frage über den Werth oder Unwerth aller nicht aus Gnade und Glauben entspringender und folglich nicht heilskräftiger Akte im Vordergrunde steht. Der Indiculus redet gar nicht davon, ebenso wenig das Arausicanum in den acht Canones und im Epilog; nur die beiden Väterstellen in cap. 17 u. 22 haben darauf Bezug — abermal ein Zeichen, daß die Kirche den oben angegebenen Schwerpunkt der Frage stets im Auge behielt, und für sie die Qualification der ohne Glauben und Gnade möglichen Thätigkeit nur insofern in Frage kam, als dieselbe eine Consequenz der Lehre über die Nothwendigkeit der Gnade und des Glaubens zum Heile bildete. Besonders deutlich zeigt sich dieß in dem einzigen amtlichen Aktenstücke, worin alle nicht aus dem Glauben hervorgehenden Akte als „peccata“ bezeichnet werden, nämlich in der päpstlichen Bestätigung des Arausicanum (s. oben n. 241). Es geschieht dieß nämlich nur nebenbei in einer Argumentation und nur zu dem Zwecke, um jenen Akten den Charakter eines „opus bonum secundum Deum“ abzusprechen.

Knapper, als es die kirchlichen Definitionen thun, bestimmt *August.* in der epist. 248
(217, früher 107, vom J. 427) ad Vitalem Carthaginiensem (einen ausgesprochenen Semipelagianer) die katholische Lehre in zwölf Sätzen, die den Katholiken gewiß seien,

und worunter die direkt auf den Ursprung des Glaubens bezüglichen erst die letzte Stelle einnehmen. Der erste grundlegende Satz betrifft die Erbsünde und die Nothwendigkeit der Erlösung. 2—3. Scimus gratiam Dei (sc. qua Deo placemus habitu vel actu) nec parvulis nec majoribus *secundum merita nostra* dari. Scimus majoribus ad *singulos actus* dari. 4—6. Scimus non omnibus hominibus dari, et quibus datur, non solum secundum *merita operum* non dari, sed nec secundum *merita voluntatis* eorum, quibus datur, quod maxime apparet in parvulis. Scimus eis, quibus datur, misericordia Dei gratuita dari. Scimus eis, quibus non datur, justo judicio Dei non dari. Die Sätze 7—9 erklären, daß in der Austheilung der Gnade und im Gerichte Gottes nur die wirklich im irdischen Leibesleben gesetzten Handlungen in Betracht kommen können. Die Sätze 10—12 endlich lauten: Scimus eos, qui corde proprio (im Gegensatze zu den unmündigen Kindern, die bei der Taufe durch Herz und Mund der Kirche den Glauben annehmen) credunt in Dominum, sua id facere voluntate et libero arbitrio. Scimus, pro eis, qui volunt credere, nos, qui jam credimus, recta fide agere, cum Deum oramus, ut credant. Scimus pro eis, qui ex illis crediderunt, tanquam de beneficiis recte atque veraciter et debere nos Deo gratias agere et solere. Man beachte hier wiederum, daß, während Augustinus selbst in dieser kurzen Skizze sich eingehend mit der semipelagianischen Fiktion über das Verdienst unwirklicher hypothetischer Handlungen befaßt, in den amtlichen Aktenstücken davon gar keine Erwähnung geschieht — wahrscheinlich wieder aus dem Grunde, weil man die ganze Frage auf dem realen Boden der Abhängigkeit aller freien Heilsthätigkeit von der Gnade halten wollte. — Andererseits zeigen die letzten Sätze, wie schon Augustinus seine Lehre gegenüber dem Semipelagianismus auf die Kirchengebete gründete und in ihnen den sichersten Traditionsbeweis dafür fand; das dahin lautende cap. 11 im Indiculus folgt hierin nur seinem Vorgange. Besonders charakteristisch ist es, daß er auch gegenüber der Anklage, daß seine Prädestinationslehre der bisherigen Anschauung der Kirche widerspreche, den Gegenbeweis einfach aus den erwähnten Gebeten der Kirche führt, indem er von dem hieraus unmittelbar hervorgehenden Satze, daß nicht bloß die guten Werke, sondern auch der Glaube bis in seine erste Wurzel hinein ein Werk und eine Gabe Gottes sei, durch den einfachen Ergänzungsbegriff, daß Gott alle seine zukünftigen Werke und Gaben als solche vorauswisse, herleitet, daß auch der Glaube Gegenstand der Prädestination sei. Diesen Uebergang zur Prädestination oder diese Verkettung der Prädestination mit der Gratuität der Gnade durch die praescientia operum et donorum Dei wiederholt er sehr oft in dem Buche de dono persev., auch bei den Argumenten aus der hl. Schrift. Vgl. c. 21 n. 51. Nachdem er erklärt, daß seine gegenwärtige Darstellung nur die gründliche und allseitige Vernichtung des pelagianischen Satzes gratiam Dei secundum merita dari bezwecke, sagt er: *Haec* ergo ut inimica Deo sententia destruatur, gratuitis Dei beneficiis, quibus liberamur, inimica, *et initium fidei et in ea usque in finem perseverantiam secundum Scripturas*, unde jam multa diximus, *dona Dei esse* defendimus. Quoniam si *a nobis* esse dicimus *initium fidei*, ut *eo caetera dona Dei mereamur accipere,* concludunt Pelagiani, gratiam Dei secundum merita nostra dari. Itemque si dicimus *a nobis esse perseverantiam nostram* [nämlich zunächst *in fide*] non a Domino: respondent illi, *ita* nos a nobis habere *initium fidei, sicut finem* — sic argumentantes, multo magis nos habere a nobis illud initium, si a nobis habemus permanere usque in finem, cum perficere quam inchoare sit majus — et sic identidem concludunt, gratiam Dei secundum merita nostra dari. *Si autem utrumque Dei donum est*, et *haec Deus dona sua* (quod negare quis potest) *daturum se esse praescivit, praedestinatio praedicanda est,* ut possit vera Dei gratia, hoc est quae non secundum merita nostra datur, insuperabili munitione defendi. Genau so argumentirt er nun auch gegen Schluß des Buches aus der Tradition, indem er c. 23 n. 63 also beginnt: Atque utinam tardi corde et infirmi, qui non possunt vel nondum possunt Scripturas vel earum interpretationes intelligere, sic audirent vel non audirent in hac quaestione disputationes nostras, ut magis intuerentur *orationes suas,* quas semper habuit et habebit Ecclesia ab exordiis suis usque in saeculum, und schließt n. 65: Ille itaque dicat, Ecclesiam aliquando non habuisse fidem praedestinationis hujus et gratiae, quae nunc contra novos haereticos cura diligentiore defenditur, ille inquam hoc dicat, qui dicere audet, eam aliquando non orasse vel

non veraciter orasse sive ut crederent infideles sive ut perseverarent fideles. Quae bona si semper oravit, semper ea Dei dona esse utique credidit, nec ab illo esse praecognita negare unquam fas fuit. Das ganze Buch schließt mit einem Vergleiche der Prädestination der Christen mit der Prädestination Christi, der darin gipfelt: Et illum ergo et nos *praedestinavit,* quia et in illo ut esset caput nostrum, et in nobis ut essemus corpus ejus, *non praecessura merita nostra*, sed *opera sua futura* praescivit.

Die vollständige Darlegung und Vertheidigung der katholischen Lehre findet sich in 249
den schon mehrfach erwähnten beiden, Ein Werk bildenden letzten Büchern Augustins: de praedestinatione sanctorum (zunächst de gratia fidei) und de dono perseverantiae, mit denen er die Berichte von Prosper und Hilarius beantwortete, und die von Papst Hormisdas in dem Briefe an Possessor (oben n. 235) namentlich empfohlen werden. Diese beiden Bücher entsprechen in den Hauptpunkten beziehungsweise den zuletzt vorangegangenen Büchern de gratia et lib. arb. und de corr. et gratia, welche die mittelbare Veranlassung dazu gegeben hatten (oben n. 206). Eine Erläuterung der schwierigeren Stellen in jenen klassischen Büchern lieferte *Prosper* in der Schrift: Responsiones ad excerpta Genuensium, worin er die ihm von einigen genuesischen Priestern als verfänglich bezeichneten Texte Augustins erörtert. In zwei anderen Responsiones vertheidigte Prosper zuerst Augustinus (resp. ad capit. obj. Gallorum) und dann sich selbst (ad capit. obj. Vincentianarum) gegen die zum Theil sehr groben Mißdeutungen durch die Semipelagianer. Am Schlusse der resp. ad Gallos fixirte er zugleich summarisch in bündiger und treffender Sprache die katholischen Lehrpunkte, deren Läugnung man dem heiligen Augustinus unterstellte. Seinerseits ging er zum Angriff über durch die eingehende Kritik der Hauptquelle der semipelagianischen Lehre in dem Buche contra Collatorem und durch das carmen de ingratis. — Faustus v. Riez, der bis gegen Ende des fünften Jahrhunderts lebte und um 475—480 gegen den Prädestinatianer Lucidus sein Werk de gratia et lib. arb. schrieb und dadurch einen neuen Kampf, der zuerst durch die bekannten scythischen Mönche Maxentius und Genossen mit stürmischer Heftigkeit geführt wurde, veranlaßte, wurde besonders von *Fulgentius Ruspensis* bekämpft in ll. 3 de praedestinatione et gratia und epist. ad Petrum de incarnatione et gratia; von ihm rührt auch wahrscheinlich die epist. synodica der exilirten afrikanischen Bischöfe gegen Faustus her. Zugleich bekämpfte Fulgentius aber auch in lib. I. ad Monimum die von diesem vorgelegte falsche prädestinatianische Auffassung der Lehre des hl. Augustinus.

Während bei Prosper und Fulgentius, wie bei Augustinus, bloß der formelle Gegen- 250
satz gegen die semipelagianische Lehre betont wird, wodurch die Darstellung eine gewisse Einseitigkeit und Schroffheit erhält, ist in den Büchern de vocatione omnium gentium, deren Verfasser Papst Gelasius tract. co. Pelag. n. 12 quidam ecclesiae magister nennt, in der Weise ein Ausgleich unternommen, daß im I. B. vorzüglich die kirchliche Antithese gegen den Semipelagianismus dargestellt, im II. B. aber die in letzterem entstellten berechtigten Gedanken über die Universalität der Gnade (cap. 1—25), sowie über die Bedeutung der Freiheit im Anfange des Guten und für die Beharrlichkeit (cap. 26 sqq.) hervorgehoben und demgemäß auch in der ewigen electio die praescientia immutabilis mehr betont wird. Man hat als Verfasser bald Prosper, bald Leo I. vermuthet; höchst wahrscheinlich ist es Jemand, der zur Zeit Leo's I. und im Einverständniß mit ihm von Rom aus eine Beschwichtigung des harten Kampfes versuchen wollte, und vielleicht ist die Anonymität eben deßhalb gewählt worden, um desto leichter auch den Schein einer Parteistellung fernzuhalten.

§ 291. Die reformatorischen Irrlehren des 16. und 17. Jahrhunderts und das kirchliche Dogma.

Die kirchliche Lehre hatte gegenüber der pelagianischen Irrlehre bezüglich 251
der Gnade Christi, ebenso wie bezüglich der Gnade des Urstandes und der Erbsünde, in den kirchlichen Entscheidungen selbst, und mehr noch in der Sprache der betreffenden VV., eine Gestalt erhalten, wodurch sie in scheinbaren Widerspruch mit der ältern Lehrform und insbesondere der Lehrform der griechischen

VV. trat. Die analytische Tendenz der mittelalterlichen Scholastik aber brachte es mit sich, daß man, hinwiederum auf jene ältere Lehrform zurückgreifend, die antipelagianische Lehrform in mehrfacher Hinsicht modificirte. Wie dieß bezüglich der possibilitas naturalis des Urstandes geschah durch schärfere Betonung des übernatürlichen Momentes in derselben (oben § 161), und in Folge dessen bezüglich des Erbverderbens durch Betonung des Fortbestandes natürlicher Güte und Freiheit (oben § 202): so geschah es auch bezüglich der Gnade Christi durch schärfere Betonung der menschlichen Freiheit vor und unter derselben — und zwar in solcher Weise, daß eine oberflächliche Betrachtung darin auch ein Aufgeben der Substanz der antipelagianischen Lehre und ein Wiederaufnehmen der pelagianischen Lehre erblicken konnte. Unter dem Vorwande nun, die alte reine Lehre wieder herzustellen, haben zunächst die Reformatoren des 16. Jahrh., im Anschluß an einige ältere Versuche dieser Art, eine Reihe von Irrlehren über die Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade Christi aufgestellt, welche das entgegengesetzte Extrem des Pelagianismus bilden; und dieses Unternehmen wurde dann von Bajus, Jansenius und Quesnel in der Weise weitergeführt, daß man jene Irrlehren auch innerhalb der Kirche als die ächte alte Lehre derselben geltend zu machen suchte.

252 In beschränkter und verhältnißmäßig maßvoller Weise war in dieser Richtung im 14. Jahrh. der Augustiner Gregor v. Rimini vorgegangen. Im großen Stil, offen und rücksichtslos hatte zur selben Zeit Thomas Bradwardinus († 1349) in seinem großen Werke de causa Dei contra Pelagianos den Angriff begonnen, der jedoch weniger von der Lehre über Urstand, Sünde und Erlösung, als von der Alles prädeterminirenden göttlichen Prädestination ausging. Eben von ihm entlehnte Wicliff die einschlägigen Irrthümer und von diesem sein Abschreiber Hus. Auch alle drei Reformatoren des 16. Jahrh., Luther, Zwingli und Calvin, stellten sich ursprünglich auf den Standpunkt jenes Prädeterminismus; jedoch trat derselbe besonders bei Luther später zurück und wurde vollends von Melanchthon preisgegeben.

253 I. Die Irrlehre Luthers und Calvins, soweit sie hier in Betracht kommt, stellte im Großen und Ganzen eben diejenige Mißdeutung der altkirchlichen Lehre dar, welche die Pelagianer in der Bekämpfung derselben unterstellt hatten, und ging so auch, obgleich materiell conträr entgegengesetzt, im Grunde von denselben falschen sittlichen und metaphysischen Begriffen aus, wie die Pelagianer (vgl. oben § 161). Dieß zeigte sich besonders in der von Calvin beharrlich festgehaltenen schrecklichen Lehre, daß Gott ebensosehr Urheber des Bösen wie des Guten sei, während er nach Pelagius ebensowenig Urheber des Guten wie des Bösen wäre.

254 1. Der nächste Ausgangspunkt der reformatorischen Lehre war aber eine Entstellung der kirchlichen Lehre über das Verderbniß der Natur durch die Erbsünde. Ihr zufolge ist die sittliche Wahlfreiheit in dem Maße durch die Sünde verloren gegangen, daß der Mensch mit seinen natürlichen Kräften und dem natürlichen Concurse Gottes in keiner Weise etwas sittlich Gutes, sondern nur Böses wollen kann und dasselbe mit absoluter Nothwendigkeit will, ohne daß diese Nothwendigkeit der Sünde ihren Schuldcharakter nähme, und ohne daß zu letzterem die Zustimmung des Willens auch nur in der Form einer abgenöthigten Zustimmung erforderlich wäre. Daraus ergab sich für die Gnade Christi eine absolute Nothwendig-

keit derselben für alles Gute irgendwelcher Art und zur Vermeidung der schuldhaften Sünde in jedem Akt ohne Ausnahme.

255 2. Die Lehre der Reformatoren über die Beschaffenheit des Erbsünders, die ganz in der Eigenschaft des „servus, filius et imago diaboli" aufging, deckt sich fast ganz mit der manichäischen Lehre über den „psychischen Menschen" als Produkt eines substanziell bösen Prinzips. Indem man nun zugleich mit den Manichäern diese böse Beschaffenheit als eine mit dem Wesen der Menschen unlöslich verbundene und unzerstörbare betrachtete, wie die Pelagianer die von Gott angeschaffene absolute Freiheit als unverlierbar und unwandelbar hingestellt hatten: ergaben sich auch fundamentale Irrthümer über die Wirksamkeit der heiligenden und belebenden Gnade Christi oder über die Wiedergeburt aus Gott. Diese Wiedergeburt wurde nämlich nicht als verklärende und veredelnde Umgestaltung der Seele in ihrem Grunde zur wesentlichen Wiederherstellung der verlorenen geistlichen Vollkommenheit, oder als eine wahre Heiligung und Erneuerung, Recht- und Gesundmachung der Natur in dem innersten und obersten Theile ihres Wesens gedacht, wie sie nach katholischer Lehre namentlich durch die eingegossenen habitus bewirkt wird. Vielmehr war sie nur die Erzeugung eines Zwitterlebens, das ähnlich beschaffen war, wie dasjenige, welches aus der manichäischen Verbindung der Lichtseele mit der psychischen Seele resultirte, worin zwei Geister oder zwei Wurzeln, jede mit Naturnothwendigkeit, so neben einander wirken sollen, daß das höhere Leben von dem niedern durchwuchert und überwuchert werde. Der Unterschied von den Manichäern bestand nur darin, daß man eben die psychische Seele auch als Subjekt des höhern Lebens betrachtete und als das jede selbständige freie Mitwirkung des Subjektes ausschließende Prinzip dieses Lebens den Geist Gottes hinstellte. Auf der einen Seite (a) lehrte man daher eine scheinbare Ueberhebung der Macht der Gnade Christi, indem man läugnete, daß sie die natürliche Wahlfreiheit bestehen lasse und eine übernatürliche begründe; auf der andern Seite aber (b) lehrte man formell die Kraftlosigkeit der Gnade, indem man läugnete, daß dieselbe der Seele die Kraft zur wesentlich vollkommenen Erfüllung des Gesetzes Gottes zurückgebe.

256 a. In ersterer Beziehung nämlich konnte die Gnade, weil sie kein sittliches Wahlvermögen mehr vorfand, ein solches auch nicht beleben und verklären oder dasselbe in seine frühere Vollkommenheit zurückversetzen. Sie wirkt mithin das gute Wollen und Thun auf gleiche Weise, wie nach reformatorischer Lehre die natürliche böse Neigung das Böse wirkt, d. h. ohne die freie Zustimmung des Willens zu ermöglichen und in Anspruch zu nehmen, vielmehr so, daß der Wille ihr gegenüber entweder rein passiv sich verhält oder doch nicht in freithätiger Weise mit ihr mitwirkt, so daß er seine Zustimmung versagen könnte. M. a. W.: das Prinzip des höhern Lebens, „der Geist", wirkt ebenso nothwendig, wie das Prinzip des sündhaften Lebens, „das Fleisch", indem nicht nur der Mensch durch das eine Prinzip nur Gutes, durch das andere nur Böses thun kann, sondern auch jedes Prinzip ebenso naturnothwendig im Menschen die ihm entsprechenden Werke wirkt, wie ein natürlicher guter oder schlechter Baum die seiner Natur

entsprechenden Früchte hervorbringt, wobei die Natur des Menschen sich ähnlich verhalte, wie die Erde, worin der Baum steht. Insbesondere ließ man bei der ersten Einzeugung oder Erweckung des geistlichen Lebens im fleischlichen Menschen gar keine receptive oder conceptive Mitwirkung mit der Gnade zu, wodurch der Mensch sich an der Herstellung seiner guten Willensverfassung betheiligte. — Diese ursprünglich von allen Reformatoren vorgetragene und von den Calvinern meist beharrlich festgehaltene Lehre wurde zwar später von Melanchthon und seiner Schule (den sogen. Synergisten) aufgegeben und durch eine semipelagianisch klingende Theorie (facultas naturalis applicandi se ad gratiam) ersetzt. Aber die Concordienformel von 1577 stellte wenigstens für den Anfang der Bekehrung die ächt lutherische Lehre wieder her mit der Behauptung, daß der Mensch im Empfange des geistlichen Lebens ebenso wenig oder noch weniger entscheidend sich betheilige, wie beim Empfange des natürlichen Lebens durch Schöpfung und Zeugung. Dagegen wurde fortan von den meisten Lutheranern, im Gegensatz zu den Calvinern, welche bei der absoluten Negation der Freiheit beharrten, für die weitere Thätigkeit der einmal Bekehrten eine durch die Gnade Christi wiederhergestellte übernatürliche Wahlfreiheit zum Guten und mithin eine durch dieselbe belassene Freiheit zum Bösen gelehrt; dadurch erschien ihre Lehre in umgekehrter Richtung als eine Milderung der streng reformatorischen Lehre, wie die semipelagianische Lehre eine Milderung der pelagianischen war.

Vgl. hiezu Möhler, Symbolik, bes. § 11, 12, 22. Döllinger, die Reformation, Bd. III. passim. Heppe, Dogmatik des deutsch. Protest. im 16. Jahrh., Loc. XVI. u. XVII. Luthardt, Luth. Dogm. § 44 u. 61. Die krassen Aeußerungen Luthers über alle diese Punkte sind bekannt. Melanchthon gab seiner schon seit 1525 vertretenen Theorie über die drei Ursachen der Bekehrung („das Wort, der hl. Geist und der Wille“), womit er die Klotz-, Stock- und Stein-Theorie Luthers corrigiren wollte, ihre präcisere Gestalt kurz nach der betreffenden Definition des Tridentinums (vom J. 1547). Indem er aber mit Erasmus die facultas applicandi se ad gratiam der natürlichen Freiheit als zurückgebliebenen Rest des Urstandes zuschrieb, ergab sich ein solches Zusammenwirken der Freiheit mit der Gnade, welches nicht ganz mit Unrecht von den strengen Lutheranern als pelagianisch bezeichnet wurde. Aber auch die mildere, mit der katholischen Lehre zusammentreffende Lehrform Strigels, wonach in Folge der Einwirkung der Gnade in der Bekehrung das Widerstreben des natürlichen Menschen der Zustimmung weicht, erschien den strengen Lutheranern als gefährliche Synergie. In der Concordienformel wurde daher gelehrt: naturale arbitrium *dumtaxat ad ea, quae Deo displicent* et *adversantur*, efficax et activum est (Sol. decl. p. 656). — Spiritus S. solius et unius opus est hominis conversio (Epitome p. 580). Hominis voluntas in conversione *pure passive* se habet (p. 582). Uebrigens haben selbst Luther und Calvin das mere passive se habere später so erklärt, daß es nicht alle Thätigkeit des Willens ausschließen solle; vielmehr komme es nur darauf an, daß diese Thätigkeit ausschließlich und gänzlich in der Weise der bloßen Naturthätigkeit von Gott ohne freie Selbstthätigkeit des Menschen determinirt werde. Später freilich lehrten viele Lutheraner — und das ist heute bei den Orthodoxen die gewöhnliche Auffassung —, daß die persönliche, freie Entscheidung des Menschen auch im Anfange der Bekehrung „viribus non quidam nativis, sed dativis“ erfolge, und die vorangehenden „motus gratiae“ zwar „inevitabiles“, aber nicht „irresistibiles“ seien — also ganz die katholische Auffassung. (Vgl. Luthardt § 61 Ende.) Aber allerdings fußte diese Lehre logisch darauf, daß man die Natur des Menschen der Gnade gegenüber wie ein inanimatum betrachtete, etwa wie die Erde eines Ackers gegenüber dem eingepflanzten Samen, nicht wie die Keimzellen der Blüthen gegenüber den sie befruchtenden Sporen. Denn die letztere Auffassung führt, auf die geistig lebendige Natur angewandt, nothwendig dazu, daß diese unter dem befruchtenden Einflusse

der Gnade, wie überhaupt als lebendiges Prinzip durch eine concipirende Thätigkeit, so auch nach der Eigenart eines geistig lebendigen Prinzips, und mithin auf dem Gebiete des Wollens durch Reflexion und Selbstbestimmung thätig sei. In der That schließt sich gerade in dieser Form der reformatorische Irrthum naturgemäß an die pelagianischen Irrlehren an. Nach Pelagius war der natürliche Wille eine Erde, welche aus sich selbst den Baum des guten Willens ebenso wie den des bösen erzeuge. Nach den Semipelagianern war der natürliche Wille eine Erde, die bloß der Befruchtung durch den Samen des Wortes und der Erkenntniß bedurfte, um aus sich gute Keime hervorzubringen, die dann durch das Licht und den Thau des Himmels gefördert werden, resp. ein Mutterschooß, der bloß menschlicher Befruchtung bedarf, um eine hernach durch den Geist des Schöpfers zu belebende Frucht zu gestalten. Nach den Reformatoren war der natürliche Wille bloß eine steinige und dornige Erde, in welcher Gott allein durch den Samen seiner Gnadenkraft den Baum des guten Willens erzeuge, ohne daß der von dem göttlichen Samenkorn befruchtete Wille in dieser Erzeugung durch eigene Thätigkeit auch nur insofern etwas wirkte, daß das Keimen des Samenkornes von ihm mitabhinge. Die katholische Auffassung ist aber die, daß der natürliche Wille als terra viva et rationalis mit göttlichem Samen befruchtet wird und, also befruchtet, im Stande ist, entweder in Kraft dieses Samens beim Keimen desselben mitzuwirken, oder aber aus sich das Keimen desselben zu verhindern. — Wenn man daher trotzdem fortfährt, wie einst Chemnitz, mit sittlicher Entrüstung gegen das Tridentinum zu lästern, daß es in diesem Punkte pelagianisch gelehrt habe, schlägt man sich selbst in's Gesicht. Schlimmer ist es freilich noch, wenn die reinsten Rationalisten und Naturalisten, wie der Polemiker Karl Hase, der mit Pelagius die natürliche Freiheit als „die große Gnadengabe" bezeichnet, noch über den Pelagianismus des Tridentinums die Nase rümpfen. Ein ähnlicher Widerspruch ist es, daß man den Katholiken vorwirft, sie hätten im ersten Menschen die Gnade in zu äußerliche Verbindung mit der Natur gebracht, wie einen Hut, den Gott derselben aufgesetzt, während man selbst die Gnade Christi so auffaßt, daß sie neben und unter sich die Natur in ihrer Bosheit fortbestehen lasse. Das Tollste aber leistete der Verfasser der neuesten „protestantischen Polemik", Tschackert, indem er S. 179 den spezifischen Vorzug des Protestantismus gegenüber dem Katholicismus darin findet, daß nach jenem „die Gnade uns zu Theil werde als Reinigung, Stärkung, Verklärung unserer Persönlichkeit, unserer Vernunft sowohl, wie unseres Willens"!! Dagegen wäre nach S. 131 nach katholischer Lehre die Gnade kein schöpferisches Prinzip, sondern nur ein mechanisch eingegossenes Hülfsmittel, durch welches die Vernunft in der Niederhaltung der Sinnlichkeit unterstützt wird!

b. In der zweiten Hinsicht lehrten die Reformatoren, daß die angeborene 258
sündhafte Richtung des Willens durch die Wiedergeburt nicht aufgehoben und zerstört werde, sondern nach derselben fortbestehe, und so das neue Leben bloß neben das alte im Willen gepflanzt werde. Wie darum der Wiedergeborene halb Sünder und halb Heiliger ist: so lebt und wuchert auch die Sünde neben der Gnade dergestalt fort, daß sie mit Nothwendigkeit nicht bloß stets neue aktuelle Sünden hervorbringt, die nicht vermieden werden können; sie durchdringt und inficirt auch alle Akte des Gnadenlebens in solcher Weise, daß diese ebenfalls Sünden und sogar Todsünden werden. Diese entsetzliche Lehre wurde später dahin modificirt, resp. zarter so ausgedrückt, daß man sagte: die Wiedergeburt setze den Menschen nicht in den Stand, das Gesetz Gottes wahrhaft zu erfüllen oder demselben so genugzuthun, daß der Mensch mit seiner Gerechtigkeit vor dem Gerichte Gottes zu bestehen vermöchte, oder daß die Werke in sich selbst und der Mensch ihretwegen Gott wohlgefallen könnten und nicht vielmehr wegen ihrer Unreinheit das Mißfallen Gottes verdienten. Heutzutage, wo man sich der alten Doktrin so sehr schämt, daß man sie kaum

mehr erwähnt, sagt man gewöhnlich in unbestimmter Weise: das Gesetz Gottes könne weder im Ganzen noch im Einzelnen vollkommen erfüllt werden, wobei an einen bloßen Mangel der schuldigen Vollkommenheit des Werkes gedacht werden kann. Vor wie nach bezieht man sich dabei namentlich auf die Unerfüllbarkeit des ersten und des letzten Gesetzes des Dekalogs (des Gebotes der Liebe Gottes aus ganzem Herzen und des Verbotes der auf Unerlaubtes gerichteten Begierde). Demgemäß ist das durch die Wiedergeburt ermöglichte gerechte Leben, welches man „nova obedientia" nannte, im Grunde nur ein Streben nach Gerechtigkeit, keine Verwirklichung derselben, und darum im besten Falle in den Augen Gottes nur so viel werth, wie nach katholischer Lehre die guten Werke des noch nicht Wiedergeborenen, welche bloß Werke des Glaubens, nicht auch der Liebe, sind und auch in dem Glauben an die Verdienste Christi ihre Ergänzung finden müssen, um Gott bezüglich der Erlangung der Rechtfertigung wohlzugefallen. Die Wiedergeburt selbst aber konnte und wollte man demgemäß nicht als justificatio und sanatio interna bezeichnen, da diese Ausdrücke auf die Fähigkeit einer wahren Gesetzeserfüllung hinweisen, sondern beschränkte sich auf die dehnbareren Ausdrücke sanctificatio und renovatio.

259 3. Diese Unvollkommenheit in der Wirksamkeit der Gnade Christi hängt zusammen mit einem andern Irrthum, der zugleich die Nothwendigkeit betrifft, nämlich mit der Aufhebung des wesentlichen Unterschiedes zwischen den beiden Stufen des geistlichen Lebens, der vorbereitenden Stufe des Glaubenslebens und des vollendenden Lebens der Liebe. Man setzte nämlich Glauben und Lieben als wesentlich identisch und faßte so die geistliche Wiedergeburt des Menschen nach Art der ursprünglichen Schöpfung des menschlichen Wesens auf, nicht nach Art des Ursprungs des letztern durch die Zeugung, in welcher die Formation und die volle Belebung des Leibes auseinanderfallen. Eine stufenweise Entwicklung in der Heiligung und Erneuerung wurde nur in Form der graduellen Entfaltung und Bethätigung der im Glauben selbst eingeschlossenen Kraft der Liebe gedacht. Der Grundsatz aber, worauf diese Aufstellung beruhte, war der, daß es außer und neben der göttlichen Liebe keine wahre Tugend, überhaupt kein geistliches Leben geben könne; und auch dieser Grundsatz führte wieder auf die manichäische Idee von der Lichtseele zurück, die allerdings, weil von göttlicher Substanz, auch nur in göttlicher Weise thätig, d. h. nur Gott, in Gott und um Gottes willen wollend und liebend gedacht werden kann.

260 4. Alle diese Lehren involvirten neben den theologischen und anthropologischen Irrthümern, auf welche sie zunächst sich stützen, auch eine Menge der schwersten sittlichen Irrthümer, die auf einer vollständigen Confusion der elementarsten sittlichen Begriffe beruhen und die gröbsten inneren Widersprüche mit sich führen. Dahin gehört bezüglich des Begriffes der Sünde die Lehre, daß die Schuld ohne Wahlfreiheit entstehen könne und mithin kein Unterschied zwischen materieller und formeller Sünde bestehe; überdieß wird auch gar kein wesentlicher Unterschied gemacht zwischen Sünden und bloßen Unvollkommenheiten, zwischen Todsünden und läßlichen Sünden, gänzlichem Abfall von Gott (durch Unglauben), resp. vollendeter Gottlosigkeit und einfacher Todsünde. Dem entspricht, daß man das göttliche Gesetz

geradezu unnatürliche Anforderungen an den Menschen stellen ließ. Auf der einen Seite soll dasselbe nämlich auch schlechthin Unmögliches formell gebieten; andererseits soll es insbesondere unbedingt einen solchen Gehorsam verlangen, der nicht aus Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Lohn, oder aus dem Verlangen, durch Erfüllung des Gesetzes sich die Zierde der Tugend und die Anerkennung Gottes zu erwerben, oder kurz aus der Rücksicht auf die utilitas und honestas des Guten, sondern ausschließlich aus reinster Liebe zu Gott hervorgehe, weil alle jene Motive wesentlich eine unordentliche, gottwidrige Selbstliebe einschlössen und bloße Scheingerechtigkeit oder heuchlerische Tugend mit sich führten. Beide Arten der Unnatürlichkeit der Anforderungen des Gesetzes Gottes hängen damit zusammen, daß man in demselben gar keinen Unterschied machte zwischen direktiven und imperativen, übernatürlich-positiven und natürlich-wesentlichen, fundamentalen und sekundären Anforderungen. Während man daher für das Zustandekommen der Sünde unnatürlich wenig forderte, verlangte man für das Zustandekommen des Guten so unnatürlich viel, daß es zuletzt nicht nur für den Menschen, wie er thatsächlich vor und unter der Gnade Christi ist, sondern überhaupt für die Creatur keine vollkommene Gesetzeserfüllung geben kann; denn die Unreinheit und Verwerflichkeit der als unzulässig bezeichneten Motive der Selbstliebe schließt im Grunde ein, daß jede Selbstliebe sündhaft sei, auch diejenige, wodurch das Geschöpf im Besitze Gottes und der Liebe zu ihm seine eigene Vollkommenheit und Seligkeit als solche sucht. Und das gibt denn auch wohl den Schlüssel an die Hand, um zu verstehen, wie der Glaube, inwiefern man dadurch sich zu seinem Troste und Heile die Verdienste Christi aneignet, bloß als instrumentum applicationis justitiae Christi, aber ebenso wenig, wie die terrores conscientiae, zu deren Beschwichtigung dieser Glaube dienen soll, als ein sittlich werthvoller Akt in Betracht gezogen wird; freilich ergibt sich auch hier der schreiende Widerspruch, daß ein Akt, welcher der Theorie nach ebenfalls als sündhaft gelten müßte, zum Werkzeug der Gnade gemacht wird. Kurz: mit einer pessimistischen Auffassung des Zustandes der Natur verband man eine idealistische Auffassung des Gesetzes, wonach die höchste denkbare und eine mehr als denkbare Vollkommenheit als unerbittliches, schweres Gebot dem Menschen auferlegt, und neben einer übernatürlichen Gottesliebe, wie sie kaum die Heiligen des Himmels haben, für keinen andern Affekt im Menschen, als für diabolische Selbstliebe, Raum gelassen wurde.

Gegenüber diesen Irrthümern hat das Tridentinum (Sess. VI.) zunächst 261
in can. 2 und 3 resp. cap. 5 die gegen Pelagianer und Semipelagianer definirte Kirchenlehre über die gänzliche Unfähigkeit des sich selbst überlassenen Erbsünders und die Nothwendigkeit der Gnade Christi zu aller und jeder Heilsthätigkeit erneuert und dann von dieser Voraussetzung aus die neue Irrlehre in ihren Hauptpunkten verworfen. 1) In can. 5 und 7 resp. cap. 1 verwirft es die Lehre, daß durch die Erbsünde das liberum arbitrium gänzlich zerstört worden, und nur die Möglichkeit übrig geblieben sei, wahre Sünden, die den Haß Gottes verdienen, zu thun. 2) a. In can. 4 resp. cap. 5 bestimmt es, daß der von Gott durch die zuvorkommende Gnade der Berufung, Erleuchtung und Inspiration bewegte, erweckte und unterstützte und so zur Bekehrung disponirte Mensch mit der ihn bewegenden und erweckenden Gnade

durch freie Zustimmung mitwirke, indem er dieselbe ebenso wohl abweisen als aufnehmen könne. b. In can. 18 und 25 resp. cap. 11 und 16 wird sodann die Möglichkeit der wesentlich vollkommenen Erfüllung des Gesetzes Gottes vermöge des allen Gerechtfertigten verliehenen resp. bereitgehaltenen Gnadeneinflusses Christi ausgesprochen, während allerdings die absolut vollkommene Erfüllung in can. 23 als nur durch ein besonderes Privilegium möglich festgehalten wird. 3) In can. 7 und 28 resp. cap. 5 und 6, sowie auch Sess. XIV. de poenit. can. 5 und cap. 4 wird der wesentliche Unterschied und die Trennbarkeit des Glaubens von der Liebe und damit eine doppelte, wesentlich verschiedene Stufe in der Mittheilung des geistlichen Lebens gelehrt. 4) Endlich wird in den 2) b. und 3) genannten Stellen, sowie in can. 31 gelehrt, daß es außer dem — finalen — Motiv der caritas Dei auch noch andere — impulsive — Motive geben könne, aus welchen gute und gottgefällige Handlungen hervorgehen, wie der Abscheu vor der Häßlichkeit der Sünde, die Furcht vor der Strafe und die Hoffnung auf das ewige Heil.

262 Die übrigen Texte des Tridentinums werden später an den betreffenden Stellen mitgetheilt. Hier mögen diejenigen folgen, welche sich speziell auf die Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade Christi beziehen, weil dieselben von allgemeinerer Bedeutung sind und bezüglich ihrer auch eine Beleuchtung ihres zum Theil auch von katholischen TT. verdunkelten Sinnes nothwendig ist, die gerade hier im Zusammenhang der dogmenhistorischen Entwicklung am besten gegeben werden kann. Es sind die Texte aus der Sess. VI. in cap. 5—6 und den entsprechenden Canones. Cap. 5: Declarat praeterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua, nullis eorum existentibus meritis, vocantur, ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur: ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris litteris, cum dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos;* libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: *Converte nos Domine ad te, et convertemur,* Dei nos gratia praeveniri confitemur. Cap. 6: Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt . . . (Vgl. hiezu *Vatic.* de fide cap. 3: Actus ejus (fidei) est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam Deo praestat obedientiam, gratiae ejus, cui posset resistere, consentiendo et cooperando.) — Can. 3: Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, A. S. — Can. 4: Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, A. S. — Can. 5: Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam, A. S.

263 Um die Pointe der die Wirksamkeit der Gnade betreffenden Ausdrücke besser zu verstehen, muß man zunächst die darin bekämpfte gegnerische Fassung, namentlich die von *Calvin.*, vorzüglich instit. l. 2 c. 3 u. l. 3 c. 24, in's Auge fassen. An ersterer Stelle

heißt es n. 10: Deus voluntatem movet, non qualiter multis saeculis traditum est et creditum, ut nostrae postea sit electionis, motioni aut obtemperare aut refragari, sed illam efficaciter afficiendo ... Non enim docet Apostolus, offerri nobis bonae voluntatis gratiam, si acceptemus, sed ipsum velle in nobis efficere ... Et citra controversiam elicitur ex Joannis verbis, sic efficaciter gubernari divinitus piorum corda, ut inflexibili effectu sequantur. Nam medium, quem Sophistae imaginantur, motum, cui obsequi vel quem repellere liberum sit, aperte excludi videmus, ubi asseritur efficax ad perseverandum constantia. — n. 6: Bonum opus inchoat in nobis Deus, justitiae et amorem et desiderium et studium in cordibus nostris excitando, vel ut magis proprie loquamur, corda nostra flectendo, formando, dirigendo in justitiam; perficit autem ad perseverantiam nos confirmando. Ne quis a Domino bonum inchoari tergiversetur, quod voluntas per se infirma adjuvetur ... quum transformari renovarique totam oporteat. Mit dieser seiner Lehre will Calvin, wie er oft mit Nachdruck ausspricht, bloß die Lehre des Arausicanum und des hl. Augustinus erneuern, welche nur einen schlechthin von Gott geschaffenen, gebildeten, erzeugten und inspirirten guten Willen kännten und die göttliche inspiratio, ebenso wie die vocatio interior und die excitatio cordis, nur in Gestalt einer das wirkliche gute Wollen erzeugenden göttlichen Einwirkung vorführten, also nur eine solche direkte Einwirkung Gottes auf den Menschen zuließen, welche das gute Wollen unfehlbar und nothwendig im Gefolge habe und in der Erzeugung desselben nicht von der möglicherweise ausbleibenden Zustimmung des Willens abhängig sei. (Reichlich gesammelt s. die Texte Calvins in einem Vortrage Bastida's in den Congreg. de aux. bei *L. Meyer* l. 6 cap. 15.)

Dem gegenüber war es die Aufgabe des Tridentinums, im engen Anschluß an die 264 Lehre des Arausicanum und des hl. Augustinus die Abhängigkeit alles heilsamen Wollens und Handelns von der bewegenden Einwirkung Gottes so darzustellen, daß der menschlichen Freiheit ihre Stelle gewahrt bliebe. In der That erweisen sich die betreffenden Partien als eine im Stile und Geiste der alten Kirchensprache gehaltene nähere Bestimmung und Entwicklung des alten Dogma's gegenüber der neuen Häresie, und man wird sie darum desto besser verstehen und würdigen, je mehr man sie im Geiste der alten Kirchensprache, statt nach Maßgabe einer spätern Kunstsprache und spezieller theologischer Interessen, zu erklären sucht.

Zunächst erledigen sich leicht can. 1—3 über die Nothwendigkeit der Gnade zur 265 Rechtfertigung und zum Heile, speziell can. 3 über die Nothwendigkeit der Gnade zu den Akten des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, worin die Vorbereitung auf die Rechtfertigung enthalten ist. Die Formel sine praeveniente Sp. S. inspiratione et ejus adjutorio ist im Sinne der Schlußformel des *Araus.* gehalten und zielt deßhalb dahin, daß bei allen den genannten Tugendakten die Gnade als inspiratio praeveniens fidei vel caritatis das Wollen und Anfangen, als adjutorium das Vollbringen und Durchführen zu vermitteln habe. Die Bemühung der Thomisten, das „praeveniens" auf adjutorium mitzubeziehen, ist gegen den Geist der altkirchlichen Sprache, noch mehr aber gegen den Wortlaut des Canons, weil in der Fassung atque *ejus* adjutorio das „ejus" nur dann Sinn und Berechtigung hat, wenn dadurch das adjutorium von dem vorausgehenden praeveniens emancipirt werden sollte. Ueberdieß geht jene Bemühung auch von der falschen Voraussetzung aus, daß inspiratio im Sinne des *Trid.* bloß eine moralische Einladung, nicht eine reale Befruchtung des Willens bedeute und deßhalb nicht selbst schon ein „physisches Prinzip" des Wollens darstelle.

Kap. 5 behandelt der Ueberschrift zufolge die Nothwendigkeit einer — selbstthätigen 266 — Vorbereitung des Sünders auf die Rechtfertigung und den Ursprung derselben (unde sit), oder die Faktoren, durch welche dieselbe zu Stande komme, so jedoch, daß die Nothwendigkeit hier eigentlich bloß behauptet, dagegen die Genesis der Vorbereitung des Sünders in Hinsicht auf die dabei concurrirenden Faktoren näher charakterisirt wird. Letzteres geschieht in zwei Abtheilungen, von denen die erstere direkt die Funktionen der betreffenden Faktoren in genetischer Reihenfolge vorführt, die zweite, mit ita ut beginnend, daraufhin die einem jeden der beiden Faktoren

zukommende Stellung und Bedeutung fixirt. — Der Grundgedanke der ersten Abtheilung ist, daß der Mensch, „um sich zu seiner Rechtfertigung hinzukehren“ — d. h. nach can. 3—4, um durch eigene Thätigkeit zur Erlangung der Rechtfertigung sich vorzubereiten oder die dieser Vorbereitung dienenden Akte zu setzen — von Gott durch seine Gnade hiezu disponirt werden müsse und so namentlich der erste Anfang der Rechtfertigung auf Gott zurückzuführen sei. — Der grundlegende und schlechthin aller Freithätigkeit zuvorkommende disponirende Akt Gottes ist die gänzlich unverdiente Berufung, worunter vorzugsweise, wie später unter illuminatio, die innere Berufung verstanden ist. Die in der Berufung grundgelegte Disposition zur Selbstbekehrung gestaltet sich dann näher in der Weise, daß die Gnade sich sofort als eine erweckende und fördernde Macht erweist, d. h. dem Willen Trieb und Kraft ad convertendum se verleiht. Die betreffende Formel, excitans et adjuvans gratia, die in den alten Concilien sich nicht findet, ist im Wesentlichen nach *August.* de pecc. mer. et rem. l. 2 c. 18 n. 31: quod ad Deum nos convertimus, nisi ipso excitante et adjuvante non possumus. Es ist absolut kein Grund vorhanden, den Worten des Concils einen andern Sinn zu unterstellen, als die des hl. Augustinus nach seinem Sprachgebrauche haben, also z. B. der gr. exc. bloß eine moralische Disposition zuzuschreiben, die gr. adjuvans aber in dieser Verbindung um jeden Preis entweder mit den Thomisten als schlechthin praeveniens oder mit den Molinisten als simultanee cooperans hinzustellen. Im Gegentheil enthalten beide Formen der Gnade eine wahre gennetische Disposition des Willens, nur mit dem Unterschiede, daß die gr. adjuvans als solche, weil sie die Kraft zur Ausführung eines bereits gewollten Aktes gibt, erst in Voraussetzung des durch die gr. excitans hervorzurufenden Wollens in Wirksamkeit tritt, während sie als Kraft selbstverständlich demjenigen Akte, der aus ihr hervorgehen soll, vorausgeht. — Die Worte „*eidem* gratiae assentiendo et cooperando“ hat man (zum Theil schon das Conc. Mogunt. v. 1549 c. 7) sehr oft so verstanden, als ob das assentiri auf die gr. excitans, das cooperari auf gr. adjuvans bezogen werde; und daraufhin haben die Molinisten hier die Formel einer cooperatio mutua simultanea Dei et hominis, die Thomisten aber die Formel einer cooperatio hominis cum adjutorio praeveniente gefunden. Indeß in can. 4 wird das *cooperari* ausdrücklich als cooperari *Deo excitanti* bezeichnet, das assentiri aber durch die Formel cooperari *assentiendo* Deo excitanti *atque vocanti*, als Anfang und Ausgang der cooperatio, durch die excitatio hindurch auf die ihr zu Grunde liegende vocatio zurückbezogen. Und dieß entspricht auch allein dem ungekünstelten Sprachgebrauche der VV., die überhaupt nur ein cooperari cum *operante* und speziell in unserm Falle nur eine cooperatio hominis cum Deo operante s. praeoperante in homine kennen. So die hier vorzüglich maßgebende, wahrscheinlich auch dem Concil vorschwebende Stelle voc. omn. gent. l. 2 c. 26 (oben n. 63): Gratia Dei principaliter praeeminet . . . inspirando . . . illuminando . . . Sed etiam voluntas hominis subjungitur ei atque conjungitur, quae ad hoc est divinis excitata praesidiis, ut *divino in se cooperetur operi.* Nun ist aber Deo excitanti im Sprachgebrauche der VV. so viel wie Deo erigenti, ordinanti bonam voluntatem oder inspiranti studium bonum, so daß die cooperatio hier den Sinn der conceptio einer Frucht der göttlichen Einwirkung hat, an deren Zustandekommen der cooperans mitbetheiligt wird. Dagegen ist die gr. adjuvans, ebenso wie gratia roborans oder die virtus gratiae, ihrem Begriffe nach nur etwas, wodurch der adjutus wirkt (resp. auch mit einem höheren operans mitwirkt) und der adjuvans zu dessen Werke mitwirkt, aber formell nicht etwas, womit der adjutus mitwirkt. — Die in Rede stehenden Worte eidem . . . cooperando sind so gestellt, daß sie doppelt verbunden werden können, entweder unmittelbar mit dem vorhergehenden ad convertendum se als nähere Bestimmung des *„se convertere“*, oder mit dem nachfolgenden „disponantur“ als nähere Bestimmung der *dispositio* ad convertendum se. Die erstere Verbindung ist die gewöhnliche. Die zweite aber, die ja den Sinn der erstern nicht ausschließt, sondern vertieft, ist mindestens ebenso berechtigt, und wenn man auf die Tendenz des Concils hinblickt, sogar entschieden in den Vordergrund zu stellen. Es handelt sich nämlich in diesen Worten im Grunde darum, zu erklären, wie diejenige praeparatio s. formatio bonae voluntatis, welche die VV. als Prinzip des guten Wollens und Handelns darstellen, durch Inspiration Gottes so zu Stande komme, daß der Antheil der Freiheit gewahrt werde, obgleich die praeparatio bonae vol., wie Calvin mit

Recht hervorhob, schon ein entschiedenes gutes Wollen bezeichnet. Wenn das Concil der Mißdeutung dieser Formel der RR. direkt entgegentreten wollte, dann muß sein disponi jenem praeparari und formari entsprechen; und die Worte: libere . . . cooperando müssen dann so zu disponantur gezogen werden, daß sie besagen sollen: eben diejenige *praeparatio bonae voluntatis*, welche Werk Gottes sei, komme nicht ohne das Mitwirken des Menschen mit der auf dieselbe hinzielenden Einwirkung Gottes zu Stande. Unter dem Gesichtspunkte aber, unter welchem der Mensch in der Herstellung der bona voluntas mit der göttlichen Einwirkung mitwirkt, wird die letztere treffend als gr. excitans bezeichnet, weil die bona voluntas vorzüglich als ein durch Gott erwecktes studium bonum = intentio finis in Betracht kommt. Dagegen gehört die der gratia adjuvans als solcher entsprechende Freithätigkeit nicht mehr zum Abschluß der dispositio ad convertendum se, sondern zur aktuellen Bethätigung derselben im Werke, während die gratia adjuvans selbst als *virtus* operandi nicht weniger zur vollendeten praeparatio gehört, als die vocatio und excitatio. — Diese Auffassung des Verhältnisses von cooperari und disponi wird auch dadurch begünstigt, daß in der zweiten Abtheilung des Kapitels, wo das Verhältniß der beiden Faktoren näher bestimmt wird, die erste entscheidende Funktion der Freiheit als *recipere* inspirationem erscheint, inwiefern nämlich die inspiratio recepta den Abschluß der von Gott im Menschen bewirkten Disposition zur Selbstthätigkeit darstellt. Dabei wird durch das abjicere posse der entscheidende Charakter der receptio offenbar in der Weise betont, daß der Wille unter der inspiratio nicht bloß die Fähigkeit zum dissensus behält, sondern auch mit der inspiratio der dissensus zusammenbestehen kann. Es wird also geradezu gelehrt, was Calvin läugnete, daß die inspiratio einen „medius motus" darstelle, der für sich allein noch nicht unbedingt die Entschiedenheit des Willens bestimme. Die Schlußworte, daß auch umgekehrt der Mensch ohne die Gnade sich nicht zur Gerechtigkeit hinbewegen könne, besagen an sich nichts über die Natur der hier als nothwendig bezeichneten Gnade; diese muß vielmehr aus dem Vorhergehenden und aus sonstigen Stellen des Concils entnommen werden.

Die vielen Verwicklungen, welche besonders die Thomisten in can. 4 hineingetragen, 267
werden einfach dadurch abgeschnitten, daß man die augustinische Vorlage für das „motum et excitatum" in's Auge faßt. Dieselbe findet sich am Schlusse der oben n. 63 citirten Stelle aus den Büchern ad Simplician.: nec *velle* nec *currere* nisi eo (Deo) *movente* atque *excitante* poterimus. Moveri et excitari repräsentiren daher beide ein Afficirtsein des lib. arb. durch göttliche Einwirkung, nur mit dem Unterschiede, daß als spezifische Frucht des movere das einfache velle, des excitare das currere oder das studium erscheint. Wie der Semipelagianismus, gegen welchen Aug. an jener Stelle zuerst redete, das fragliche moveri et excitari als mit der von ihm behaupteten Freiheit unverträglich läugnete: so läugnete Calvin die Freiheit unter der von ihm behaupteten göttlichen motio et excitatio als mit der machtvollen Wirksamkeit derselben unvereinbar. Beide Ausdrücke sind daher hier formell ganz parallel, und es ist ganz verfehlt, wenn man sie nach dem spätern Sprachgebrauche einander gegenüberstellen will, um so mehr, wenn man dabei die Ordnung beider umkehrt. Sie sind nur eine andere Fassung für tactum illuminatione et inspiratione in cap. 5 und daher zu übersetzen: „von Gott gerührt und erweckt". Nun kann man allerdings Beides, das Gerührt- und das Erwecktsein, so verstehen, daß damit direkt die entschiedene Willensverfassung gemeint ist; alsdann zielt der Canon dahin, daß diese Willensverfassung nur zu Stande komme, indem der freie Wille durch Zustimmung in die rührende Berufung mit der erweckenden Einwirkung Gottes zusammenwirke und so die Richtung auf das Heil als Endziel gewinne; und dann ist klar, daß dem also gestimmten Willen unter dieser Stimmung zwar das posse dissentire, aber nicht das posse conjungere dissensum cum tali motu et excitatione zukommt. Aber ebenso kann man auch Beides, das Gerührt- und das Erwecktsein, so wie die Scholastiker gewöhnlich das excitatum esse verstehen, auf ein Erregtsein des Willens beziehen, welches an sich bloß eine Geneigtheit zur Annahme der Entschiedenheit des Willens darstellt; und dann zielt der Canon dahin, daß dieses Gerührt- und Erwecktsein an und für sich nicht nothwendig und auch nicht einmal unfehlbar die förmliche Entschiedenheit des Willens im Gefolge hat, sondern diese erst durch freie Mitwirkung des Willens eintritt, und zwar so eintritt, daß sie auch ausbleiben kann und oft wirklich ausbleibt. Beide Fassungen entsprechen dem Geiste und Wortlaut des Canons, wie sie

auch beide die Häresie treffen, und die eine schließt die andere so naturgemäß ein, daß man schwer sagen kann, welcher von beiden der Vorzug zu geben sei. Jedenfalls aber ist es durchaus gegen die Tendenz des Canons, wenn die Thomisten in demselben auch nur angedeutet, geschweige in thesi ausgesprochen finden wollen, daß hier von einer motio Dei die Rede sei, welche, obgleich jedem Freiheitsgebrauch vorausgehend, einen bestimmten Freiheitsgebrauch unfehlbar im Gefolge habe. Zum mindesten hätte dann das Concil in keiner Weise den Kern des calvinischen Irrthums, daß es keinen „motus medius“ gebe, und daß der motio gratiae niemals widerstanden werde und werden könne, getroffen. Im Gegentheil, da es das motum ebenso unbeschränkt und unbestimmt gebraucht wie excitatum, hätte es geradezu ausgesprochen, daß jede innerliche motio von Seiten Gottes immer einen entschiedenen Willensakt zur Folge habe und dadurch die Denkbarkeit einer gratia sufficiens im Gegensatz zur efficax, wenn nicht verläugnet, so doch verdunkelt.

268 II. Die reformatorische Irrlehre wurde unter dem Namen der altkirchlichen Lehre von einigen katholischen Theologen, die mit der Kirche nicht brechen wollten, großentheils reproducirt, zuerst von Bajus.

269 1) In Bezug auf das Unvermögen des gefallenen Menschen vor und außer der Gnade Christi und die absolute Nothwendigkeit, zu sündigen, lehrte Bajus genau so wie die Reformatoren (prop. damn. 22. 27—30. 35—40), und ebenso darüber, daß die Wahlfreiheit eines unordentlichen Aktes nicht zum Schuldcharakter der Sünde nothwendig sei (prop. 46. 67—68). 2) Dagegen läugnete er nicht die Wahlfreiheit schlechthin, und so bestritt er auch nicht, daß der Mensch durch die Gnade zur wahlfreien Uebung des Guten befähigt werde[1] — Punkte, in welchen übrigens auch die maßvolleren Lutheraner von der ursprünglichen reformatorischen Lehre abwichen. 3) Auch lehrte er im Gegensatz zu den Reformatoren, daß durch die Gnade wahrhaft gute, gerechte und darum verdienstliche Handlungen möglich würden. Aber mit ihnen lehrte er, daß die vollständige Erfüllung des Gesetzes Gottes auch bezüglich seiner formellen und substanziellen Anforderungen unmöglich bleibe, indem er die Vermeidung der unwillkürlichen Regungen der Begierlichkeit zum formellen Gegenstand der gesetzlichen Anforderung (prop. 74—76), und die Vermeidung aller, auch der kleinsten freiwilligen Sünden zum substanziellen Inhalt des Gesetzes rechnete und zugleich jede Sünde ihrer Natur nach Todsünde sein ließ (prop. 20). Nur darin unterschied er sich hier von den Reformatoren, daß er die Anrechnung der unfreiwilligen, unordentlichen Regungen zur Sünde überhaupt, und die Anrechnung der kleineren Sünden zur Todsünde in denjenigen, welche mit Gott durch die caritas verbunden sind, auf Grund dieser Liebesgesinnung, also auf Grund eines im Sünder selbst vorhandenen, die Sünde paralysirenden oder ausgleichenden Prinzips nicht eintreten ließ, während die Reformatoren diese Nichtanrechnung der gläubigen Aneignung des Sühneverdienstes Christi zuschrieben und umgekehrt durch die im Wiedergeborenen noch vorhandenen Sünden der genannten Art auch die Imputabilität der Liebe zum Verdienste ausschlossen. 4) Endlich läugnete Bajus mit den Reformatoren auf Grund des

[1] In diesem Punkte hat man oft die Lehre des Bajus zu ungünstig beurtheilt, indem man ihn mit Jansenius ganz auf eine Stufe stellte und einzelne Sätze, besonders prop. 41, zu sehr urgirte. In Wirklichkeit verhält er sich aber in diesem Punkte zu Jansenius ähnlich, wie Melanchthon zu Luther. Vgl. *Ripalda*, contra Bajanos l. II. disp. 13 cap. 1 und Ernst, die Tugenden der Ungläubigen S. 27.

Satzes, daß alle wahre Sittlichkeit von reiner Gottesliebe getragen sein müsse (prop. 38 u. ö.), den wesentlichen Unterschied des doppelten Stadiums der Wiedergeburt und damit die doppelte, wesentlich verschiedene Form des durch die Gnade ermöglichten sittlichen Lebens vor und nach der Rechtfertigung. Aber er that dieß im Vergleich mit den Reformatoren in umgekehrter Richtung; während nämlich die Reformatoren, weil sie überhaupt keine wirksame Gottesliebe zuließen, dem Gerechtfertigten nicht mehr oder nicht einmal so viel wahre Sittlichkeit zuschrieben, wie die katholische Lehre dem sich um seine Bekehrung bemühenden Sünder: setzte Bajus, der eine wenigstens relativ wirksame Gottesliebe behauptete, schon gleich in den Anfang der Bekehrung den Besitz der caritas (prop. 61—64), und zwar so, daß dieselbe auch schon vor der Nachlassung der Sünden dieselbe Wirksamkeit entfalten könne, wie nachher. — Allen diesen Lehren lagen bei Bajus die von ihm selbst — noch mehr aber später von Jansenius — entwickelten reformatorischen Begriffe über den unmittelbaren contradictorischen Gegensatz zwischen der seraphischen göttlichen Liebe und der diabolischen Selbstliebe zu Grunde (s. bes. prop. 38).

Was in dieser Doctrin von der katholischen Lehre abwich, war im Grunde 270
Alles schon im Tridentinum verurtheilt. Aber in der Verdammung der betreffenden Sätze des Bajus durch die Bulle Pius' V. wird die vom Tridentinum verurtheilte reformatorische Irrlehre genauer spezificirt. So finden sich in der Bulle nähere Bestimmungen über die sittliche Freiheit des Menschen vor und außer der Gnade, über die Tragweite des Gesetzes Gottes und den Charakter seiner Uebertretung, und besonders auch über die doppelte Form der Gesetzeserfüllung und des sittlichen Lebens oder der „Gerechtigkeit", nämlich einer natürlichen und einer übernatürlichen Form, und innerhalb der letzteren einer inchoativen und vollkommenen Form jenes Lebens. Darum ist die Bulle gegen Bajus in manchen Beziehungen als eine Erläuterung und Erweiterung der Lehre des Concils von Trient zu betrachten.

III. Theils in verfeinerter Form, im Ganzen aber in weiterem Umfange 271
und mit größerem Nachdrucke als bei Bajus wurde die reformatorische Irrlehre — und zwar spezifisch in der calvinischen Gestalt — von Jansenius reproducirt.

Jansenius milderte die Lehre des Bajus, daß die schuldhafte Sünde bei 272
den unordentlichen Regungen der Begierlichkeit ohne alle Wahlfreiheit auf Seiten ihrer Ursache, sowie ohne alle, selbst eine aufgenöthigte Zustimmung des Willens zu denselben bestehen könne, formell insofern, als er für den Schuldcharakter immerhin eine libertas in causa extrinseca, d. h. in dem Akte Adams, wodurch die Nothwendigkeit zu sündigen herbeigeführt worden, und zugleich eine gegenwärtige, überlegte, wenn auch nicht wahlfreie Zustimmung des Willens forderte [1]. Desgleichen milderte er andererseits die Lehre des Bajus, daß alle sittlich gute Thätigkeit von der theologischen Liebe Gottes beseelt sein müsse oder vielmehr in dieser bestehe, insofern, als er eine Liebe Gottes super omnia, die „caritas dominans", und eine anfängliche Liebe

---

[1] Vgl. *Jans.* de statu nat. lapsae l. 4 c. 22 resp. l. 2 c. 24. Hiernach sind die weniger bestimmten Angaben oben Buch IV. n. 318 f. zu ergänzen.

unterschied, welche zwischen der vitiosa cupiditas und der eigentlichen caritas in der Mitte stehe und im gläubigen Sünder ein Zwischenstadium zwischen dem rein sündhaften Leben der Ungläubigen und dem vollkommen gerechten Leben der Wiedergeborenen begründe (vgl. de stat. nat. lapsae IV. 27 und de gratia Christi V. 5 sqq.). Indeß war dieser Unterschied kein innerlicher und wesentlicher, sondern bloß nach dem mechanischen Effekt des Uebergewichtes der Neigung der Caritas über die Neigung der Begierlichkeit bemessen. Dagegen lehrte J. nicht bloß mit gleicher Entschiedenheit, wie Bajus, die absolute Unfähigkeit des gefallenen Menschen außer der Gnade Christi zu allem Guten und die Nothwendigkeit zu sündigen als Nothwendigkeit, der vitiosa cupiditas zuzustimmen, sondern läugnete auch die sittliche Wahlfreiheit schlechthin. Ebenso läugnete er dann auch, daß die Gnade Christi die durch die Sünde verlorene Freiheit zum Guten in der Form der Wahlfreiheit wieder herstelle. Im Gegentheil lehrte er, daß die Gnade Christi in Hinsicht auf das gute Wollen ebenso nöthigend wirke, wie die Begierlichkeit hinsichtlich des bösen Wollens. Und eben diese nöthigende Wirksamkeit proklamirte er als das spezifische Merkmal der *„gratia medicinalis Christi“*, welches dieselbe von der Gnade des Urstandes und der Engel unterscheide, indem dieselbe sowohl dem größern Bedürfniß des gefallenen Menschen entspreche, wie auch die größere Macht der Erlösungsgnade offenbare.

273 Die Grundzüge des dießbezüglichen Systems des Jansenius gestalten sich näher wie folgt. Alle Selbstthätigkeit des Willens wird im gegenwärtigen Zustande des Menschen durch unwillkürlich entstehende Empfindungen der Lust oder des Wohlgefallens (delectationes) so bedingt und bestimmt, daß der Wille stets jeder Empfindung zustimmen muß, wo er nicht anderweitig daran gehindert wird. Diese Affekte sind nun entweder irdische, fleischliche oder himmlische, geistliche. Die bewegende Kraft dieser beiderseitigen Empfindungen steht in geradem Verhältniß zu der Intensität derselben, so daß die intensivere zugleich die stärker wirkende ist. Darum bethätigt sie sich in der Weise, daß die stärkere Empfindung die ihr widerstrebende schwächere Empfindung nothwendig besiegt, d. h. derselben die Kraft nimmt, auf die Zustimmung des Willens Einfluß zu üben, und so trotz derselben die Zustimmung des Willens herbeiführt. Daraus folgt, daß der Wille stets nothwendig der stärkeren Empfindung folgt, sei es zum Guten, sei es zum Bösen, einer schwächern Neigung aber nicht folgen kann und, wenn beide Neigungen gleich stark sind, gar keiner Entscheidung fähig ist. — Da nun die Natur der gefallenen Menschen aus sich nur irdische Lust erzeugt, so ist alle himmlische Lust eine durch Christus vermittelte Gnade oder vielmehr recht eigentlich die innere Gnade Christi im Gegensatz zur äußern Gnade der Lehre und des Gesetzes. Bezüglich dieser Gnade aber ergibt sich aus obigem Grundsatze, daß sie dort, wo sie wirken kann, d. h. die Zustimmung des Willens zu erzielen vermag, auch nothwendig und nöthigend wirkt und mithin dort, wo sie thatsächlich nicht wirkt, auch nicht die Möglichkeit der Zustimmung begründet, also auch nicht als zureichende Gnade bezeichnet werden kann. Eine wahrhaft zureichende Gnade, welche Erfolg haben könnte, aber thatsächlich nicht hat, und eine thatsächlich wirksame Gnade, welche auch wirkungslos bleiben könnte, gibt es deßhalb nach Jansenius nur im Urstande, nicht auch im Zustande des gefallenen Menschen, während im Urstande für die beim gefallenen Menschen allein wirkungsfähige nöthigende Gnade kein Raum war.

274 Die wichtigsten Momente und Consequenzen des Systems sind in den berüchtigten, von der Kirche als häretisch verdammten fünf Sätzen des Jansenius enthalten. I. Der erste Satz behauptet, daß auch den Gerechten selbst, auch wenn sie sich redlich bemühen, zuweilen die Er-

füllung einiger Gebote Gottes unmöglich sei, weil sie die Kraft dazu nicht besäßen und auch sich nicht verschaffen könnten. — II. Den Grund dieses Satzes und seinen Zusammenhang mit dem System offenbart der zweite Satz: daß der innern Gnade niemals widerstanden werde, d. h. daß die innere Gnade stets die ganze Wirkung habe, welche sie im gegebenen Falle haben kann. Wenn nämlich die Gnade immer die ganze Wirkung hat, welche sie haben kann: dann ist in allen den Gerechten, welche einige Gebote Gottes thatsächlich nicht beobachten, auch die Möglichkeit der Beobachtung nicht vorhanden gewesen. Der im ersten Satze ausgesprochene thatsächliche Mangel hinreichender Gnade führt sich daher auf die im zweiten Satze enthaltene prinzipielle Läugnung des Begriffs einer wahrhaft hinreichenden, aber durch die Schuld des Empfängers wirkungslosen Gnade zurück. — III. Der dritte Satz erklärt dann, daß im gefallenen Menschen die sittliche Zurechnung des Guten zum Verdienst und des Bösen zum Mißverdienst auch mit der Nöthigung zu den betreffenden Akten bestehen könne, daß also auch bei der in I. behaupteten Unfähigkeit, gewisse Gebote Gottes zu beobachten, das Mißverdienst, und bei der in II. angedeuteten Unfähigkeit, der Gnade zu widerstehen, das Verdienst eintrete. — IV. Sofort spricht der vierte Satz die in den vorhergehenden Sätzen, besonders in II. und III., vorausgesetzte Lehre über die nöthigende Wirkungsweise der Gnade formell aus und stellt sie sogar geradezu als das von der Kirche gegenüber den Semipelagianern vertheidigte Dogma hin. — V. Der fünfte Satz endlich spricht die dem ganzen Systeme und besonders Satz I. und II. entsprechende Anschauung über die Quelle der Gnade, den göttlichen Heilswillen aus, indem die Behauptung, daß nach katholischer Lehre Christus nicht für alle Menschen gestorben sei, im Sinne des Jansenius die andere einschließt, daß durch den auf dem Verdienste Christi fußenden göttlichen Heilswillen nur diejenigen Menschen alle zur Heilsgewinnung nöthigen Gnaden empfangen und mithin zum Heile gelangen können, welche wirklich dasselbe erlangen.

Die fünf Sätze lauten in der Bulle wie folgt: I. Aliqua Dei praecepta hominibus 275
justis volentibus et conantibus secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant. Declarata et damnata uti temeraria, impia, blasphema, anathemate damnanda, et haeretica. — II. Interiori gratia in statu naturae lapsae numquam resistitur. Declarata et damnata uti haeretica. — III. Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. Declarata et damnata uti haeretica. — IV. Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei, et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare. Declarata et damnata uti falsa et haeretica. — V. Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse. Declarata et damnata uti falsa, temeraria, scandalosa, et, intellecta eo sensu, ut Christus pro salute dumtaxat praedestinatorum mortuus sit, impia, blasphema, contumeliosa, divinae pietati derogans, et haeretica.

Im Ganzen kann man sagen, das System des Jansenius sei die reinste und 276
consequenteste Ausbildung der Lehre der Reformatoren des 16. Jahrh. gewesen, als welche es sich besonders hernach in Quesnel entpuppte. Wenn Jansenius, im Gegensatz zu den Reformatoren, die aus der Gnade hervorgehenden Akte als verdienstlich betrachtete: so wandte er damit auf die guten Akte nur consequent dieselbe Zurechen-

barkeit an, welche er mit den Reformatoren den ebenso nothwendig entstehenden sündhaften Akten zuschrieb. Wenn er von einer caritas dominans sprach, die über die Begierlichkeit triumphire und das Gesetz Gottes wahrhaft erfülle: dann hat diese Gesetzerfüllung doch praktisch nicht viel mehr zu bedeuten, als die von den Reformatoren behauptete Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung, weil diejenige caritas, welcher Jansenius die Gesetzeserfüllung zuschreibt, für die meisten Menschen und habituell selbst für die Heiligen unmöglich ist. Denn ein wesentliches Element seines Systems, dem er ein ganzes Buch (de gr. Chr. l. 5) widmet, ist die von ihm mit größtem Nachdruck bis in die Spitze getriebene Lehre, daß das Gesetz nur erfüllt werde durch solche Herrschaft der „caritas“ über die „cupiditas“, welche jeden Einfluß der Rücksicht auf die eigene Vollkommenheit und Seligkeit des Handelnden von der Handlung ausschließe, widrigenfalls die Handlung unrein und befleckt würde.

277 Die genannten fünf Sätze wurden von der Kirche (Bulle Cum occasione Innocenz' X. vom J. 1653) ausdrücklich als häretisch verdammt, weil sie die gefährlichsten waren und am schreiendsten der Lehre des Concils von Trient widersprachen. Die übrigen Lehren des Jansenius waren, weil mit denen des Bajus verwandt, schon zehn Jahre vorher, zugleich mit der Verdammung seiner Werke, durch Erneuerung der Bulle gegen Bajus von Urban VIII. (Bulle In eminenti vom J. 1643) verworfen worden. Die wichtigsten hier in Betracht kommenden bajanischen Sätze aber wurden nachträglich in der von den Jansenisten modificirten Gestalt zugleich mit einer Anzahl die Sakramentenlehre und die kirchliche Disciplin betreffender jansenistischen Sätze (im Ganzen 31) von Alexander VIII. durch Dekret vom 7. Dez. 1690 in cumulo unter verschiedenen Censuren verdammt. Besonders sind unter diesen 31 Sätzen hervorzuheben die in prop. 7—15 aus dem Prinzip, daß die reine, übernatürliche, freundschaftliche Liebe Gottes das einzige sittliche Motiv sei, abgeleiteten Sätze über die übernatürlichen Tugendakte.

278 Prop. 1 u. 2: Läugnung der zur aktuellen Sünde nothwendigen persönlichen Wahlfreiheit; 4—5: Ausschluß aller Ungläubigen vom göttlichen Gnadenwillen und dessen Wirkungen; 6: Schmähung der gratia sufficiens; 11—12: Sündhaftigkeit aller Akte, die nicht ex caritate, resp. ex fide per caritatem operante hervorgehen. Endlich Verwerfung der übrigen sittlichen Motive: a) der Widernatürlichkeit der Sünde (prop. 9), b) des Hinblicks auf den ewigen Lohn (pr. 10. 13), c) der Furcht vor Strafe (pr. 14—15). Eine eingehende Darstellung des jansenistischen Systems bei Tournely, Montagne und *Theologia Wirceb.* in den betreffenden tract. de gratia, und neuestens bei Zobl, Dogmengeschichte. Hochinteressant sind die im „Katholik“ 1883 II. mitgetheilten Protokolle über die der Verdammung der fünf Sätze vorausgegangenen Sitzungen der betreffenden päpstlichen Commission. Unter den gegen die Jansenisten geschriebenen Monographien sind besonders hervorzuheben zwei der ältesten, nämlich die des Jesuiten Stephan Dechamps, de haeresi Janseniana, welche in drei Büchern die Themen behandelt: Jansenius haereticorum plagiarius, Jans. cum haereticis damnatus, Jans. Augustini corruptor (zuerst 1645 unter dem Pseudonym Anton. Ricardus erschienen), und die des Dominikaners Alex. Sebille: Divi Augustini et ss. Patrum interpres Thomisticus adv. Corn. Jans. doctrinam (Mainz 1652), sowie die etwas später erschienenen zahlreichen Schriften über die wahre augustinische Lehre von dem Kapuziner Karl Joseph Tricassinus.

279 IV. Die von Jansenius in seinem strengwissenschaftlichen Werke vorgetragenen Lehren wurden von Quesnel in populären Schriften in einschmeichelnder, verfänglicher Form für das große Publikum zurechtgelegt und theilweise sogar unter Ausmerzung der von Jansenius angebrachten Milderungen der bajanischen Lehre verschärft. Namentlich wurde darin die jan-

senistische Lehre von der nöthigenden Macht der wirksamen Gnade Christi unter dem Mantel der darin sich bethätigenden Allmacht Gottes und der Aehnlichkeit mit der persönlichen Gnade in der Menschheit Christi nachdrücklich vorgetragen. (Unter den in der Bulle Unigenitus verdammten 101 Sätzen beziehen sich hierauf allein prop. 9—25 und noch manche andere.) Da indeß Quesnel auch die übrigen Lehrsätze, worin das jansenistische System dem bajanischen verwandt ist, vorgetragen hatte: so enthält jene Bulle in ihren ersten 70 Sätzen (die folgenden beziehen sich meist auf die jansenistische Lehre über die Kirche und die Sakramente) die vollständigste Verurtheilung der jansenistischen Gnadenlehre.

Die Sätze 1—25 und 30—33 entsprechen zunächst der Doktrin der fünf *propp. Jans.*: nämlich 1—8, welche die Läugnung der gratia sufficiens s. inefficax enthalten, den propp. Jans. 1—2; die Sätze 9—25 der prop. Jans. 4 resp. 3 über die unwiderstehliche Wirksamkeit der Gnade, in welcher die allmächtige Hand und Stimme Gottes so wirke, wie in der Schöpfung, der Todtenerweckung und der wunderbaren Heilung leiblicher Krankheiten, sowie in der Incarnation; die Sätze 30—33 der prop. Jans. 5 über den Heilswillen Gottes und Christi. Die Sätze 34—37 enthalten die jansenistische Lehre über den Gegensatz der Erlösungsgnade zur Gnade Adams und nebst 21—22 über die Analogie derselben mit der Gnade in der Menschheit Christi selbst. Die Sätze 26—29 resp. 6—9 behaupten die Beschränkung aller Gnaden auf die Gnade des christlichen Glaubens und der christlichen *caritas*, die Sätze 38—42 resp. 59 aber die absolute Sündhaftigkeit alles dessen, was im Zustande der Sünde geschieht. Die Sätze 44—59 endlich enthalten die diesen Sätzen zu Grunde liegende sittliche Theorie über die reine Liebe Gottes als das einzige sittliche Prinzip, ohne welches auch Glaube, Hoffnung und Gebet nicht bestehen könnten, weßhalb die Furcht vor der Strafe in keiner Weise als sittliches Motiv gelten könne. Quesnel kehrte wieder zu Bajus zurück, indem er die Unterscheidung von *caritas initialis* und *caritas super omnia* oder dominans preisgab und daraufhin im Sünder, der nicht mehr die caritas dominans besitzt, auch keinen wahren Glauben und nur sündhafte Akte möglich erklärte (prop. 38 u. 45). Consequenter als Bajus lehrte er aber, im extremen Gegensatz zu diesem, daß die Nachlassung der Sünden sogleich mit der ersten Gnade, d. h. schon mit dem Glauben gegeben werde, weil darin schon die caritas enthalten sei (prop. 28), und kehrte damit zur reformatorischen Lehre zurück, wonach der Glaube schlechthin, welcher durch sich allein schon die Nachlassung der Sünden bewirkt, mit der Liebe wesentlich verbunden sein soll. 280

Sehr eingehend und geschätzt sind folgende zwei zur Vertheidigung der Bulle Unigenitus geschriebenen Werke: Constitutio Unigenitus theologice propugnata (4 voll. fol. Rom 1717. Dillingen 1720) von dem Jesuiten *Jac. Fontana* (Fontaine), und S. Augustinus vindicatus contra Quesnelli propositiones (7 voll. 4°. Rom 1721) von dem belgischen Augustiner *Bern. Desirant*. 281

Die letzte Manifestation der jansenistischen Irrlehre, welche eine kirchliche Censur erfahren hat, war die Aftersynode von Pistoja. Von den in der Bulle Auctorem fidei censurirten Sätzen derselben gehören hierher propp. 18—27, in deren Censur sowohl die Verfänglichkeit der jansenistischen Ausdrucksweise beleuchtet, als auch die angegriffene kirchliche Lehre genau fixirt wird. Diese Sätze beziehen sich auf die Lage des Menschen sub lege naturae et Moysis, die Wirksamkeit der Gnade, den Glauben als erste Gnade, die doppelte Liebe und die knechtische Furcht (Text bei *Denzinger*, Ench.). 282

Die Nothwendigkeit der Gnade Christi zur Uebung des Guten und zur Vermeidung der Sünde.

§ 292. 1. Die wahre Nothwendigkeit der Gnade Christi gegenüber ihrer unberechtigten Läugnung oder Beschränkung — zunächst für den gefallenen Menschen schlechthin.

Literatur. *Thom.* q. disp. ver. q. 24; 1. 2. q. 109; *Bonav.* in 2. dist. q. 28; *Dom. Soto,* de nat. et gratia l. 1; zu 1. 2. q. 109 *Medina, Valentia, Tanner, Sylvius, Gonet, Goudin; Suarez,* de gratia l. 1—2; *Estius* in 2. dist. 26; *Bijonius,* tr. de gratia actuali (Zugabe zur Summa von Becanus, nach Meratius), bei diesen beiden das reichste und bestgesichtete Material; *Aguirre,* theol. S. Anselmi disp. 117 sqq.; von Neueren *Murray, Hurter, Mazella, Palmieri,* Oswald a. d. betr. O. Kleutgen, Theol. d. Vorz. II. 2. Aufl. S. 179 ff.

283 Die Einzelheiten dieser Lehre lassen sich in verschiedener Weise gruppiren. *Bonav.* l. c. behandelt 1) die Nothwendigkeit der „gratia gratum faciens" ad resurgendum a culpa, ad vincendum adversarium, ad implenda omnia mandata, und 2) die Nothwendigkeit einer „gratia gratis data", ut homo possit ad gratiam se disponere, alicui tentationi resistere, in aliquod bonum ex genere. *Thom.* l. c. behandelt zuerst die Nothwendigkeit der Gnade für den Menschen an sich, d. h. außerhalb oder abgesehen vom Besitze der gratia gr. fac. (a. 1—8), und dann für den homo constitutus in gratia (a. 9—10). Im erstern Abschnitt kommt zuerst die Nothwendigkeit ad cognoscendum verum (a. 1), dann ad operandum bonum (in genere a. 2 — in specie ad dilectionem Dei a. 3 — ad implenda praecepta a. 4 — quoad valorem actus, in merendo vitam aeternam und disponendo se ad gratiam a. 5—6), endlich contra malum (ad resurgendum a peccato a. 7 und ad vitandum peccatum a. 8). Nach dem Concil von Trient hat man vielfach als Haupteintheilung gewählt die Nothwendigkeit der Gnade zu den natürlichen und zu den übernatürlichen Akten, in neuerer Zeit dagegen aus polemischen Gründen die Nothwendigkeit der Gnade gegenüber der Läugnung resp. Verkleinerung derselben und gegenüber der Uebertreibung derselben. Da letztere Eintheilung dem dogmengeschichtlichen Verhältniß der reformatorischen Irrthümer zu der pelagianischen, sowie der antireformatorischen zur antipelagianischen Kirchenlehre Rechnung trägt, so schließen wir uns dieser an, indem wir für den ersten Haupttheil im Wesentlichen den Plan des hl. Thomas zu Grunde legen.

284 Die Nothwendigkeit der Gnade Christi zum sittlich-religiösen Leben des gefallenen Menschen läßt sich hinsichtlich des bedürftigen Subjektes in doppelter Hinsicht betrachten, nämlich A. hinsichtlich des gefallenen Menschen schlechthin, d. h. in dem Zustande, in welchem er in Folge seiner Geburt aus Adam vor seiner Wiedergeburt sich befindet, und B. für den gefallenen Menschen in dem Zustande, in welchen er durch die Wiedergeburt aus Christus versetzt wird. Beiderseits aber kommt in Hinsicht auf Zweck und Grund der Nothwendigkeit, und darum auch in Hinsicht auf die Form der nothwendigen Gnade, eine doppelte Art der Nothwendigkeit der Gnade Christi in Betracht, von der die eine materiell dem gefallenen Menschen mit dem ursprünglichen gemeinsam, die andere ihm eigenthümlich ist. Die eine Nothwendigkeit bezieht sich nämlich auf den eigenthümlichen Gehalt und Werth des dem übernatürlichen Endziele entsprechenden geistlichen und heiligen Lebens, welches die Kräfte der menschlichen Natur schlechthin übersteigt, und ist nur insofern eine spezifisch dem gefallenen Menschen eigenthümliche, als die betreffende Gnadenhülfe ihm nicht als Mitgift seiner Natur, sondern erst nachträglich durch Vermittlung

Christi zu Theil ward. Die andere Nothwendigkeit aber bezieht sich auf die Schwierigkeit in der Verwirklichung des sittlichen Lebens überhaupt und entspricht der besondern mangelhaften Beschaffenheit der menschlichen Natur, welche durch den Verlust der Integritätsgnade entstanden ist.

A. Die Nothwendigkeit der Gnade Christi für den gefallenen Menschen überhaupt gestaltet sich in den angegebenen beiden Beziehungen näher, wie folgt.

I. Die erste Art der Nothwendigkeit der Gnade Christi bezieht sich 285
spezifisch auf das ganze Gebiet der Heilsthätigkeit (operatio salutaris), d. h. auf jede Lebensthätigkeit, wodurch irgendwie das übernatürliche Heil des Menschen positiv erworben oder wirksam angestrebt wird. Demgemäß umfaßt sie zwar zunächst diejenige Thätigkeit, wodurch das ewige Heil in sich selbst im eigentlichen Sinne verdient werden soll (operatio meritoria schlechthin oder im Stile der VV. meritum im engern Sinne), aber auch weiterhin jede Thätigkeit, durch welche der zum eigentlichen Verdienste nothwendige Gnadenstand irgendwie positiv angebahnt und erwirkt wird (operatio disponens ad gratiam). Weil nun aber die Heilsthätigkeit als solche ihren spezifischen Werth und Charakter dadurch gewinnt, daß sie dem übernatürlichen Heile als solchem proportionirt ist, also eine übernatürlich heilige Frömmigkeit und Gerechtigkeit darstellt, und hinwiederum diese Frömmigkeit und Gerechtigkeit in Hinsicht auf die thatsächliche Bestimmung des Menschen auch die einzig wahre und schlechthin Gott wohlgefällige Frömmigkeit und Gerechtigkeit ist: so ist die in Rede stehende Nothwendigkeit näher dahin zu bestimmen, daß sie sich auf alle diejenige sittliche Thätigkeit bezieht, welche zur „*vera et sancta* pietas et justitia“ gehört oder ein „bonum secundum Deum“, d. h. ein der Idee und Ordnung Gottes schlechthin entsprechendes und ihm wohlgefälliges Gute ist.

Zufolge der gegen die Pelagianer und Semipelagianer definirten und vom 286
Tridentinum erneuerten (s. oben § 288 ff.) Kirchenlehre verhält sich nun der gefallene Mensch vermöge seiner Geburt aus Adam zu dem ganzen eben beschriebenen Genus von Thätigkeit so, daß dieselbe ohne die zur Natur hinzutretende Gnade Christi ihm ebenso unmöglich ist, wie einem todten Leibe die vegetative und animalische Thätigkeit und einem blinden Auge das Sehen, a fortiori so, wie einem lebendigen Auge das Sehen ohne das von Außen hinzutretende Licht unmöglich ist. Demgemäß verhält sich die Gnade Christi zu jener Thätigkeit nothwendig als ein Prinzip, wodurch die betreffende Thätigkeit erst in ihrer Wurzel möglich wird, woraus dieselbe erzeugt und wodurch dieselbe getragen wird, resp. als ein Prinzip, wodurch das zu jener Thätigkeit berufene Subjekt überhaupt erst zu derselben befähigt, zugerichtet und zugerüstet wird. Ihre Nothwendigkeit in dieser Beziehung ist daher eine absolute, nicht bloß relative, näher eine physische oder vielmehr metaphysische d. h. wesentliche, nicht bloß moralische, sowie eine fundamentale und radikale, nicht bloß sekundäre, und darum eine schlechthin allgemeine und gleichmäßige, sowohl hinsichtlich aller Akte, welche in die fragliche Kategorie fallen, und für alle Theile und Stufen derselben, wie für alle Menschen ohne Ausnahme, wie immer sie vor und außer der Gnade von Natur, durch Erziehung oder persönliches Verhalten beschaffen

sein mögen. Die Gnade selbst aber, welche nothwendig ist, besteht wesentlich in einer übernatürlichen Erleuchtung und Inspiration von Seiten des heiligen Geistes, welche den Willen ebenso unmittelbar wie den Verstand entzündet, neu gestaltet und belebt, und denselben durch Theilnahme an der Heiligkeit Gottes verklärt und heiligt.

287 Die absolute Nothwendigkeit der Gnade als Lebensprinzip nach Analogie der belebenden Seele spricht sehr schön *Fulgentius* aus in der epist. synod. ad Petrum diaconum (ep. 17) n. 47: Verumtamen in anima nostra et carne non parvum nobis gratiae Dei monstratur exemplum. Nam sicut ex se ipsa caro vitam non habet, sed ab anima accipit: sic homo non potest habere fidem nisi munere Dei donantis acceperit. Sicut etiam (al. enim), ut caro vivat, solius opus est animae, ita quoque, ut homo credat, solius opus est gratiae, et sicut caro nihil operari potest, si eam vivificare anima desinat, sic homo nihil bene velle potest, si ab eo gratiae juvamen abscedat. Ut ergo caro et vivere possit et operari, praesentis animae vivificatione fulcitur; homo quoque, ut bonum velit aut faciat, gratiae vivificantis subsidio jugiter adjuvatur. Interest autem, ut caro nostra, quantum vivificatur ab anima, non solum bene, sed etiam male operandi accipiat facultatem; cum autem nos gratia vivificat, non nisi ad bene volendum nec nisi ad bene operandum adjutorium nobis subministrat. — In ähnlicher Weise wird in der andern ep. synod. ad Joannem et Venerium n. 5 (s. oben n. 109) die Analogie der Nothwendigkeit des Lichtes zum Sehen durchgeführt. — In manchen Handbüchern wird bei der Erklärung der zu den actus salutares als solchen nothwendigen aktuellen Gnade nicht als Dogma, sondern bloß als sent. communis bezeichnet, daß die betreffende Gnade auch unmittelbar, d. h. nicht bloß vermittelst der Erleuchtung des Verstandes den Willen ergreife. In dieser allgemeinen Form ist der Satz inkorrekt; in der That haben aber jene TT. im Grunde auch nur die übernatürlichen Akte der Gerechtfertigten im Auge und bezüglich dieser die spezielle Frage, ob, angesichts der hier vorhandenen habituellen Heiligung des Willens, zur Erzeugung der übernatürlichen actus indeliberati außer der übernatürlichen Erkenntniß noch eine spezielle Einwirkung Gottes auf den Willen nothwendig sei, resp. ob in diesem Falle überhaupt den unter dem Einflusse des habitus und des entsprechenden göttlichen Concurses zu Stande kommenden deliberirten Akten übernatürliche actus indeliberati vorhergehen müßten.

Die vorstehende Lehre ist schon früher (Buch III. § 165 ff.) prinzipiell entwickelt worden. Hier wollen wir daher nur den dort (n. 759) angedeuteten Schriftbeweis vollständiger ausführen, indem wir die einschlägigen klassischen Stellen, welche auch für die übrige Gnadenlehre von größerer Bedeutung sind, in möglichst systematischer Anordnung vorführen.

288 1. Vor Allem gehören hierher die Stellen, welche für den gefallenen Menschen überhaupt die Nothwendigkeit der Wiedergeburt oder einer zweiten Geburt aus Gott oder aus dem hl. Geiste, resp. einer Neuschaffung betonen (s. o. B. III. n. 667). Besonders scharf ist dieser Gedanke Joh. 3, 6 dadurch ausgesprochen, daß die Nothwendigkeit der Wiedergeburt durch den Gegensatz von „Fleisch“ und „Geist“ begründet wird: quod natum est de carne, caro est, et quod natum est de Spiritu, spiritus est. Denselben Gegensatz betont der Apostel durch den Gegensatz des animalischen (psychischen) zum geistlichen Menschen (I. Kor. 2, 14) und der „Finsterniß“ zum „Lichte“ (Eph. 5, 8): fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Vollständig durchgeführt auf Grund des Gegensatzes von Tod und Leben ist der Gedanke Eph. 2, 5 ff.: et vos cum essetis *mortui* peccatis, *convivificavit* nos in Christo; . . . gratia enim estis salvati *per fidem, et hoc non ex vobis:* Dei enim donum est, non ex operibus, ut ne quis glorietur; ipsius enim sumus *factura* (ποίημα), *creati* (κτισθέντες) in Christo Jesu in (ἐπί) operibus bonis (= ad opera bona), quae *praeparavit* (προετοίμασεν) *Deus*, ut in illis ambulemus. Die Neubelebung durch Christus wird hier so dargestellt, daß sie einer neuen Schöpfung gleichkommt,

in dem doppelten Sinne, daß sie von Gott durch seine schöpferische, d. h. belebende und umgestaltende, Macht geübt wird, und daß sie von Seiten des Menschen keine von ihr unabhängige Thätigkeit in der Ordnung des Heiles voraussetzt, sondern schlechthin das wurzel- und quellenhafte Prinzip aller Thätigkeit dieser Art ist. Sehr charakteristisch werden daher auch diejenigen Werke, zu deren Uebung wir von Gott „geschaffen“, d. h. von Grund aus oder in machtvoller Weise durch Neubelebung umgestaltet (vgl. Ps. 50, 12) und mithin von Gott selbst vorausbereitet, d. h. ohne vorherige Vorbereitung von unserer Seite (resp. deren Voraussetzung im Heilsplane Gottes) durch Gott bereitet werden, in Gegensatz gestellt zu denjenigen, welche der Mensch im gefallenen Zustande aus sich thun kann, und als solche Werke geschildert, zu deren Uebung Gott uns nicht bloß objektiv auffordert, sondern seinerseits uns zu führen und zu fördern, näher zu befähigen und anzutreiben beschlossen hat, oder zu welchen Gott uns in der Weise beruft und bestimmt, daß er zugleich dieselben grundlegen und zu Stande bringen will. Obgleich aber die creatio in operibus bonis zunächst auf die Werke der Wiedergeborenen sich bezieht, so hebt der Apostel doch ausdrücklich hervor, daß auch der Glaube, welcher die Wiedergeburt vermittelt, ebenso wenig aus uns und ebenso sehr aus der belebenden Gnade komme, wie die „Werke“. — Dieser Text beleuchtet und bestimmt sich wechselseitig mit dem andern paulin. Texte Hebr. 13, 21: Deus autem pacis *aptet* (καταρτίσαι) vos *in omni bono* (gr. ἔργῳ ἀγαθῷ), ut faciatis (εἰς τὸ ποιῆσαι) ejus voluntatem, *faciens in vobis*, quod placeat coram se, per Jesum Christum. In dieser Stelle wird namentlich die in der „creatio“ enthaltene praeparatio operum als eine fortwährend der Einwirkung Gottes bedürftige dargestellt. Dabei ist zu beachten, daß das im Griech. für aptare stehende καταρτίζειν = gestalten, herrichten, in Stand setzen, näher ausgestalten, vollkommen herrichten, in vollen Stand setzen, fertig machen, bei Paulus, wo es von Gott ausgesagt wird, eine ähnliche Energie hat, wie creare, condere = κτίζειν, zugleich, im Unterschied von ἑτοιμάζειν, mit der Nebenbedeutung des vollendenden Herstellens (vgl. Hebr. 11, 3, wo es von der durch das Wort Gottes im Sechstagewerk bewirkten Ausgestaltung und Vollendung der äußeren zeitlichen Welt [der αἰῶνες], die als Typus der Ausgestaltung der übernatürlichen ewigen Welt [des αἰών] betrachtet wird, steht), und so wird das Wort auch von *Vulg.* in der Parallelstelle I. Petr. 5, 10 mit perficiet gegeben (desgl. Eph. 4, 12: in consummationem sanctorum das betreffende Substantiv). Mit Rücksicht auf diese Nebenbedeutung ist das Wort besonders geeignet, die stetige Einwirkung Gottes auf die Erhaltung und Bethätigung des durch die „Schaffung“ begründeten Lebens zu bezeichnen. (Verwandt ist in Bezug auf diesen Ausdruck die Stelle II. Tim. 3, 16, wo der Nutzen der Lektüre der hl. Schrift darauf bezogen wird, ut *perfectus* [ἄρτιος] sit homo Dei, ad omne opus bonum *instructus* [ἐξηρτισμένος].) Die Worte faciens (ποιῶν) in vobis quod placeat coram se (τὸ εὐάρεστον), können sowohl mit dem hl. Thomas als Erklärung, wie als Folge des aptare angesehen werden: als Erklärung resp. nähere Bestimmung = aptet vos ad operandum faciendo in vobis voluntatem perfectam Deo placentem; als Folge = ita ut hoc modo ipse faciat in vobis ea (voluntatem et opera) quibus Deo placeatis. In beiden Fällen betont das faciens in vobis den Gegensatz des energetischen Zubereitens von Seiten Gottes zu dem Bereiten von Seiten der göttlichen Gesandten durch deren Predigt (vgl. Luk. 1, 17 von Johannes dem Täufer, praecedet ante illum, parare (ἑτοιμάσαι) Domino plebem perfectam (κατεσκευασμένον), sowie auch zu dem eben erwähnten Zurüsten des Mannes Gottes durch die Lektüre der hl. Schrift. — Im Griech. steht das εὐάρεστον als Objekt und Ziel mit καταρτίζειν als Akt in schöner etymol. Verbindung, weil beide Worte auf der Wurzel ἄρω = fügen, passen, ordnen beruhen. Darin ist nämlich angedeutet, daß das Gottwohlgefällige als das der Ordnung Gottes Entsprechende zugleich durch seine ordnende Einwirkung zu Stande kommt. Das εὐ ἀρέσκον vertritt in der Sprache des N. T. überhaupt die Stelle des zweimal (Phil. 4, 8 und II. Petr. 1, 5) in derselben Bedeutung vorkommenden ἀρετή, während letzteres Wort niemals dem lat. virtus im Sinne von sittlichem Habitus oder Tugendkraft gleichsteht. Für virtus als Tüchtigkeit und Kraft steht überall δύναμις, κράτος oder ἰσχύς. Dagegen ist die Verleihung der ἀρετή durch Gott sehr treffend durch καταρτίζειν ausgedrückt.

2. Die Nothwendigkeit der Neubelebung durch Christus, insbesondere aber die stete 289
und allgemeine innerste Abhängigkeit von dem befruchtenden und

belebenden Einflusse der Gnade Christi wird plastisch dargestellt durch das von Christus selbst vorgetragene und erklärte Gleichniß vom Weinstock, welches darum auch das Hauptargument gegen die Pelagianer bildete, Joh. 15, 4: Manete in me et ego in vobis [i. e. ut et ego in vobis maneam]. Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis . . . Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere. Si quis in me non manserit, mittetur foras sicut palmes, et arescet. Die Früchte sind hier offenbar die Heilsfrüchte, und obgleich darunter zunächst die vollkommenen Früchte, d. h. die eigentlichen Heilsverdienste, die nur im Gnadenstande verrichtet werden können, verstanden sind, so gilt doch das hier ausgesprochene Prinzip (sine me *nihil* potestis facere) ganz allgemein für alle Heilsthätigkeit, also auch für diejenige, durch welche das manere in me, d. h. das Festhalten an Christus, resp. überhaupt die Verbindung mit ihm vermittelt wird. Letzteres geht zum Ueberfluß daraus hervor, daß Christus Joh. 6, 44. 66 auch ausdrücklich den Glauben an ihn, wodurch wir zu ihm kommen, als Wirkung und Gabe seines Vaters bezeichnet: Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus, qui misit me, *traxerit* eum — propterea dixi, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo. — Diesen Gedanken nimmt der Apostel auf, indem er Kol. 2, 6—7 sich ausdrückt: Sicut ergo accepistis Christum, in ipso ambulate, *radicati* et *superaedificati in ipso,* et confirmati fide. Dabei erscheint der Glaube als Vermittlung, die Liebe als Form und Frucht der Einwurzelung und Hineingründung nach Ephes. 3, 17: Christum habitare per fidem in cordibus vestris, in caritate *radicati* et *fundati.* Wie durch das Bild des lebendigen Baues, ergänzt der Apostel das Bild vom Weinstock auch durch das Bild vom Verhältnisse der Glieder zum Haupte. So nennt er Kol. 2, 19, nachdem er V. 13 den Gedanken von Eph. 2, 1 ff. wiederholt hat, Christus caput, ex quo totum corpus per nexus et subministrationes constructum crescit in augmentum Dei. Noch nachdrücklicher Eph. 4, 15, am Schlusse der mit 4, 1 begonnenen großartigen Schilderung der vom Geiste Christi getragenen, organisch gegliederten Einheit der Christen mit Christus: Veritatem autem facientes in caritate, crescamus in illo (εἰς αὐτόν, d. h. in unitatem conformitatis cum ipso, nach V. 13) per omnia, qui est caput, Christus: ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis, secundum operationem (κατ' ἐνέργειαν) in mensuram (ἐν μέτρῳ) uniuscujusque membri, augmentum corporis (Hebraismus für sui ipsius) facit in aedificationem sui in caritate. Hier ist das Leben der Christen als gemeinschaftliches Streben nach Verähnlichung mit der Vollkommenheit ihres Hauptes (in illum) so dargestellt, daß alle, als Glieder mit dem Haupte verbunden und aus ihm schöpfend, unter einander durch gegenseitige liebreiche Hülfeleistung verkettet (vgl. Kol. 2, 2), vermittelst dieser, vermöge der einem jeden Gliede eigenen Wirksamkeit, das Wachsthum des gesammten Körpers fördern können und sollen zum Ausbau desselben in Liebe. Der Einfluß des Hauptes auf die Thätigkeit und Wirksamkeit der Glieder muß in den Worten secundum operationem in mens. un. membri gesucht werden. Nun ist es zwar schwer, die „operatio" direkt und formell als operatio *Dei* oder Christi zu fassen; grammatisch kann nur operatio *membri* construirt werden. Jedenfalls aber liegt es im Geiste des Contextes und des darin durchgeführten Bildes, daß in der dem Gliede als solchen eigenen Thätigkeit Christus als Haupt wirksam ist, indem sie aus ihm geschöpft wird und er schlechthin als die Quelle des Wachsthums im ganzen Körper auftritt, daß mithin die Thätigkeit des Gliedes nicht bloß auf Grund einer vom Haupte verliehenen habituellen Fähigkeit, sondern unter dem aktuellen bewegenden Einflusse desselben erfolgt. Dieser Sinn liegt um so näher nach dem griech. Texte: κατ' ἐνέργειαν, d. h. secundum *efficaciam* pro cujusque membri proportione ex capite illi affluentem. In diesem Sinne erklärt der hl. Thomas z. St. mit Recht: A capite Christo in membris, ut augmententur spiritaliter, influitur *virtus actualiter operandi* . . . ab ipso est actualis membrorum operatio sive *ad opus motio* . . . Corpus mysticum augetur . . . per actualem operationem [die verbreitete Lesart compositionem gibt keinen Sinn und stört den Context] ab unoquoque membro egredientem secundum mensuram gratiae sibi datae et actualem motionem ad operationem, quam Deus facit in nobis. Vgl. die Parallelstelle Kol. 2, 12—13 . . . 18—19, welche in Hinsicht auf die ersten Worte auch

mit Eph. 2, 1 ff. parallel ist: Consepulti ei in baptismo, in quo et resurrexistis per fidem operationis Dei, qui suscitavit illum a mortuis; et vos, cum mortui essetis in delictis, convivificavit cum illo . . . Nemo vos seducat . . . non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum crescit in augmentum Dei.

3. Die in den vorstehenden Texten enthaltene Abhängigkeit der Heilsthätig- 290
keit von göttlicher Einwirkung wird in den beiden klassischen Texten des Philipperbriefes dahin spezificirt, daß Gott der in uns wirkende Urheber aller unserer Heilsthätigkeit ist; und zugleich wird hier die praktische Bedeutung dieser Lehre nach allen Seiten hin ausgesprochen. Am häufigsten wird angeführt Phil. 2, 12—13, wo der Apostel seine Ermahnung zur Demuth und Bescheidenheit, nach Anführung des von Christus gegebenen Beispiels der Demuth, auch dadurch bekräftigt, daß er auf die Abhängigkeit alles guten Wollens und Wirkens von der Gnade Gottes hinweist. Cum metu et tremore vestram salutem operamini (κατεργάζεσθε, wörtlich = comparate, erwerbet, erarbeitet); Deus est enim, qui operatur (ἐνεργεῖ) in vobis et velle et perficere (ἐνεργεῖν = operari) pro bona voluntate (ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας, d. h. vermöge seines gnädigen Wohlgefallens). Bei diesen Worten schwebte dem Apostel vor Augen die Stelle Ps. 2, 11 f.: Servite Domino in timore et exultate (hier = huldiget) ei cum tremore . . . apprehendite disciplinam[1], ne quando irascatur Dominus et pereatis de via justa. Der Sinn ist: die gänzliche Abhängigkeit alles unseres guten Wollens und Wirkens von Gottes freier Gnade habe zur Folge, daß wir besorgt sein müssen, durch Nachlässigkeit und Leichtsinn in Bezug auf den Dienst Gottes, namentlich aber durch übermüthiges, anmaßliches Selbstvertrauen (auf eigene Kraft oder schon erworbene eigene Verdienste) die zur Sicherung unseres Heiles nothwendige Gnade zu verscherzen, d. h. die empfangenen (habituellen) Gnaden zu verlieren und für die Zukunft reichlicher (aktueller) Gnade uns unwürdig zu machen. Vgl. Röm. 11, 20 f.: Tu autem fide stas; noli altum sapere, sed time . . . ne forte Deus nec tibi parcat. Vide . . . in te bonitatem Dei, si permanseris in bonitate (sc. Dei, ἐπιμείνῃς τῇ χρηστότητι, was hier im Gegensatz zur ἀπιστία und in Beziehung auf die kurz vorher 9, 33 und 10, 11 aus Isaias citirten Worte: qui credit in illum [ἐπ᾽ αὐτῷ], non confundetur, das Beharren im „Bauen auf Gottes Gnade" bedeutet). S. a. Jak. 4, 16: Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. — Daß aber der Apostel bei dem operari velle et perficere nicht bloß an die Werke der Gerechten gedacht hat, geht deutlich aus dem Eingange des Briefes 1, 3—6 hervor, wo er die das ganze Heilsleben umfassende Wirksamkeit Gottes, näher den Umstand, daß Gott in uns das Heilswerk angefangen, als Grund des Dankes gegen Gott, sowie auch als Grund des Vertrauens und des vertrauensvollen Gebetes in Bezug auf die Vollendung des Heilswerkes anführt: Gratias ago Deo meo in omni memoria vestri, semper in cunctis orationibus meis pro omnibus vobis, cum gaudio deprecationem faciens . . . confidens hoc ipsum, quia qui *coepit* (ὁ ἐναρξάμενος) in vobis opus bonum, *perficiet* (ἐπιτελέσει) usque in diem Christi Jesu. Alle diese Stellen sind treffend verwerthet von *Trid.* Sess. VI. cap. 13. Die doppelte Beziehung der Wirksamkeit der Gnade auf Danksagung und Gebet findet sich u. A. noch enger verbunden in verschiedenen Stellen der mit dem Briefe an die Philipper enge verwandten Briefe an die Kolosser und die Epheser. Kol. 1, 9 ff.: Non cessamus pro vobis *orantes*, ut impleamini (= perfecte imbuamini) agnitione voluntatis ejus, in omni sapientia et intellectu spiritali; ut ambuletis digne Deo per omnia placentes (εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν), in *omni opere bono fructificantes* et crescentes in scientia Dei; in omni virtute confortati (ἐν πάσῃ δύναμει δυναμούμενοι) secundum potentiam (κράτος) claritatis ejus in (εἰς) omni patientia et longanimitate, cum gaudio *gratias agentes* Deo Patri, qui dignos nos fecit (τῷ ἱκανώσαντι, vgl. unten n. 292) in partem sortis sanctorum in lumine. Ganz parallel Eph. 3, 14 ff.: *Flecto genua* mea ad Patrem . . . ut det vobis secundum divitias gloriae suae vir-

---

[1] Text. hebr. vulg. hat osculamini (נַשְּׁקוּ = ad-orate) filium, sc. Dei. Vielleicht haben Sept. statt בַר gelesen בֹּר = puritas.

tute corroborari (δυνάμει κραταιωθῆναι) per Spiritum ejus in interiorem hominem ... Ei autem, qui potens est facere omnia superabundanter, quam petimus aut intelligimus, secundum virtutem, quae operatur in nobis: *ipsi gloria.*

291 4. Die Nothwendigkeit und Art der göttlichen Einwirkung, wodurch die Heilsthätigkeit als Werk Gottes zu Stande kommt, wird näher bestimmt durch die zwei Stellen des ersten Korintherbriefes, in welchen die Wirksamkeit Gottes im Heilsleben in Vergleich und in Wechselbeziehung zu der Thätigkeit der Heilsverkündiger gebracht wird. In der ersten Stelle I. Kor. 3, 4 ff. wird gegenüber der den korinthischen Parteiungen zu Grunde liegenden Prätension, daß die Prediger des Evangeliums das Recht hätten, aus ihren Schülern eine ihnen anhängende Partei zu bilden, gezeigt: daß bezüglich der Erzeugung und Förderung des Heilslebens in den Hörern der Heilspredigt das Wort der Prediger ohne die innere Belebung durch Gott nicht mehr vermag, als das menschliche Säen und Begießen ohne die schöpferische Belebung des Samens; daß daher die Prediger hier bloß Mitarbeiter im Dienste Gottes an einem Werke seien, dessen eigentliche Ursache und Eigner Gott allein sei, und mithin nicht das Werk selbst für sich in Anspruch nehmen, sondern nur von Gott Lohn für die in seinem Dienste aufgewandte Arbeit erwarten dürfen. Quid igitur est Apollo, quid vero Paulus? Ministri ejus, cui credidistis ... Ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit. Itaque neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus. Qui autem plantat et qui rigat, unum sunt; unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. Dei enim sumus adjutores (συνεργοί = cooperatores ministeriales — sc. nos Apostoli; vos autem) Dei (non nostra) agricultura (γεώργιον = ager, Acker) estis, Dei aedificatio estis. Während hier die dynamische, belebende Wirksamkeit Gottes im Heilsleben in Gegensatz zu der mit ihr concurrirenden Wirksamkeit der apostolischen Predigt gestellt ist: wird in der andern Stelle I. Kor. 15, 9—10 die Wirksamkeit Gottes in den Aposteln selbst, zunächst in Paulus, hinsichtlich ihrer persönlichen Thätigkeit oder Bemühung in der Ausübung ihres apostolischen Berufes, nach welcher ihr Lohn bemessen wird, in einer Weise gezeichnet, welche typisch ist für die Wirksamkeit Gottes in der persönlichen Bemühung aller Gläubigen um die Erlangung ihres Heiles: Ego enim sum minimus Apostolorum, qui non sum dignus vocari Apostolus, quoniam persecutus sum Ecclesiam Dei. Gratia autem Dei (sc. qua vocavit me) sum id, quod sum (sc. Apostolus); et gratia ejus in me (ἡ εἰς ἐμέ = erga me, mihi impensa) vacua non fuit (οὐ κενὴ ἐγενήθη = non irrita facta est, sine fructu mansit); sed abundantius illis omnibus laboravi, non ego autem (solus vel propria virtute), sed gratia Dei mecum. Die von den Reformatoren aus dogmatischer Tendenz bevorzugte, aber auch schon bei den VV. vorkommende Lesart der Recepta: ἡ χάρις [ἡ] σὺν ἐμοί ist kritisch mindestens nicht gleichwerthig mit der andern; aber auch ohne dieselbe ist die Hinzuziehung von mecum zu gratia nach der dem Apostel vorschwebenden Parallelstelle Weish. 7, 10: mitte illam — Sapientiam —, ut mecum sit et mecum laboret, ἵνα συμπαροῦσά μοι κοπιάσῃ gerechtfertigt. Da nun das κοπιάζειν wie laborare formell die Arbeitsbemühung, nicht einfach das Bewirken = ποιεῖν (ἐργάζειν = wirken, thun, hält die Mitte zwischen beiden) bezeichnet, von der Gnade oder der Weisheit Gottes aber nicht im eigentlichen Sinne gesagt werden kann, daß sie selbst sich bemühe: so ist es naturgemäßer, die Stelle dahin zu fassen, daß die mit dem Apostel seiende oder ihm beistehende Gnade in ihm und durch ihn die Arbeit thue, d. h. sein Arbeiten bewirke (wie man das „Bitten des hl. Geistes für uns" Röm. 8, 26 zu erklären pflegt), als wenn man den Apostel sagen läßt: die Gnade habe zugleich mit ihm gearbeitet, wo dann „mitarbeiten" in den Sinn von mitwirken umgedeutet werden müßte. Ohnehin muß ja auch die letztere Fassung im Sinne der erstern verstanden werden und ist in der That stets von tieferen Exegeten so verstanden worden, d. h. so, daß der Apostel sagen wolle: Gott habe durch seinen Beistand nicht etwa bloß den Erfolg seiner Arbeit, von dem hier gar keine Rede, sondern als erste Ursache ihres Zustandekommens seine Arbeit selbst in ihm bewirkt, weßhalb ihm Ehre und Dank dafür gebühre; oder: nicht er allein sei die Ursache seiner Arbeit und auch nicht einmal er an erster Stelle, sondern die Ursache sei zugleich, und zwar an erster Stelle, in Gott zu suchen. (Vgl. die Erklärung von Papst Gelasius oben n. 236.) Genau so erklärt Paulus sich selbst Kol. 1, 29: (*Docentes* omnem ho-

minem . . . ut exhibeamus omnem hominem perfectum), in quo (εἰς ὅ) et laboro, certando secundum operationem ejus, quam *operatur in me in virtute* (κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει). Auf alle Gläubigen angewandt besagt die Stelle, daß sie das, was sie als Gläubige sind, der Gnade Gottes zu verdanken hätten, welche sie zu Gläubigen gemacht habe, und daß dieselbe Gnade durch ihren fortdauernden Beistand auch die Werke der Gläubigen verursache. — Ergänzt und beleuchtet wird diese Stelle durch die parallele Eph. 3, 7: Cujus (Christi) factus sum minister secundum donum gratiae Dei, quae [genauer wohl quod sc. donum] data est mihi *secundum operationem virtutis ejus.* Der hl. Thomas commentirt diese Stelle also: Cum dicit *secundum donum* etc. tangit auxilium sibi praestitum ad ministeriorum executionem. Hoc autem auxilium duplex fuit: unum quidem ipsa facultas exequendi, aliud ipsa operatio sive actualitas. Facultatem autem dat Deus infundendo virtutem et gratiam, per quam fit homo *potens et aptus* ad operandum; sed ipsam operationem confert, in quantum in nobis operatur interius *movendo et instigando* ad bonum. Et ideo hoc accipiens Apostolus a Deo, dicit quantum ad primum *sec. donum gratiae Dei,* quia scilicet idoneus efficior ad executionem ministeriorum Dei; quantum ad secundum dicit *sec. operationem,* quam Deus efficit, in quantum virtus ejus efficit in nobis et velle et perficere pro bona voluntate. Rein exegetisch freilich dürfte diese Unterscheidung des hl. Thomas kaum erweislich sein, da der Apostel eben das donum als Wirkung der operatio virtutis bezeichnet; vielmehr dürfte das der operatio virtutis entsprechende donum zugleich die habituelle und aktuelle Zurüstung umfassen, gerade so, wie das aptare im Sinne des Apostels Hebr. 13, 21 als κατ-αρτίζειν geradezu die aktuelle Gnade miteinbegreift. Ebenso wenig liegt beim Apostel im ἑτοιμάζειν und ἱκανοῦν ein Gegensatz zur aktuellen Gnade. — Vervollständigt wird der Gedanke dieser Stelle durch die am Anfange des Kapitels stehenden Sätze, wonach die Einheit des Leibes mit Christus auch Einem den Leib beseelenden Geist entspricht (unum corpus, unus Spiritus) und das innige Verhältniß Gottes als des Vaters aller Christen in dreifacher Weise bestimmt wird (qui est *super* omnes, *per* omnia [omn*es*] und *in* omnibus nobis).

5. Die Nothwendigkeit der Gnadenhülfe wird sodann auch auf einzelne Mo- 292
mente und Arten der heilsamen Thätigkeit so spezificirt, daß sie auch hierin als eine schlechthin allgemeine und radikale erscheint. So wird sie namentlich auf solche Formen oder Momente spezificirt, welche als die kleinsten und leichtesten erscheinen, wie das einfache, andächtige Reden oder das fromme Denken oder Sinnen. I. Kor. 12, 3 wird als Merkmal der Unterscheidung der Geister angegeben: Nemo in Spiritu Dei loquens dicit anathema Jesu; et *nemo potest dicere:* Dominus Jesus, *nisi in Spiritu Sancto.* Das Argument aus dieser Stelle ist um so stärker, wenn, was wohl anzunehmen, die antithetische Verbindung der beiden Sätzchen so zu fassen ist: so wenig es möglich ist, daß Jemand, vom Geiste Gottes getrieben, Jesus verfluchen kann, so wenig ist es möglich, daß ohne den Geist Gottes Jemand Jesus als seinen Heiland mit Herz und Mund anrufen und bekennen kann. — II. Kor. 3, 4 ff.: Fiduciam autem talem habemus ad Deum (i. e. asserendi Corinthios conversos esse velut epistolam commendatitiam Apostoli, tanquam ejus ministerio sanctificatos): non quod sufficientes (ἱκανοί) simus cogitare (λογίζεσθαι) aliquid *a* nobis quasi *ex* nobis (ἀφ' ἑαυτῶν ὡς ἐξ ἑαυτῶν), sed sufficientia nostra (ἱκανότης) *ex* Deo est, qui et idoneos nos fecit (ἱκάνωσεν) ministros novi testamenti. Hier spricht der Apostel, wie an den oben sub 4 citirten Stellen, von seiner Thätigkeit und Wirksamkeit im Apostolate, und zwar in dem Sinne, daß er allerdings die Bekehrung der Korinther auch als sein Werk betrachten könne; jedoch hänge dieselbe so sehr ganz von Gott ab, daß nicht bloß der Erfolg, auch nicht bloß die Arbeit, sondern selbst schon die guten Gedanken und Pläne, die er gehegt und ersonnen, nicht von ihm allein ausgegangen seien, sondern er die ausreichende Befähigung oder „Geschicktheit" dazu von Gott empfangen habe. Und zwar ist diese Verleihung der Fähigkeit von Seiten Gottes, weil sie spezifisch auf die Verwirklichung eines übernatürlichen Werkes gerichtet ist und als von Gott durch Christus verliehen bezeichnet wird, als eine durch übernatürliche Gnade vollzogene anzuführen. (Einige, u. A. Kleutgen a. a. O., stützen das Letztere auch durch die folgenden Worte: qui et idoneos nos fecit [ἱκάνωσεν] ministros novi testamenti, non littera, sed Spi-

ritu. Aber nach dem Griech., wo die Worte im Genitiv stehen, sind littera und Spiritus von novi testamenti abhängig, so daß der Sinn ist: Gott hat mich befähigt zum Verwalter des neuen Testamentes, welches, im Gegensatz zum alten, ein Testament nicht des Buchstabens, sondern des Geistes ist. Freilich läßt sich auch hierin mittelbar und implicite eine Bestätigung des angegebenen Gedankens finden.) — Die Uebertragung dieser Stelle auf alle persönliche Heilsthätigkeit aber ist um so mehr berechtigt und nothwendig, als der Apostel mit der Wendung: qui *et* idoneos nos fecit ministros, seine Befähigung zur apostolischen διακονία durch göttliche Wirksamkeit als confreten speziellen Fall unter ein allgemein auf dem Gebiete der Heilsordnung geltendes Gesetz subsumirt. Ueberdieß wird das ἱκανοῦν Kol. 1, 12 überhaupt von der ausreichenden, entsprechenden oder „würdigen" Zurichtung der Christen für ihren hohen Beruf gebraucht, und wenn dasselbe hier von der Vulg. mit *dignos* fecit in partem sortis sanctorum übersetzt wird, so ist doch damit der Sinn des Wortes nicht erschöpft. Denn selbst I. Kor. 15, 9, wo das οὐκ ἱκανὸν εἶναι (wie Luk. 3, 16) wirklich zunächst „nicht würdig sein" bedeutet, bildet es doch zugleich den Gegensatz zu demjenigen Sein, welches der Apostel durch die Gnade Gottes empfangen, die ihn zu einem seines apostolischen Berufes würdigen, d. h. zum Besitze und zur Ausübung desselben geschickten und tüchtigen Apostel machte. Das Wort ἱκανός (von ἵκω, ἱκάνω, kommen, gelangen, erreichen = pertingens, auskömmlich, auslangend, ausreichend) bezeichnet nämlich jede Ausgleichung eines Subjektes mit seiner Bestimmung, sowohl die dynamische wie die moralische, die aktive (Tüchtigkeit) wie die passive (Empfänglichkeit); das lat. idoneus hat eine ähnliche weite Bedeutung. Das Verbum ἱκανοῦν kann man mit einem Worte durch „befähigen" übersetzen; aber der Sinn ist dann zu schwach; entsprechender ist „tüchtig oder geschickt machen".

293 6. Nicht minder wird die allgemeine und radikale Nothwendigkeit der Gnade dadurch bestimmt, daß ausdrücklich diejenigen Akte, welche die Grundformen des heilsamen Lebens bilden, die Liebe und der Glaube, auf die Gnade zurückgeführt werden. Bezüglich der Liebe I. Joan. 4, 7: Carissimi, diligamus nos invicem, quia caritas ex Deo est, et omnis, qui diligit, ex Deo natus est et cognoscit Deum. Neben diesem Texte gebraucht Augustinus gewöhnlich und vorzüglich Röm. 5, 5: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum S., qui datus est nobis, und seitdem ist diese Stelle typisch geworden für die Art und Weise, den göttlichen Ursprung der caritas auszudrücken. Indeß, objektiv und im Conterte betrachtet, gewährt die Stelle nicht ein zweifelloses, direktes und formelles Argument, weil die caritas Dei wahrscheinlicher hier (wie Joh. 17, 26: ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis) die caritas Dei erga nos bezeichnet, deren reichliche Ausgießung in die Herzen der Gerechtfertigten durch die Schenkung des hl. Geistes, als ihrer wesenhaften Repräsentation und Verpfändung, den Gipfel und die Besiegelung der Reconciliation oder der Freundschaft der Gerechtfertigten mit Gott und damit das vollendete Unterpfand bilde, welches die Untrüglichkeit der Hoffnung gewährleiste. Indirekt und virtuell ist freilich auch bei dieser Erklärung die Eingießung der Liebe zu Gott als einer Participation des hl. Geistes mitverstanden [1].

294 Der Glaube ist schon in mehreren der früher angeführten Stellen (Joh. 6, 44. 66; Eph. 2, 8) ausdrücklich hervorgehoben. Dazu vgl. noch Hebr. 12, 2: Aspicientes in *auctorem* (ἀρχηγόν) et *consummatorem* fidei Jesum [2]. Phil. 1, 29: Vobis *donatum* est

---

[1] Der Sinn der Stelle tritt plastisch hervor im Hinblick auf den Zusammenhang der hebr. Namen, ruach = Geist, racham = Liebe, besonders mütterlich hegende Liebe, rechem = Mutterschooß, rachaf, amando fovere = brüten. Darnach ergibt sich der Sinn: daß die Liebe Gottes die Gerechtfertigten gleichsam in ihren Schooß aufgenommen oder sich über dieselben ausgegossen, wie die hegende Liebe des Vogels über seine Jungen sich ergießt, indem er selbst sich über denselben niederläßt und über ihnen ruht. Analog ist Sir. 1, 10 die effusio Sapientiae super omnia opera sua (nach Gen. 1, 2) et super omnem carnem secundum datum suum — et *praebuit* illam *diligentibus* se.

[2] Die neuerdings von Zill z. d. St. vertretene Auffassung, daß ἀρχηγός hier bloß Anführer = Vorbild bedeute, scheint unhaltbar. Zwar will der Apostel in den folgenden Worten dieses Verses Christus als Vorbild der vertrauensvollen Zuversicht auf die durch das Leiden zu gewinnende Herrlichkeit darstellen — aber nicht so, als ob dieses Vertrauen

a Christo non solum, ut in eum *credatis*, sed ut etiam pro illo patiamini. Endlich der Bericht Apg. 16, 14: Lydia audivit . . . cujus Dominus *aperuit cor* intendere (προσέχειν) his, quae dicebantur a Paulo. Vgl. auch I. Theß. 2, 13: *Gratias agimus Deo*, quoniam, cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud, non ut verbum hominum, sed sicut est vere verbum Dei, qui *operatur in vobis*, qui credidistis (τοῖς πιστεύουσιν = credentibus). Freilich ist nicht zu läugnen (besonders wegen griech. ὃς καί), daß das Wirken Gottes in den Gläubigen hier, wie in manchen anderen Stellen, zunächst auf die Erhaltung und Vollendung des Glaubenslebens bezogen werden kann. Aber darin ist implicite ebenso der Glaube schlechthin als Werk Gottes bezeichnet, wie Eph. 2, 1 das Wirken des bösen Geistes in den filii diffidentiae einschließt, daß auch die diffidentia selbst Werk desselben sei.

7. Endlich gehören hierhin verschiedene Stellen, welche von den VV. mit großem 295
Nachdrucke in unserer Frage geltend gemacht werden, obgleich sie im Grunde nur eine allgemeine Lehre aussprechen, d. h. nicht spezifisch die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Gnade zu der Heilsthätigkeit erklären, sondern ganz allgemein die Abhängigkeit alles Guten von Gott als seiner Quelle aussprechen. Gegenüber den Pelagianern und Semipelagianern aber hatten gerade diese Stellen eine besondere Bedeutung, weil jene die Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnade eben von dem Gesichtspunkte bestritten, daß das sittliche Handeln, resp. die Anfänge des sittlichen Wollens, als formelle und eigenste Bethätigung der geschöpflichen Freiheit überhaupt nicht in eine solche Abhängigkeit von Gott gebracht werden könne, vermöge deren es als Werk und Gabe Gottes erscheinen müßte. Diese Stellen beweisen also zunächst und direkt nur ad hominem die Falschheit des Prinzips, auf welches hin unsere Lehre geläugnet wurde und welches im Grunde auch den einzigen wesentlichen Einwand enthält, der gegen unsere Lehre geltend gemacht werden kann. An zweiter Stelle aber beweisen sie, in der Voraussetzung, daß in der Heilsordnung überhaupt eine spezielle übernatürliche Einwirkung Gottes nothwendig ist, auch positiv, daß eine derartige Einwirkung auf alle zur Heilsordnung gehörige Thätigkeit ausgedehnt werden müsse. Im erstern Sinne konnten die Stellen schon gegen die Pelagianer verwandt werden, im zweiten Sinne aber bildeten sie naturgemäß ein Hauptargument gegen die Semipelagianer.

Die erste Stelle ist I. Kor. 4, 7: Quis te discernit? (= Wer zeichnet dich aus oder 296
gibt dir die Vorzüge vor Anderen, wegen deren du dich über diese erhebst?) Quid habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis [sed ex te possideres]? Mit diesen Worten will der Apostel abermals (s. oben n. 4) die korinthischen Prediger des Evangeliums beschämen, welche auf Grund wirklicher oder vermeintlicher persönlicher Vorzüge, namentlich der Gelehrsamkeit und Beredsamkeit, für sich eine besondere Ehrenstellung vor Anderen, insbesondere auch gegenüber dem Apostel in Anspruch nahmen und das Volk zu bewegen suchten, sich mit Verachtung Anderer an sie anzuschließen (ut, supra quam scriptum est — nämlich in den 1, 19. 20. 31 citirten Stellen des A. T. über die Nichtigkeit menschlicher Weisheit, Stärke und Reichthümer, und die Pflicht, „im Herrn allein sich zu rühmen" — unus adversus alterum infletur pro alio). Nachdem er früher besonders die Eitelkeit der Vorzüge hervorgehoben, deren sie sich rühmten, betont er hier, daß, welche immer diese Vorzüge sein möchten, dieselben kein Recht gäben, sich anders als im Herrn zu rühmen, d. h. alle Ehre sei auf Gott zurückzubeziehen, weil alle Vorzüge der Menschen, von welcher Art immer, in Gott ihre Quelle hätten. Auf die sittlichen und heilsmäßigen Vorzüge, obgleich von diesen nicht speziell die Rede, muß man aber dieses Prinzip ebenfalls anwenden, weil die Tendenz des Apostels offenbar dahin geht, dem Menschen überhaupt jedes Pochen auf eigene Vorzüge abzuschneiden. Uebrigens weist gerade die Stelle 1, 31, wo der Apostel im Anschluß

---

bei Christus wie bei den bloßen Menschen eigentlicher Glaube gewesen wäre, resp. einen solchen eingeschlossen hätte; auch nicht so, als ob Christus als Gläubiger per excellentiam den Gläubigen des alten Bundes angereiht würde. Der Nachdruck liegt vielmehr darauf, daß Christus selbst, der nicht Gläubiger, wie die Anderen, sondern Urheber und Vollender des Glaubens ist, gleichwohl, indem er mit uns und für uns litt, in seinem Leiden ein Vorbild des vertrauensvollen Ausblickes auf die zukünftige Freude habe geben wollen, welcher bei uns die Frucht und die Vollendung des Glaubens ist.

an Jerem. 9, 23 vom Rühmen im Herrn redet, auch direkt darauf hin, daß diejenigen Vorzüge, welche wahrhaft den Ruhm und das Glück der Menschen ausmachen, nämlich die wahre Weisheit und mit ihr die Gerechtigkeit, sowie die Heiligung und Erlösung, von Gott durch Christus kommen, und daß daher die Christen bezüglich dieser Güter nur im Herrn sich rühmen könnten und sollten [1].

297 Das dieser Stelle zu Grunde liegende Prinzip, daß alles Gute von Gott komme und auf ihn zurückzubeziehen sei, ist positiv ausgesprochen am Schlusse des dogmatischen Theiles des Römerbriefes 11, 36: Quoniam *ex* ipso, et *per* ipsum et *in* ipso (εἰς αὐτόν) sunt omnia; ipsi gloria in saecula. Der natürlichste Sinn ist: Alles Gute kommt aus Gott als seiner Urquelle, besteht durch ihn als von ihm getragen und findet in ihm seine Vollendung, indem es durch ihn selbst auf ihn als Endziel bezogen und hingelenkt wird. Namentlich soll mit diesem Satze auch bewiesen werden, daß die Creatur aus sich selbst, unabhängig von Gott, nichts Gutes leisten kann, wodurch sie ihm zuvorkäme und von sich aus ein Recht auf Vergeltung erwürbe. V. 35: Quis prior dedit illi et retribuetur ei? Die Anwendung dieses Prinzips auf den Ursprung alles der Heilsordnung angehörigen Guten aus der Gnade des Erlösers wird insofern vom Apostel selbst gemacht, als die Stelle den Abschluß der ganzen Darstellung bildet, worin der Apostel zeigen wollte, daß der Mensch außer und vor der Gnade Christi nichts leisten könne, wodurch Gott in der Austheilung der Heilsgnade gebunden würde. — Mit dieser Stelle verwandt ist Eph. 1, 11: in quo etiam et nos sorte vocati sumus, praedestinati secundum propositum ejus, qui *operatur omnia* secundum consilium voluntatis suae (τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ), d. h. die Berufung zur Gemeinschaft Gottes ist ein spezieller, aus gnädiger Vorausbestimmung hervorgehender Akt Gottes, der überhaupt Alles (τὰ πάντα, d. h. alles, was — Gutes — geschieht, nicht bloß alles, was er wirkt) nach dem freien Rathschlusse seines eigenen Willens wirkt. — Dagegen sind I. Kor. 12, 6, wo Gott spezifisch als operans *operationes* aufgeführt wird (divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus sc. operantibus), unter den operationes zunächst nicht alle geschöpflichen Thätigkeiten schlechthin, sondern speziell die Wunderwirkungen zu verstehen, und zwar gerade solche, welche in eminenter Weise eine Entfaltung göttlicher Kraft darstellen. Aber allerdings läßt sich die Stelle ihrem Geiste nach auf alle geschöpfliche Thätigkeit ausdehnen, welche als ein Vorzug des betreffenden Agens gedacht wird. — Die stereotyp angezogene alttestamentliche Stelle Is. 26, 12: Domine, dabis pacem nobis, omnia enim opera nostra operatus es nobis, bezieht sich zunächst auf die göttliche Fürsorge, welche dem Volke Israel alles Gute, dessen es theilhaftig geworden, bereitet habe, und so in der Zukunft wie in der Vergangenheit den Frieden bereiten werde. Aber in dem hier von selbst naheliegenden typischen Sinne geht der Text auch auf alles Gute, was zum geistlichen Frieden und zum ewigen Heile führt.

298 Es könnte vielleicht auffallen, daß, während das A. T. sehr oft, namentlich in den Psalmen, in terminis von der „Hülfe Gottes" zum Guten redet, dieser Name im

---

[1] *S. August.* bemerkt wiederholt, daß diese Stelle für ihn entscheidend gewesen sei, als er seine semipelagianischen Anschauungen aufgab. Nach dieser Aenderung mußte er natürlich auch seine frühere Auffassung von Röm. 9, 11 ff. (s. oben n. 213) aufgeben, und konnte namentlich nicht mehr lehren, in den Worten: Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei, werde ein rein natürliches velle et currere als ein zwar für sich allein nicht genügender, aber doch in seiner Weise bedeutungsvoller Heilsfaktor bezeichnet. Wenn er nun aber mit Recht lehrte, jedes heilsame velle et currere sei ebenso, wie die Rechtfertigung und das Leben der Gerechtigkeit, ein Werk der Barmherzigkeit Gottes: dann ging er doch wohl zu weit, indem er diesen positiven Satz nun auch in die obige Stelle des Apostels hineinlegen und so diese Stelle aus einem klassischen Texte für den Semipelagianismus zu einem klassischen Texte gegen denselben umwenden wollte durch die Deutung: „non est volentis et currentis", sc. ipsum velle et currere. (So z. B. Enchirid. c. 32 u. ö.) Denn ausgesprochen ist der eine Sinn in der Stelle so wenig wie der andere. Sie besagt bloß, daß der Mensch durch sein eigenwilliges Wollen und Streben Gott nicht ein Gesetz für die Austheilung seiner Heilsgüter vorschreiben könne, daß er vielmehr sich der freien Barmherzigkeit Gottes anheimgeben und in Hinsicht auf die Erlangung des Heiles die von ihm gestellten Bedingungen, hier speziell die Bedingung des Glaubens an Christus, erfüllen müsse.

N. T. nur ein paarmal vorkommt; Apg. 26, 22: Auxilio (ἐπικουρία) adjutus Dei, ist die Beziehung auf die innere Gnade wenigstens nicht die einzige. Bestimmter ist Mark. 9, 23: Domine, adjuva incredulitatem meam. Besonders gehören hierhin Röm. 8, 26: Spiritus adjuvat (συναντιλαμβάνεται) infirmitatem nostram, und Hebr. 4, 16: Adeamus cum fiducia ad thronum gratiae, ut misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno (εἰς εὔκαιρον βοήθειαν). Indeß sind eben die Ausdrücke, welche die hl. Schrift sonst gebraucht, conkreter und zum Theil auch anschaulicher und inhaltreicher. Das gilt namentlich von den verschiedenen Ausdrücken für das den Gerechten nothwendige auxilium opportunum, von welchen im folgenden Paragraphen die Rede sein wird.

Die pelagianischen Einwendungen aus der hl. Schrift. Die Lehre, 299
daß alles irgendwie heilsame Thun des Menschen nicht aus der ihrer ursprünglichen „Herrlichkeit" verlustig gegangenen und dem geistigen Tode verfallenen Natur, sondern aus der Gnade des hl. Geistes vermittelst des von ihm zuerst geschenkten Glaubens ausgehe, liegt besonders dem ganzen Römerbriefe zu Grunde, worin zugleich alle nicht in dieser Weise zu Stande gekommenen Werke, im Gegensatze zu den opera Spiritus, als kraftlose opera carnis charakterisirt werden. Gleichwohl haben die Pelagianer gerade in den ersten Kapiteln dieses Briefes ein Argument gegen die Nothwendigkeit der Gnade zu finden geglaubt und dasselbe mit großem Pomp geltend gemacht. Sie bezogen sich auf die Stelle Röm. 2, 13: Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur. (14) Cum (ὅταν) enim gentes, quae legem non habent, naturaliter (φύσει) ea, quae legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex. Hieraus schloß man: nach dem Apostel könnten die Heiden von Natur das Gesetz Gottes so beobachten, daß sie dadurch diejenige Gerechtigkeit erlangten, welche Gott im letzten Gerichte belohnt. Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, haben die VV. seit Augustinus, in der Voraussetzung, daß die Ausdrücke „justi sunt apud Deum" und „justificabuntur" in V. 13 sich auf die positiv heilsame Gerechtigkeit bezögen und implicite für den folgenden Vers mitgälten, geglaubt, unter den Heiden an dieser Stelle die gläubigen Heiden, und unter der „Natur", wodurch dieselben gesetzmäßige Handlungen verrichten, die durch die Gnade wiedergeborene und geheilte Natur verstehen zu dürfen und zu müssen, weil der Apostel ja sonst so oft und entschieden betont, daß ohne Glauben und Gnade keine vor Gott gültige Gerechtigkeit entstehen und bestehen könne. (Vgl. besonders *Aug.*, de Spir. et lit. c. 27 sq., wo er jedoch einer andern, dem Dogma gerecht werdenden Erklärung der Stelle nicht präjudiciren will; s. unten § 294.) Obgleich aber noch später auch große Exegeten, wie der hl. Thomas und Toletus, jene Voraussetzung als durch den Sprachgebrauch und den Context (bes. V. 7) geboten erachtet und daraufhin den angegebenen Ausweg als nothwendig angesehen haben: so läßt sich der Text exegetisch doch anders auffassen und dadurch die Schwierigkeit einfacher beseitigen. Der Apostel steht hier in dem Beweise, daß Gott in seinem Gerichte ohne Ansehen der Person verfahre, d. h. keine äußerlichen Rücksichten nehme, sondern Juden wie Heiden nach ihren Werken richten werde. Obgleich er nun in V. 6—10 diesen Grundsatz allgemein ebenso auf die Belohnung, und zwar die ewige, der guten, wie auf die Bestrafung der bösen Werke bezogen hat: so handelt es sich doch für seinen speziellen Zweck — daß nämlich die Juden ebenso wie die Heiden dem Strafgerichte Gottes verfallen seien und keine vor Gott anerkannte Gerechtigkeit besäßen — zunächst darum, daß in der Bestrafung der bösen Werke Gott nicht nach Ansehen der Person verfahre, und unter dieser speziellen Rücksicht wird der Satz in V. 12—16 ausgeführt. Und zwar bekämpft der Apostel hier namentlich die thörichte Meinung der Juden, daß schon der Besitz des mosaischen Gesetzes allein sie vor Gott besser stelle als die Heiden, und daß folglich die Juden deßhalb im Gerichte Gottes milder beurtheilt werden würden als die Heiden, welche jenes Gesetz nicht besäßen. Im Gegentheil, sagt der Apostel, wenn diejenigen Sünder, die außerhalb des geschriebenen Gesetzes sündigen, zum Untergang verurtheilt werden: so werden diejenigen, die im Besitze dieses Gesetzes sündigen, gerade durch das Gesetz selbst verurtheilt werden (V. 12). (Es ist zu bemerken, daß V. 16 in die, cum judicabit Deus, nicht mit V. 15, sondern anakoluthisch mit V. 12 zu verbinden ist.) In V. 13 wird nun zunächst der Nachsatz dieser Behauptung beleuchtet. Wer im Besitze des äußern Gesetzes sündigt, dessen Handlungen kann der Besitz des Gesetzes im Gerichte

Gottes nicht rechtfertigen, d. h. nicht vertheidigen oder vor dem Strafurtheil schützen, weil überhaupt nicht das Hören oder die Kenntniß, sondern die Erfüllung des Gesetzes dem Empfänger desselben vor Gott, als dem Gesetzgeber und Richter, ein ihm günstiges d. h. belohnendes oder von Schuld freisprechendes Urtheil begründen kann. Zur vollständigen Beleuchtung der in V. 12 enthaltenen Behauptung gehört aber zugleich die Betonung der Wahrheit, daß eben auch diejenigen, welche „ohne das Gesetz gesündigt hätten und ohne dasselbe zu Grunde gingen", nicht einfach wegen dieses Nichtbesitzes verurtheilt würden, sondern weil auch ihre Sünden Uebertretungen eines ihnen bekannten Gesetzes seien; denn erst diese Wahrheit macht die in V. 12 intendirte Gleichstellung der Juden und Heiden in Bezug auf das Gericht Gottes vollständig. In der That wird denn auch dieser Gedanke sofort in V. 14—15 geltend gemacht, nicht zwar durch formelle Aussprache desselben, sondern dadurch, daß der Apostel denselben thatsächlich beweist oder vielmehr die Schwierigkeit beseitigt, welche bei seinen Lesern der Anerkennung desselben in den Weg treten konnte. Diese Schwierigkeit bestand darin, daß die Heiden, weil sie „das Gesetz" nicht hatten, überhaupt kein göttliches Gesetz zu haben schienen. Demgemäß wird in V. 14 u. 15 gezeigt, daß die Heiden, obgleich sie nicht „das Gesetz" gehabt, doch nicht ohne alles Gesetz gewesen seien, daß vielmehr das bei ihnen vorhandene Gesetz nach Inhalt und Wirkungsweise sich ebenfalls als ein wahres göttliches Gesetz erweise. Daß die Heiden den Inhalt des Gesetzes kännten, zeige sich darin, daß sie manche Bestimmungen desselben („ea quae legis sunt" = lege praecipiuntur aut vetantur) thatsächlich erfüllten; und daß sie auch die Wirksamkeit des Gesetzes als solchen (opus legis), d. h. die gesetzliche Verpflichtung und die derselben entsprechende Verantwortlichkeit erkännten, ergebe sich daraus, daß sie selbst in ihren Gedanken ihre Handlungen anklagten oder auch entschuldigten und vertheidigten. Der Umstand nun, daß der Apostel hier dem Anklagen der bösen Werke nicht die Erwerbung des ewigen Lohnes für die guten Werke, sondern bloß das „Entschuldigen" gegenüberstellt, weist darauf hin, daß er, dem dargestellten Gange seines Gedankens gemäß, bei dem facere ea quae legis sunt auf Seiten der Heiden nicht die heilskräftige Erfüllung des Gesetzes, sondern bloß eine vor neuer Schuld bewahrende Erfüllung im Auge hatte. Wenn daher auch das in V. 13 ausgesprochene Prinzip, welches direkt nur auf die Juden angewandt wird, ex paritate rationis auf die Heiden hinsichtlich der bei ihnen thatsächlich stattfindenden Gesetzeserfüllung Anwendung finden soll: so kann das doch nur in dem Umfange geschehen, welcher durch den Gegensatz von accusare und defendere angedeutet ist. Wenn aber auch der Apostel hier an eine heilskräftige Erfüllung des Gesetzes gedacht hätte, so würde er doch nicht die natürliche Willenskraft als das wirksame Prinzip dieser Erfüllung, sondern bloß das natürliche Gewissen, im Gegensatz zum äußeren Gesetze, als objektive Norm derselben bezeichnet haben.

300. Die semipelagianischen Einwendungen aus der hl. Schrift reduciren sich im Allgemeinen darauf, daß an vielen Stellen die Menschen aufgefordert werden, sich für die Gnade oder Hülfe Gottes empfänglich zu machen und dieselbe zu erbitten, resp. der Nichtbesitz der Gnade auf den Mangel an Vorbereitung zum Empfange zurückgeführt wird. Indeß ist damit formell keineswegs ausgeschlossen, daß auch die geforderten Dispositionen wieder durch eine Gnade und Hülfe Gottes bedingt sein können, während aus vielen anderen Stellen zweifellos hervorgeht, daß sie dieß wirklich sind. (Eine Probe gibt das *Trid.* selbst in cap. 5, oben n. 262.) — Dasselbe gilt von den analogen Aeußerungen der älteren Väter, besonders der griechischen, welche man auch noch in späteren Zeiten, namentlich von Seiten der Reformatoren, vor allen der Jansenisten, als semipelagianisch verdächtigt hat. Die Aeußerungen sind um so unverfänglicher, als sich leicht auch bei Augustinus selbst[1] und den ihm folgenden VV., wo sie paränetisch, nicht dogmatisch, reden, resp. dogmatisch andere Irrthümer im Auge haben, als die semipelagianischen, nämlich manichäische oder fatalistische, ähnliche Aeußerungen nachweisen ließen. Insbesondere gilt dieß von Chrysostomus, dem Lehrer Cassians, in dessen Schriften allerdings dem Wortlaute nach einige der an Cassian als sehr ver-

[1] U. A. bemerkt *Aug.* in Bezug auf die Stelle Joh. 6, 44, die er sonst mit Vorliebe als Beweis der Nothwendigkeit der schlechthin zuvorkommenden Gnade anführt, in seinem Commentar zum Ev. Joan.: si non es tractus, ora, ut traharis.

fänglich getadelten Sätze vorkommen; denn gerade bei ihm finden sich auch sehr viele Stellen, worin die Nothwendigkeit der schlechthin zuvorkommenden Gnade behauptet wird. (Vgl. bes. *Ruiz,* de provid. disp. 27. *Is. Habert,* theol. PP. graec. l. 1 c. 24.) Augustinus selbst führt de dono persev. n. 49 besonders folgende Texte älterer VV. an: *Cypr.* l. 3 ad Quir. c. 4: In nullo gloriandum, quando nostrum nihil sit. *Ambros.,* de fuga saeculi c. 1: Non est in potestate cor nostrum et nostrae cogitationes [1]. In Luc. prooem. ad verba: *Visum est et mihi.* Potest non soli visum esse, quod sibi visum esse declarat. Non enim voluntate tantum humana visum est, sed sicut placuit ei, qui loquitur in me, Christus, qui ut id, quod bonum est, nobis quoque videri bonum possit, operatur. Quem enim miseratur et vocat. Et ideo, qui Christum sequitur, potest, interrogatus cur voluerit esse Christianus, respondere, visum est et mihi. Quod cum dicit, non negat Deo visum; a Deo enim praeparatur voluntas hominum; ut enim Deus honorificetur a sancto, Dei gratia est. Ferner in Luk. 9, 53 zu der Erzählung, daß die Samariter Christum auf der Reise nach Jerusalem nicht hätten aufnehmen wollen: Simul disce, quia recipi *noluerit* a non simplici mente conversis; nam *si voluisset, ex indevotis devotos fecisset* . . . Discipuli recipi intra Samariam gestiebant; sed Deus *quos dignatur vocat* et *quem vult religiosum facit.* — Erneuert wurde die semipelagianische Lehre in letzter Zeit durch Hermes; gegen ihn vgl. Kleutgen, Theol. der Vorzeit, Abh. 7 Hptst. 3 § 2.

Die Wahrheit, daß zu jedem übernatürlich guten, heilskräftigen Akte die 301 Gnade Christi wesentlich und radikal nothwendig ist, bringt es mit sich, daß man in einem sehr wahren Sinne auch sagen kann und muß, die Gnade Christi sei wesentlich und physisch nothwendig zur Erfüllung des Gesetzes Gottes und zur Vermeidung der Sünde.

Zur Erfüllung des Gesetzes Gottes ist die Gnade Christi 1) in- 302 sofern wesentlich nothwendig, als ohne diese Gnade das Gesetz nicht in seinem ganzen Umfange erfüllt werden kann. Das thatsächlich bestehende Gesetz Gottes schreibt nämlich eine Menge von Akten, z. B. die der theologischen Tugenden, der wirksamen Reue, vor, welche ihrem Wesen nach übernatürlich sind; und in dem Gebote, das ewige Heil zu erstreben, ist auch das Gebot, die hierzu nothwendigen Heilsakte zu setzen, enthalten. Die in Rede stehende Nothwendigkeit besteht aber 2) auch in dem Sinne, daß ohne die Gnade Christi überhaupt kein einzelner Akt der Gesetzeserfüllung so gesetzt werden kann, wie es der Absicht des Gesetzgebers entspricht (secundum intentionem mandantis), weil diese Absicht eben dahin geht, daß wir, wie in aller sittlichen Thätigkeit, so besonders in der Erfüllung der Gebote Gottes nach unserm übernatürlichen Ziele streben und mithin stets im Geiste des Glaubens und der Liebe handeln sollen. (*Thom.* 1. 2. q. 109 a. 4.)

Zur Vermeidung der Sünde aber ist analog die Gnade Christi 303 wesentlich nothwendig, 1) soweit es sich um Sünden handelt, welche durch Unterlassung gebotener übernatürlicher Akte begangen werden;

---

[1] Im vorausgehenden und nachfolgenden Contexte betrachtet, bezieht sich freilich diese von *Aug.* de dono persev. cap. 8 n. 20 ausführlicher mitgetheilte Stelle eigentlich nur darauf, daß der Mensch wegen seiner Geistesschwäche nicht im Stande sei, auch wenn er wolle, alle bösen Gedanken und Empfindungen fernzuhalten oder zu beseitigen. So fährt *Ambr.* unmittelbar fort: . . . [cogitationes nostrae], quae improviso offusae mentem animumque confundunt atque *alio trahunt, quam tu proposueris,* ad saecularia revocant, mundana inserunt, voluptuaria ingerunt, illecebrosa intexunt; ipsoque in tempore, *quo elevare mentem paramus,* inserti inanibus cogitationibus ad terrena plerumque dejicimur. Der Text beweist in Wirklichkeit nur das Eine, daß die Gnade auch zum sieghaften Beharren im guten Wollen unter allen Schwierigkeiten nothwendig ist.

2) soweit die Vermeidung der Sünden überhaupt nicht als bloße Unterlassung eines sündhaften Aktes, sondern als ein positiver, sittlicher Akt in Betracht kommt, und dieser Akt, wie alle anderen sittlichen Akte, der Absicht des Gesetzgebers gemäß unserm übernatürlichen Endzweck dienen soll. Weil nun die Vermeidung der Sünde namentlich in der Gestalt des Sieges über eine Versuchung zur Sünde stets ein positiver sittlicher Akt ist, und es zugleich zum vollen Begriffe des Sieges gehört, daß man nicht einfach die Absicht des Feindes vereitelt, sondern das Gegentheil derselben erreicht, d. h. in unserm Falle, daß man durch die Abweisung der Versuchung sich nicht bloß vor geistlichem Schaden bewahrt, sondern daraus Nutzen für das ewige Heil zieht: so pflegt man die wesentliche Nothwendigkeit der Gnade Christi zur Vermeidung der Sünde speziell auf den Sieg über die Versuchungen zu beziehen (cf. *Bonav.* in 2 l. 28 a. 1 q. 2. *Estius* d. 26 § 44).

304 II. Die zweite Art der Nothwendigkeit der Gnade Christi bezieht sich nicht spezifisch und formell auf die heilsmäßige Lebensthätigkeit als solche, obgleich dieselbe materiell so wenig von ihrem Umfange ausgeschlossen ist, daß sie sogar die erste Stelle darin einnimmt. Sie bezieht sich vielmehr auf das sittlich Gute im Allgemeinen unter dem Gesichtspunkte, daß der Erbsünder einerseits durch den Verlust der Integrität des Urstandes in sich selbst krank und verwundet, und andererseits, als der „Herrschaft des Teufels" verfallen, mannigfachen störenden Einflüssen von Außen ausgesetzt ist, und so auf mannigfache Weise in der Ausübung seiner sittlichen Thätigkeit behindert wird. Demgemäß hat die Gnade hier nicht ein Vermögen (= potentia) als physische Fähigkeit zu verleihen, sondern dem bestehenden Vermögen die freie, ungehinderte Ausübung und Anwendung (die libera „facultas" operandi) zu verleihen, besonders insoweit, als die „Beschwerung" des Willens durch vorwiegende niedrige Neigungen demselben die freie Bewegung zum sittlich Guten schwierig und unthunlich (difficilis) macht.

305 Offenbar bekundet diese Art von Nothwendigkeit ihren eigenthümlichen Charakter ganz rein und unvermischt auf demjenigen Gebiete, für welches die erste Art von Nothwendigkeit nicht besteht, nämlich auf dem Gebiete der natürlichen Sittlichkeit, deren Wurzeln durch den in der Erbsünde enthaltenen Seelentod nicht zerstört sind, resp. in der Richtung auf die Erfüllung des Gesetzes Gottes, soweit dasselbe nicht übernatürliche, sondern nur naturgesetzliche Forderungen stellt und die der Erfüllung dienenden Werke, wie die Schule sagt, nur quoad substantiam s. genus operum, nicht quoad modum a legislatore intentum in Betracht kommen. Im Kampfe gegen die Pelagianer indeß wurde diese Art von Nothwendigkeit im Gegensatze zu der ersteren vorherrschend negativ gefaßt, indem man bei ihr spezifisch die Vermeidung der Sünde als solche in Betracht zog; dadurch wurde der formelle Unterschied der beiden Arten der Nothwendigkeit hinreichend gewahrt, ohne daß man auf den Unterschied der doppelten Sittlichkeit einging.

306 Weil diese Nothwendigkeit in dem Bedürfnisse einer Hülfe zur Ueberwindung von Hindernissen im Gebrauche vorhandener Kräfte besteht: so ist dieselbe nach Form und Inhalt nicht so scharf abge-

grenzt, wie die erstere Art von Nothwendigkeit. Zunächst ist die Unmöglichkeit, welcher die Gnade hier abhelfen soll, ihrer Natur nach sehr mannigfaltig abgestuft, von der „difficultas“ im weiteren Sinne, welche bloß den Gegensatz zur facilitas besagt, bis zu derjenigen difficultas, welche zwar nicht die potentia physica, wohl aber die facultas potentiae in dem Maße aufhebt, daß man von einer wahren — moralischen — Unmöglichkeit reden kann und muß; und auch diese moralische Unmöglichkeit ist nach Grad und Qualität wieder mannigfach modificirt. Sodann betrifft diese Unmöglichkeit nicht gleichmäßig das ganze sittliche Gebiet; vielmehr gehört es, wie auch der Apostel Röm. 7 in ihrer Beschreibung bekundet, zu ihrem Begriffe, daß sie nicht so sehr das einfache Wollen und Streben als die wirksame Geltendmachung und Durchführung desselben betrifft. Demgemäß hat auch der zur Abhülfe dieser Unfähigkeit nothwendige Gnadenbeistand, ähnlich wie die Arznei für das leibliche Leben, an sich nur den Charakter einer Nachhülfe, d. h. er besteht in einer Einwirkung Gottes, wodurch behufs der vollen Verwirklichung desjenigen Guten, welches der Mensch von Natur erstreben kann, das geistige Licht und die Neigung zum Guten, die im Menschen von Natur vorhanden sind, zur volleren und wirksameren Entfaltung geweckt und angespornt, gestärkt und gekräftigt werden. Zu einem großen Theile kann diese Nachhülfe, soweit sie durch die Schwierigkeit der Erkenntniß und Werthschätzung des sittlich Guten gefordert wird, auch durch äußere Einwirkung vermittelst der Belehrung, der Erziehung und guter Beispiele geleistet werden; und in dem Verhältnisse, als solche äußere Mittel vorhanden sind, wird die Nothwendigkeit einer direkten inneren Einwirkung Gottes geringer. Jedoch bleibt dieselbe auch unter den günstigsten äußeren Umständen immer in einem beträchtlichen Umfange bestehen, da der Schwäche des Willens gegenüber der Begierlichkeit nur wenig durch die Förderung besserer Erkenntniß abgeholfen wird.

Diejenige Unmöglichkeit des Guten, von der hier die Rede, wird von manchen TT. 307
des 17. Jahrh. *impossibilitas consequens* genannt, im Gegensatz zur impossibilitas *antecedens;* inwiefern sodann der Gnade die Aufgabe zufällt, die impossibilitas consequens durch Verleihung der possibilitas consequens zu heben, kommt in dieser Ausdrucksweise der Gedanke zur Geltung, den wir durch „Nachhülfe“ ausdrücken. Der Unterschied von possib. antecedens und consequens wird aber verschieden bestimmt. Gewöhnlich bestimmt man ihn so, daß possib. antec. diejenige ist, welche durch das Vorhandensein des physischen Prinzips gegeben ist, aber von den etwaigen Hindernissen ihrer Realisirung abstrahirt; possib. conseq. hingegen ist dann diejenige, welche unter Berücksichtigung aller Umstände und besonders gegenüber allen Hindernissen besteht und daher auch die effektive Realisirbarkeit des possib. antecedens einschließt. Weil und inwiefern nun die possib. consequens die possib. antecedens eben in der Richtung ergänzt, daß durch erstere die Verbindung der letzteren mit dem Akte vermittelt wird, sagen Manche auch, es sei eine possibilitas *conjuncta cum actu* oder *includens actum.* Aber eben diesen Ausdruck kann man wieder in vielfacher Weise verstehen. So lange man in die Constitution der possibilitas nicht schon irgend ein freies Verhalten des Willens hineinzieht, ist die possib. consequens ebenso wenig wie die antecedens vermöge der sie constituirenden Beschaffenheit des Willensvermögens nothwendig oder unfehlbar mit dem Akte verbunden. Wenn man dagegen die possib. consequens so constituirt denkt, daß sie als Attribut nicht des Willensvermögens, sondern der freien Willensrichtung oder der Gesinnung gefaßt wird, und mithin die von Gott gewährte Nachhülfe concret als Bestärkung und Kräftigung einer vorhandenen *voluntas agendi* erscheint;

wenn also die Apposition consequens der possibilitas beigelegt wird in Hinsicht auf ein in ihr vorausgesetztes Verhalten der Freiheit oder eine in ihr eingeschlossene Haltung des Willens: dann steht nichts im Wege, zu sagen, dieselbe schließe als nothwendig oder doch als unfehlbar aus ihr hervorgehend den durch sie ermöglichten Akt ein, worin die Gesinnung sich bethätigt oder ihre Kraft äußert. Eine solche possibilitas consequens hat Augustinus meistens im Auge, wenn er von derjenigen possibilitas spricht, die wir zur Ueberwindung der Versuchungen erbitten, inwiefern die unmittelbare volle Möglichkeit der entschiedenen Abweisung einer Versuchung zum Bösen durch den entschiedenen Haß des Bösen, und dieser durch die entschiedene Liebe zum Guten constituirt wird (ut ideo possint, quia sic volunt, de corr. et gr. n. 38, sc. „delectatione victrice“ de pecc. mer. l. 2 n. 32). Dem entsprechend wird bei Augustinus auch die Unmöglichkeit, die Versuchungen zu besiegen, formell auf den Mangel der zur Besiegung nöthigen Entschiedenheit und Energie der guten Gesinnung zurückgeführt. So betrachtet, ist aber die *im*possibilitas consequens auch mehr als eine bloß moralische Unmöglichkeit; sie ist einer physischen äquivalent, inwiefern ohne das wirkliche Vorhandensein einer (moralisch nur durch die Gnade erreichbaren) verhältnißmäßig starken Energie der Gesinnung keine unmittelbare Möglichkeit des betreffenden Aktes besteht. Die beiden scholastischen Ausdrücke impossibilitas *moralis* und imposs. *consequens* lassen sich daher im Geiste des hl. Augustinus so verbinden, daß sie sich wechselseitig ergänzen, indem die imposs. moralis eben direkt die höchste Schwierigkeit der Herstellung der anhaltenden und energischen Liebe zum Guten, die imposs. consequens aber die Unmöglichkeit des Handelns bezeichnet, welche dadurch entsteht, daß die zum Handeln nothwendige anhaltende und energische Liebe zum Guten wegen jener Schwierigkeit thatsächlich niemals zu Stande kommt oder unfehlbar ausbleibt. — Der Unterschied von possibilitas antecedens und consequens in dem oben erklärten Sinne läßt sich auch so fassen: die possibilitas antecedens *antecedit velle* et agere so, daß sie ebenso eine bloße possibilitas des velle wie des agere ist; die poss. consequens hingegen antecedit agere, aber *consequitur velle* als possibilitas consequendi quod volendo cupimus, und wird dadurch constituirt, daß das velle die zum agere nöthige Energie erlangt hat oder zum vollkommenen Wollen fortgestaltet ist.

308 Die spezifisch auf die Ueberwindung der Hindernisse des sittlichen Lebens abzielende innere Gnadenhülfe wird von den Theologen in Hinsicht auf ihre Aufgabe und Wirkungsweise medicinelle, d. h. arzneiliche Gnade genannt. Wo und inwieweit es bloß auf natürlich gute Akte ankommt, kann die medicinelle Gnade, wie in ihrer Aufgabe und Wirksamkeit, so auch in ihrem Wesen von der gratia elevans verschieden sein; und so ist es auch an sich möglich, daß eine medicinelle Gnade schon dort gegeben werde, wo noch gar kein übernatürliches Leben vorhanden ist. Weil jedoch Gott in der gegenwärtigen Ordnung das sittliche Leben nur in Hinsicht auf den übernatürlichen Endzweck des Menschen fördert: so wird seine heilende Einwirkung normaler Weise in und mit seiner neubelebenden und heiligenden Einwirkung geübt [1]. Namentlich aber wird diejenige Einwirkung, welche dem Menschen nicht bloß vorübergehend und in einzelnen Akten oder Beziehungen in seiner Krankheit nachhilft, sondern denselben in einen relativ vollkommenen Zustand der Gesundheit versetzt, d. h. ihn innerlich und dauernd befähigt, wenigstens alle Todsünden zu vermeiden, nur in und mit der Gnade der Wiedergeburt verliehen, weßhalb eben diese Gnade, wie schlechthin als gratia vivificans et sanctificans, so auch per excellentiam als *gratia sanans*, heilende Gnade, bezeichnet wird (s. bes. vom hl. Thomas 1. 2. q. 109 u. öfter).

---

[1] Wie wir später sehen werden, läßt sich sogar sehr gut die Ansicht vertheidigen, daß alle Gnaden im Willen in das Gebiet der gratia elevans gehören.

Die Nothwendigkeit der heilenden Gnade als solcher ist im Allgemeinen 309
ebenso de fide, wie die der erhebenden Gnade. Das ergibt sich a fortiori evident daraus, daß in den Entscheidungen gegen die Pelagianer selbst noch für die Wiedergeborenen ein spezifisch durch die Anfechtungen des Fleisches und der Hölle begründetes Bedürfniß göttlicher Hülfe zur Vermeidung der Sünden nachdrücklich eingeschärft wird. Sie ist aber ohnehin auch eine evidente Thatsache sowohl in der persönlichen Erfahrung jedes Einzelnen, als in der Geschichte der Menschheit.

Die Grundlage der hier vorausgesetzten sittlichen Ohnmacht des Menschen ist 310
bereits früher dargestellt § 155—156 in der Besprechung der natürlichen Unvollkommenheiten des Menschen, wie sie sich aus der Constitution seiner Natur ergeben, sowie § 197 in der Lehre von der corruptio naturae per peccatum originale. Hier ist nur noch die einschlägige Lehre der hl. Schrift kurz zu erörtern. Im Allgemeinen bekundet die hl. Schrift unseren Satz durch die mannigfach (bes. Röm. 1, 20 ff.) betonte Allgemeinheit der aktuellen Sünde in der Menschheit, welche sie in Verbindung bringt mit der dem Menschen von Jugend auf innewohnenden „*pronitas*“ (Neigung oder Hang) zur Sünde (Gen. 8, 21). — Eine nähere Entwicklung dieser Ohnmacht in Hinsicht auf die Nothwendigkeit göttlicher Hülfe hat man im A. T. gefunden Weish. 8, 21 bis 9, 19, wo namentlich die Ausdrucksweise der Vulgata dem Texte eine speziell auf unsern Gegenstand hinzielende Richtung gibt, während der griech. Text allgemeiner von dem Bedürfnisse höherer Erleuchtung für das gottgefällige Leben redet. So hat die Vulgata im Anfange ut scivi, quoniam aliter non possem esse continens, was besonders von *August.* im Sinne der continentia, d. h. Obmacht, Herrschaft über die Leidenschaften, namentlich die eigentlich fleischlichen, also als Keuschheit und Mäßigkeit, verstanden wird; in der That hat auch das griech. ἐγκρατής, wo es absolut steht, den Sinn der Selbstmächtigkeit und Obmacht und steht deßhalb bei *Arist.* für die Tugend der temperantia resp. der fortitudo; aber hier im Context steht das Wort relativ, nämlich = inne habend, mächtig oder theilhaft in Hinsicht auf den Besitz der Weisheit (wie Sir. 15: „continens justitiae“). Ebenso hat Vulg. am Ende unserer Stelle 9, 19: per Sapientiam *sanati* sunt, während das griech. ἐσώθησαν eine weitere Bedeutung hat. Dagegen entspricht die Motivirung des Bedürfnisses göttlicher Hülfe in dem Gebete um die Weisheit in V. 15 spezifisch unserm Gegenstande; und wenn sie auch nicht so direkt und formell die Schwäche des Willens im Unterschiede von der des Erkenntnißvermögens hervorhebt, wie Röm. 7, sondern direkt die letztere betont, dann ist doch erstere mit eingeschlossen durch die gewählte allgemeine Form des Ausdrucks: corpus, quod corrumpitur, aggravat animam (φθαρτὸν σῶμα βαρύνει ψυχήν), et terrena inhabitatio (τὸ γεῶδες σκῆνος = „die irdische Hülle“) deprimit (βρίθει) sensum multa cogitantem (νοῦν πολυφρόντιδα). Im Wesentlichen ist daher diese Stelle parallel mit Röm. 7, wo gezeigt wird, wie der νοῦς als das eigentliche „Ich“ im Menschen durch die bedrängende Wucht einer im „Fleische“ oder in den „Gliedern“ wohnenden Sündenmacht in der Uebung des Guten gehemmt und zur Uebung des Bösen durch eine Art von Zwang hingedrängt werde.

Das ganze Kapitel Röm. 7 ist der locus classicus für unsern Gegenstand, indem 311
hier — in Ausführung des ersten Theiles des 6, 14 ausgesprochenen Satzes: Non estis sub lege, sed sub gratia — nicht bloß behauptet, sondern eingehend entwickelt wird, wie der Mensch außer der Gnade Christi, resp. abgesehen von ihr, in dem Zustande, in welchem er von Natur sich befindet, und erst recht in der Lage, in welche er durch das mosaische Gesetz als solches versetzt worden, außer Stande sei, seine sittliche Bestimmung zu erfüllen und die Sünden zu meiden. Betrachten wir zunächst den Context. Direkt wird der Gegenstand unter dem speziellen Gesichtspunkt behandelt, daß das äußere mosaische Gesetz — im Gegensatz zum belebenden „Geiste“ der Gnade — an und für sich den Menschen „im Fleische“, d. h. in dem Stande, in welchem derselbe durch seine fleischliche Abstammung und Natur sich befindet, belasse, und daß es mithin die Sünde und Tod, d. h. Sündenthat und Todesschuld, erzeugende Macht der in seinen Gliedern, d. h. in den niedern Theilen seines Wesens, wirkenden „*passiones pecca-*

torum" nicht nur nicht breche, sondern vielmehr die Wirksamkeit dieser Macht thatsächlich vermehre (V. 5). In V. 7—13 wird dann gezeigt, wie das mosaische Gesetz, obgleich es die Vermehrung der Sündenthat und der Todesschuld zur Folge gehabt, darum doch nicht in sich selbst „Sünde und Tod", d. h. ein direkt, an sich und vermöge seiner Natur Sünde und Tod „in's Werk setzendes" oder deren Entstehung wirksam betreibendes Prinzip (κατεργαζόμενον) sei, sondern nur die Gelegenheit und den äußern Anlaß für die verhängnißvollere Wirksamkeit eines andern Prinzips biete, welches mit Recht den Namen „der Sünde" (ἡ ἁμαρτία) führe, recht eigentlich die wirksame und betreibende Ursache der Sündenthat und der Todesschuld sei und gerade darin, daß es selbst das Gesetz zum Schaden wende, am allermeisten seine böse Natur offenbare. Im Gegentheil sei das mosaische Gesetz an sich nicht nur nicht sündhaft und verderblich, sondern trotz der dasselbe begleitenden schlimmen Folgen heilig und gut, d. i. heilsam; es sei m. E. W. — obgleich nicht lebenspendender Geist, so doch — geistlich, d. h. nach Ursprung, Zweck und Inhalt an sich der Förderung wahren geistigen Lebens entsprechend. Das ganze Unheil liege in dem Zustande des Subjektes des Gesetzes (hier als „Ich" bezeichnet), welches eben fleischern (σαρκινός nach der wahrscheinlicheren Lesart — nicht σαρκικός = fleischlich — d. h. hier „mit Fleisch behaftet und beschwert" oder „in's Fleisch gebannt") und damit unter die — im Fleische wohnende — Macht der Sünde verkauft, d. h. wie ein Sklave gegen seinen Willen derselben unterworfen sei, so daß, wie es 8, 3 heißt, das Gesetz selbst seine heilsame Wirkung deßhalb nicht ausüben könne, weil es durch das „Fleisch" entkräftet werde. Nachdem in V. 14 dieser Gegensatz zwischen dem geistlichen Gesetze und dem fleischernen Subjekte desselben formulirt worden, wird in den folgenden Versen (15—23) die gewaltsame Unterwerfung des „Ich", des νοῦς = mens, oder „des inneren Menschen", womit die Seele als Trägerin des sittlichen Lebens bezeichnet wird, unter die in seinem Fleische oder in seinen Gliedern, d. h. in dem niedern Theile seines Wesens und Lebens, herrschende Macht der Sünde, in doppelter Richtung ausgeführt und geltend gemacht: zunächst, um eben hieraus einen positiven Beweis herzuleiten dafür, daß das mosaische Gesetz geistlich sei (V. 15—20); sodann um überhaupt die Natur der sittlichen Ohnmacht des Menschen gegenüber dem Gesetze Gottes so darzustellen, daß daraus das Bedürfniß der Gnade Christi sich augenscheinlich ergibt (V. 21—23); doch ist die Ausführung so gehalten, daß besonders die VV. 17—20 schon zu der zweiten Absicht überlenken. Das Zeugniß für den geistlichen Charakter des Gesetzes von Seiten des „Ich" findet der Apostel darin, daß in diesem „Ich", obgleich es im Gegensatze zum Gesetze als das betreibende und in's Werk setzende Prinzip der Sünde und des Todes erscheine (dies der Sinn von quod enim operor = κατεργάζομαι in V. 15), doch ein tief innerer Widerspruch gegen dieses Treiben sich vorfinde, wodurch das eigentliche innerste Ich die Güte des Gesetzes anerkenne (V. 15—17). Damit aber ist zugleich gegeben, daß als das eigentlich betreibende und in's Werk setzende Prinzip der Begehungs- und Unterlassungssünden nicht das Ich selbst schlechthin und seiner eigenen Natur und Anlage gemäß zu betrachten sei, sondern ein in dem Ich (ἐν ἐμοί), näher in dem Fleische des Ich (τοῦτ' ἔστι ἐν τῇ σαρκί μου) wohnendes Uebel, welches das Ich an der Ausführung seines eigenen Wollens hindere und zum Thun des nicht gewollten Bösen verleite (V. 17—20). Und so folgt weiterhin, daß für das Ich thatsächlich ein Gesetz, d. h. eine Zwangslage, wie die eines Sklaven, besteht, wodurch ihm trotz seines Wohlgefallens am Guten das Böse nahegelegt wird, indem dem Gesetze, d. h. dem Triebe, der Vernunft ein anderes Gesetz, d. h. ein anderer Trieb, in den Gliedern entgegensteht, welcher das Ich im Gesetze, d. h. unter der Obmacht, der Sünde gefangen hält; und eben diese Zwangslage ist es dann, welche die Gnade Christi nothwendig macht und den Zustand des Menschen außer der Gnade Christi unter dem bloßen Gesetze Gottes als einen durchaus unglücklichen erscheinen läßt.

312 Für unsern Zweck ist, wie sich aus diesem Context ergibt, die sittliche Ohnmacht des Menschen außer der Gnade Christi in unserer Stelle allseitig nach Objekt, Grund und Modalität bestimmt. Das Objekt der Ohnmacht bildet die Erfüllung des Gesetzes Gottes im Allgemeinen, und ganz speziell auch das durch das mosaische Gesetz eingeschärfte Naturgesetz als solches. Als Grund der Ohnmacht wird nicht der Abgang eines wesentlichen radikalen Prinzips angeführt, sondern das Vorhanden-

sein erschwerender Hindernisse, die für den Willen von unten und von außen kommen. Die Modalität der Ohnmacht endlich wird demgemäß dahin bestimmt, daß die letztere sich durchaus nicht auf das sittliche Wollen überhaupt, sondern bloß auf das im Werke wirksame Wollen bezieht, soweit es sich dabei um die Ueberwindung der entgegenstehenden Schwierigkeiten handelt. — Zum volleren Verständniß ist jedoch 1) zu bemerken, daß das „esse carnalem“ in V. 14, resp. die „lex membrorum“ ebenso wie oben V. 7 f. die concupiscentia, im Geiste und nach dem Sprachgebrauche des Apostels zwar zunächst, aber nicht ausschließlich, die im engern Sinne sogenannte fleischliche oder sinnliche Begierlichkeit bezeichnet; vielmehr ist darin alle angeborene, also auch die den geistigen Kräften innewohnende Neigung zur Sünde befaßt, inwiefern diese ebenfalls in letzter Instanz auf die Abhängigkeit der Vernunft vom Leibe sich zurückführt und, im Vergleich mit der Neigung zum Guten, die der ratio superior eigen ist, als zur ratio inferior gehörig, „in den Gliedern“, d. h. in einem untergeordneten Wesenstheile des „Ich“ wohnt und so von unten und von außen auf den Willen einwirkt (vgl. oben § 156). Es ist 2) zu beachten, daß die Worte in V. 17 u. 20 „non ego operor illud“ im Sinne des Apostels weder die Zustimmung des Willens noch die sittliche Verantwortlichkeit ausschließen sollen, weil ja das Objekt, worum es sich hier handelt, gerade in den nur durch Zustimmung des Willens möglichen aktuell und formell sündhaften Thaten und Handlungen besteht, welche „unter dem Gesetze“ ohne die Gnade unausbleiblich sind. Vielmehr sollen jene Worte bloß die Art und Weise bestimmen, in welcher das deliberirte effektive Thun und Setzen des Bösen (das βούλεσθαι) im Gegensatz zum Thun und Setzen des Guten speziell beim gefallenen Menschen zu Stande kommt, nämlich nicht aus der eigensten Neigung des vernünftigen Willens als solchen (dem θέλειν), sondern trotz derselben, so daß das Ich nicht seiner geistigen Natur nach das systematisch betreibende oder von sich aus in's Werk setzende Prinzip des Bösen darstellt. Der hl. Thomas, der diesen Sinn recht treffend erklärt[1], findet ihn gleichwohl vom sprachlichen Gesichtspunkte gewaltsam (extortus). Der weniger bestimmte lateinische Ausdruck quod enim operor kann allerdings leichter gewaltsam scheinen; aber bei dem schärfer accentuirten ὃ γὰρ κατεργάζομαι liegt die Extorsion so fern, daß es vielmehr unnatürlich sein würde, von einem Menschen, der bloß aus Schwachheit in der Versuchung unterliegt, zu sagen, er sei der eigentliche κατεργασάμενος, d. h. der Betreiber der Sünde.

Vollends ist die ganze Erklärung der zweiten Hälfte des Kapitels, welche, von einer 313
andern Deutung des „quod operor“ ausgehend, den Gegenstand vollständig ändert, im Conterte und Plane des Apostels so wenig begründet, und involvirt zugleich so starke Abweichungen vom sonstigen Sprachgebrauch, daß man sie weit eher als „extorta“ bezeichnen dürfte. Es ist dies die zuerst von Aug. in seinen späteren Schriften geltend gemachte Erklärung, wonach der Apostel von V. 14 ab nicht mehr von dem Menschen außer der Gnade, sondern von dem Menschen in der Gnade Christi spräche, und sodann unter den gegen den Willen des „Ich“ durch „die Sünde“ bewirkten Werken nicht sündhafte Handlungen, sondern bloß unwillkürliche Regungen verstände, die keine formellen Sünden seien und darum nur die allseitige materielle Vollkommenheit der Gerechtigkeit hinderten. Zwar ist diese Ansicht seit Augustinus, der früher selbst die andere vertreten, in der lateinischen Kirche die vorherrschende gewesen, aber doch immer nur als „probabilior“ und „melior“ (so der hl. Thomas nach *Aug.*, der dies noch in seinen Retractationes l. 2 c. 1 n. 1 ausdrücklich betont) angesehen worden. Vor Augustinus war übrigens die andere Erklärung fast allein herrschend, und seit *Toletus* (s. dessen Appendix zum Comm. in ep. ad Rom.) ist sie, obgleich noch viele, wie *Estius*, *Pererius*, *Corn. Lap.*, *Bern. Pic.*, widersprachen, wieder in den Vordergrund getreten, besonders in neuester Zeit (vgl. u. A. Reitmair, Römerbrief h. l., Simar, Theol. des hei-

---

[1] Actio maxime tribuitur principali agenti, quod *secundum proprietatem suam* movet, non autem agenti, quod movet vel agit *secundum proprietatem alterius*, a quo movetur. Manifestum est autem, quod ratio hominis secundum illud, quod est proprium sibi, non inclinatur ad malum, sed secundum quod movetur a concupiscentia. Et ideo operatio mali, quam ratio facit, prout est a concupiscentia victa, non attribuitur principaliter rationi, quae hic per hominem intelligitur, sed potius concupiscentiae vel habitui, ex quo ratio inclinatur in malum.

ligen Paulus § 9). Die Reformatoren hatten aus dogmatischen Gründen im Prinzip die spätere augustinische Erklärung angenommen, aber dieselbe in entgegengesetztem Sinne ausgebeutet, indem sie „die einwohnende Sünde" auch in den Gerechtfertigten so herrschen ließen, daß dieselbe eine formelle, habituelle Sündhaftigkeit constituire und ihre Wirkungen auch insofern, als sie in indeliberirten Akten bestehen, formelle aktuelle Sünden darstellten. Indeß hat auch protestantischerseits die neuere unbefangenere Exegese größtentheils das Prinzip dieser Erklärung und auch sie selbst verlassen. Der der augustinischen Erklärung vorschwebende Gedanke läßt sich am ehesten noch im Schlußsatze des Kapitels, V. 25, finden: Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati, obgleich auch dies keineswegs ausgemacht ist. Dagegen ist unzweifelhaft der Kampf zwischen Gnade und Fleisch ausgesprochen Gal. 5, 16 f.: Spiritu ambulate et desideria carnis non perficiatis; *caro* enim concupiscit *adversus spiritum* et *spiritus adversus carnem*, haec enim invicem adversantur. Aber diese Stelle ist auch weder nach Tendenz noch Wortlaut parallel zu Röm. 7, 14 ff.

314 Es versteht sich von selbst, daß die im erbsündlichen Zustand an sich begründete sittliche Schwäche noch mehr oder minder bedeutend vermehrt wird, wenn der Sünder nicht nur die sittliche Anstrengung im Streben nach seinem letzten Ziele und im Kampfe gegen das Böse unterläßt, sondern längere Zeit seinen Leidenschaften fröhnt und durch böse Gewohnheit auch noch einen positiven bösen Habitus in sich erzeugt. Die auf diesem Wege durch persönliche Sünde entstehende sittliche Schwäche erkannten zum Theil selbst die Pelagianer an. Der hl. Thomas behandelt 1. 2. q. 109 a. 8 auch den erbsündlichen Zustand ganz analog wie den aus persönlicher Todsünde hervorgehenden Schwächezustand, indem er für jenen wie für diesen in Hinsicht auf die moralische Unmöglichkeit der Vermeidung von Todsünden den Hauptnachdruck darauf legt, daß der Sünder sein Herz nicht fest auf Gott gerichtet halte und nicht den ernsten Vorsatz habe, Gott um keinen Preis zu verlassen. Er geht aber dabei von der kurz vorher (1. 2. q. 89 a. 6) geäußerten Anschauung aus, daß jeder Erbsünder schon seit dem ersten Gebrauch der Vernunft es in der Gewalt habe, unter Benutzung der zuvorkommenden Gnade Gottes die Pflicht der Hinwendung zu Gott als seinem übernatürlichen Ziele zu erfüllen, dadurch gerechtfertigt zu werden und so aus dem Zustande der Sünde herauszutreten, und daß derselbe folglich, wofern er dies unterlasse, zum persönlichen Todsünder werde. Auf diese Weise erklärt sich nicht nur, wie der hl. Thomas ganz allgemein den Nichtbesitz der Rechtfertigungsgnade oder den Stand der Sünde als Grund der Unfähigkeit zur Vermeidung der schweren Sünde angeben kann, sondern auch, wie er ebenso allgemein die Rechtfertigungsgnade als die zur Vermeidung neuer Sünden nothwendige gratia sanans bezeichnen kann.

315 Betrachten wir nun die Nothwendigkeit der medicinellen Gnade für den gefallenen Menschen mehr im Einzelnen, so begegnen uns hauptsächlich folgende Punkte.

a. Soweit die betreffenden Schwierigkeiten eine wahre moralische Unmöglichkeit der Erfüllung des Gesetzes Gottes begründen, liegt diese Unmöglichkeit nicht darin, daß dem Menschen gegenüber den einzelnen Akten, jeden für sich genommen — distributive — die zur zurechenbaren Erfüllung oder Uebertretung des Gesetzes nothwendige facultas fehlte. Sie besteht vielmehr zunächst darin, daß der Mensch nicht im Stande ist, beständig und nach allen Seiten hin so rasch und entschieden seine volle Geisteskraft

aufzubieten und anzustrengen, wie es zur Ueberwindung der Schwierigkeiten nothwendig ist, und betrifft daher im Allgemeinen mehr die Gesammtheit oder die „Collektion“ der sittlichen Akte. Besonders aus diesem Grunde ist die mit jener moralischen Unmöglichkeit gegebene vage oder unbestimmte Nothwendigkeit oder vielmehr unfehlbare Sicherheit des Eintreffens von Gesetzesübertretungen nicht einer eigentlichen Nöthigung zu dem betreffenden Akt gleichzuachten; und so hindert sie auch nicht, daß die Uebertretung in dem Maße, wie sie als solche erkannt wird, zur Schuld angerechnet werde und mithin förmliche Sünde sei. Wie daher der gewöhnliche Gerechte eine leichte Schuld auf sich ladet, wenn er läßliche Sünden begeht, zu deren gänzlicher Vermeidung ihm die Gnade fehlt: so ladet der Ungerechte auch schwere Schuld auf sich, wenn er in Folge jener unbestimmten moralischen Nothwendigkeit objektiv schwere Sünden begeht, wenigstens dann, wenn er durch eigene Schuld sich nicht bemüht hat, von Gott die Hülfe zu erlangen, welche ihm die Vermeidung der Sünde moralisch möglich gemacht hätte.

Diese Doppellösung gibt der hl. Thomas ganz kurz, indem er 1. 2 q. 109 a. 8 316
ad 1 auf die Einwendung nullus peccat in eo, quod vitari non potest, antwortet: Dicendum quod homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam. Et tamen, quia ex ejus defectu est, quod homo se ad gratiam habendam non praeparet, propter hoc a peccato non excusatur, quod sine gratia vitare non potest. Vgl. hierzu *Goudin*, de gr. q. 3 a. 7.

b. Es entspricht jedoch durchaus dem Sinne des Dogmas und der Natur 317
der Sache, daß die moralische Unmöglichkeit, ohne göttliche Nachhülfe die Sünde zu vermeiden, nicht bloß in der angegebenen unbestimmten Form besteht, sondern daß es auch für jeden Menschen viele Fälle gibt, in welchen die zu überwindende Schwierigkeit hic et nunc so groß ist, daß die Vermeidung der Sünde moralisch unmöglich wird. Es gibt m. a. W. für jeden Menschen mehr oder weniger schwere Versuchungen, denen er ohne göttliche Nachhülfe unfehlbar unterliegen wird. In dieser Fassung dürfte die hier in Betracht kommende Lehre einfacher, klarer und leichter zu vertheidigen sein, als wenn man, wie es meist geschieht, dieselbe so formulirt: Der Mensch könne ohne Gnade keiner schweren Versuchung widerstehen, und werde unfehlbar allen schweren Versuchungen unterliegen; denn alsdann muß man die „schwere Versuchung“ entweder durch die Unwiderstehlichkeit selbst definiren, oder einen so dehnbaren Begriff derselben aufstellen, daß man für die Unwiderstehlichkeit keine feste Unterlage mehr hat. — Es fragt sich nur, ob auch in diesem Falle noch die Freiheit und Zurechnung des Handelns mit der moralischen Unmöglichkeit, die Sünde zu vermeiden, bestehen könne. Es ist zu antworten, daß überall dort, wo die schwere Versuchung, z. B. eine plötzlich heftig aufwallende Leidenschaft oder ein überwältigender Schrecken, den Gebrauch der Vernunft gänzlich oder fast gänzlich aufhebt, die Zurechnung entweder ganz aufhört oder doch auf ein Minimum reducirt wird. Wo aber der Gebrauch der Vernunft fortbesteht, besteht auch die Freiheit in analoger Weise fort, wie oben sub a. erklärt worden; denn die moralische Nothwendigkeit des Unterliegens enthält nicht die Nöthigung, in irgend einem bestimmten Momente der Versuchung zu unterliegen, so daß die Einwilligung

in dem Momente, in welchem sie eintritt, nur durch die freie Wahl des Willens bestimmt wird. (Vgl. *Suarez* l. 1 c. 24 n. 37).

318 c. Wie die moralische Unmöglichkeit der Beobachtung des Gesetzes Gottes sich auch bei einzelnen, in besonderen Umständen eintretenden Schwierigkeiten geltend macht: so kann man andererseits fragen, ob nicht einzelne Arten sittlicher Akte unter allen Umständen dem gefallenen Menschen ohne Gnadenhülfe moralisch unmöglich seien. Diese Frage hat selbstverständlich nur Sinn für solche sittliche Akte, welche bloß dem Naturgesetze entsprechen sollen, ohne daß ihnen ein übernatürlicher Werth beigelegt würde. Sie concentrirt sich aber naturgemäß auf denjenigen sittlichen Akt, welcher innerhalb des Naturgesetzes der vollkommenste, höchste und zugleich universellste ist, nämlich auf die Liebe Gottes, insoweit diese, im Unterschiede von der theologischen caritas, spezifisch als die dem Naturgesetze entsprechende, oder als „natürliche Gottesliebe" ins Auge gefaßt wird. Selbstverständlich ist eine ständige Beobachtung des Einen Gebotes, Gott über Alles zu lieben, ohne Gnadenhülfe ebenso unmöglich, wie die dauernde Beobachtung des Gesetzes Gottes in seiner Gesammtheit, weil die erstere die letztere nothwendig einschließen würde. Andererseits ist es aber auch klar und von allen katholischen Theologen zugegeben, daß es ohne besondere Gnade nicht unmöglich sein kann, irgend welchen liebevollen Affekt gegen Gott zu erwecken. Fraglich ist nur, ob nicht zu Zeiten, wo keine besondere schwere Versuchung zum Gegentheil besteht, ein Akt der Liebe erweckt werden könne, worin man Gott so über Alles liebt, daß man den subjektiv und für den Augenblick entschiedenen, aber freilich nicht auch bezüglich seines vollen Inhaltes an sich und für die Dauer wirksamen Willen hat, weder gegenwärtig noch in Zukunft Gott durch eine schwere Sünde zu beleidigen. Wenn man diese Frage und die einschlägigen Prinzipien genau im Auge behält, steht der Bejahung nichts Durchschlagendes im Wege, so lange man in der gegenwärtigen Weltordnung überhaupt eine rein natürliche sittliche Thätigkeit annimmt; und der Eifer, womit manche Thomisten dieselbe an Molina als Pelagianismus verfolgt haben, müßte sich auch gegen die Koryphäen ihrer eigenen Schule richten.

319 Diese Frage ist im 17. Jahrh. vielfach und eingehend behandelt worden; s. bes. *Suarez* l. 1 c. 31 sqq. und *Aguirre* disp. 119 sqq. Während die älteren Thomisten, z. B. *Cajetan.*, *Dom. Soto*, *Canus*, *Medina*, selbst *Bannez* (bei Suarez c. 32 u. 34), im Wesentlichen mit Molina übereinstimmen, haben die späteren durchweg dessen Lehre ernstlich bekämpft. Die in der Regel hier angezogene Stelle des Araus. can. 25: Prorsus donum Dei est, diligere Deum, gehört nicht zur Sache, weil sie zu verstehen ist von dem diligere Deum, sicut oportet, von dem unmittelbar nachher im Epilog des Concils die Rede ist, oder, wie Trid. sess. 6 c. 3, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, also von der übernatürlichen Liebe oder von der „caritas quae ducit ad Deum". Manche spätere Thomisten haben jedoch die Unmöglichkeit — und zwar mehr als eine moralische, weil in hypothesi eine wesentliche — der natürlichen Liebe Gottes im gefallenen Menschen, wenigstens so lange derselbe im Zustande der Sünde sich befindet, eben daraus ableiten wollen, daß bei diesem Menschen wegen seiner übernatürlichen Bestimmung die Erweckung der natürlichen Liebe Gottes bedingt sei durch die Möglichkeit der übernatürlichen Liebe, indem der Mensch sich nicht zu Gott als seinem natürlichen Ziele hinwenden könne, so lange er von seinem übernatürlichen Ziele abgewandt sei und bleibe (vgl. *Gotti*, de gr. q. 1 dub. 6 § 4, eingehender *Goudin*, q. 3

art. 4). Die dieser Doktrin zu Grunde liegenden richtigen Gedanken dürften folgende sein: 1) Indem das natürliche Gesetz, Gott über Alles zu lieben, überhaupt fordert, Gott so zu lieben, wie er geliebt sein will, umspannt es thatsächlich in Voraussetzung der übernatürlichen Bestimmung des Menschen die Verpflichtung zur übernatürlichen Liebe Gottes und kann daher vom gegenwärtigen Menschen in seiner concreten Gestalt vollkommen nur erfüllt werden durch eine Liebe, worin Gott entweder formell als Prinzip und Ziel der übernatürlichen Ordnung geliebt wird, oder aber als Prinzip und Ziel der natürlichen Ordnung so geliebt wird, daß darin die Bereitwilligkeit, Gott so zu lieben, wie er geliebt sein will und mithin auch der einschließliche Vorsatz, ihn in übernatürlicher Weise zu lieben, enthalten ist. 2) Sodann ist ebenfalls klar, daß der Mensch in der gegenwärtigen Ordnung, so lange er Sünder und als solcher von Gott abgewandt ist, durch einen natürlichen Akt der Liebe sich auch nicht mit der Wirkung zu Gott hinwenden kann, daß er dadurch, wenn nicht die übernatürliche Freundschaft, so doch ein die Feindschaft aufhebendes Verhältniß zu Gott herstellen, d. h. die Nachlassung der Sünde und die Freiheit von Strafe erlangen könnte. 3) Endlich kann man auch, wie es scheint, namentlich im Sinne des hl. Thomas (s. oben n. 314) sagen, daß in Wirklichkeit ein vollkommener Akt der Liebe Gottes als rein natürlicher im gegenwärtigen Menschen deßhalb nicht zur Vollziehung kommen könne, weil die übernatürliche Gnade dem Menschen zur Erfüllung seiner Bestimmung stets so gegenwärtig sei, daß er die zum Akte des amor super omnia nothwendige Anstrengung nie machen werde, ohne durch die Gnade befähigt zu werden, diesen amor als amor supernaturalis zu vollziehen. Für diese Bereitwilligkeit Gottes, dem Menschen, wo dieser sich um die Erfüllung des Gebotes der Liebe bemüht, die übernatürliche Gnade dazu zu geben, kann man als speziellen Grund den gelten lassen, welchen die genannten Thomisten, besonders Billuart, anführen: es sei eine Anomalie (Billuart sagt monstro similis)[1], daß der Mensch zugleich conversus ad Deum ut finem naturalem und aversus a Deo ut fine supernaturali sei. Aber damit ist keine necessitas gratiae antecedens, auch nicht eine necessitas consequens in dem oben erklärten Sinne (consequens difficultatem), sondern bloß eine necessitas consequens ordinem providentiae divinae bewiesen. — Manches Gute zur Frage hat insbesondere *Estius* in 2. dist. 26 § 38 sq., der sonst bekanntlich der Natur eher zu wenig als zu viel zuschreibt, hier aber stark zu Gunsten der Möglichkeit der natürlichen Liebe spricht.

§ 293. 2. Die wahre Nothwendigkeit der aktuellen Gnade in dem gefallenen Menschen nach seiner Wiedergeburt zur Bethätigung und Erhaltung des übernatürlichen Lebens — zunächst a) auf Grund des übernatürlichen Charakters desselben.

Literatur. *Thom.* 1. 2 q. 109 a. 9—10; dazu *Cajet.*, *Sylvius*, *Salmant.*, *Valentia*, *Tanner*; *Estius* in 2. dist. 26 § 7; *Suarez*, de gr. l. 3 c. 8—9; *Ruiz*, de provid. disp. 41; *Ripalda*, de ente sup. disp. 106; *Palmieri*, de gratia act. thes. 17 sqq.

I. Es liegt im Begriffe der Wiedergeburt durch Eingießung der habituel- 320
len Gnade, daß die Wiedergeborenen schon in und vermöge ihrer Umgestaltung eine Fähigkeit und Tüchtigkeit sowohl zu den übernatürlichen Lebensakten wie zur Vermeidung der Sünden besitzen, welche den noch nicht Wiedergeborenen nicht eigen ist. Denn in der habituellen Gnade gewinnen dieselben ein übernatürliches Lebensprinzip, welches Wurzel und Quelle übernatürlicher Lebensthätigkeit ist, und zugleich ein Prinzip der Gesundheit, wodurch die Hindernisse, welche der Uebung des Guten im gefallenen Menschen entgegen stehen, theils aufgehoben, theils paralysirt werden. M. a. W. die Wiedergeborenen besitzen in der habituellen Gnade nicht bloß einen Schmuck

[1] So arg monströs kann es doch nicht sein, weil ja der hl. Thomas für den status termini bei den ungetauften Kindern etwas Aehnliches behauptet.

ihrer Seele, auch nicht bloß eine höhere Empfänglichkeit für die Akte des übernatürlichen Lebens, sondern auch eine dem Seelenvermögen eingegossene übernatürliche Tugend, welche als perfectio, rectitudo et vigor potentiarum die Seelenvermögen vervollkommnet, sie auf das Gute hin richtet und zur Uebung desselben kräftigt.

321 Nichtsdestoweniger steht es nach der Lehre der heiligen Schrift und dem ausdrücklichen Dogma fest, daß auch die Wiedergeborenen noch in mannigfacher Weise einer von der einmal eingegossenen habituellen Gnade und deren Erhaltung verschiedenen Gnadenhülfe bedürfen, um das Gute zu üben und das Böse zu meiden. Die heilige Schrift bekundet dieß durch die ungemein zahlreichen Stellen, worin von Seiten Gottes oder in seinem Namen den Gerechten ein ihnen nothwendiger Beistand verheißen, von Christus und den Aposteln ein solcher Beistand ihnen gewünscht und erbeten wird, und sie selbst aufgefordert werden, denselben zu erbitten sowie durch Treue gegen die göttliche Berufung und demüthiges Mißtrauen auf sich selbst desselben sich würdig zu machen. Das kirchliche Dogma aber leitet hieraus die Nothwendigkeit mannigfacher täglicher Einwirkungen Gottes ab, welche, soweit sie sich auf die Beharrlichkeit in der Gnade, näher auf die Fähigkeit, alle Todsünden auf die Dauer zu vermeiden, beziehen, vom Tridentinum mit den Namen auxilium speciale bezeichnet werden.

322 Bei dieser von der habituellen Gnade verschiedenen Gnadenhülfe ist offenbar zunächst an aktuelle Gnaden zu denken, und in der Regel wird von den TT. die Frage ohne Weiteres und schlechthin geradezu auf die Nothwendigkeit „aktueller Gnaden" gestellt. Damit soll jedoch, wenn es schon meist nicht ausgesprochen wird, keineswegs ausgeschlossen werden, daß der Zweck der nothwendigen weiteren Gnadenhülfe, wenigstens zum Theil, auch erreicht werden könne und vielfach erreicht werde durch Vermehrung der eingegossenen Tugend, sowie durch Mittheilung höherer habitueller Dispositionen im Verstande und im Willen, welche der Entwicklung der Tugendthätigkeit förderlich sind, resp. durch die Beseitigung habitueller Hindernisse. Denn wer wollte behaupten, daß die Bitten um Erleuchtung des Verstandes und die vollendete Zurüstung, Stärkung und Kräftigung des Willens sich spezifisch bloß auf aktuelle, d. h. im Augenblicke der einzelnen Akte gegebene und mit dem Akt vorübergehende Gnaden bezögen, oder daß ein habituell vollkommener Mensch desselben aktuellen Gnadeneinflusses bedürfte, wie ein minder vollkommener?

323 Die Nothwendigkeit der aktuellen Gnade nun ist bei den Wiedergeborenen wieder in doppelter Hinsicht zu betrachten: zuerst, wie sie auch bei den ersten Menschen bestand, hinsichtlich der Uebung der übernatürlichen Akte als solcher und des Strebens nach dem übernatürlichen Ziele; und zweitens bezüglich der Ueberwindung der Hindernisse, welche der Uebung des Guten und der Vermeidung des Bösen überhaupt entgegenstehen.

324 II. Bezüglich der Uebung der übernatürlichen Akte als solcher ist vor allem als ex terminis evident und darum als unbestritten und unbestreitbar hinzustellen, daß eine besondere aktuelle Gnade nothwendig ist zu allen denjenigen Akten, deren besondere Vollkommenheit über den vorhandenen Grad der virtus infusa hinausliegt. Es

handelt sich also nur um diejenigen übernatürlichen Akte, welche innerhalb der Tragweite des vorhandenen Grades der virtus infusa liegen. Ebenso ist es klar, daß ganz allgemein außer der habituellen Gnade zur objektiven Vorbereitung und Anregung der übernatürlichen Akte eine Vorstellung ihres Gegenstandes und ihrer Motive nothwendig ist, die als ein gewisses alimentum und fomentum des übernatürlichen Lebens bezeichnet werden kann, und daß diese auf eine stete providentielle Leitung der dazu dienenden Ursachen zurückzuführen ist. Die Frage spitzt sich daher dahin zu, ob in den angegebenen Grenzen der wirksame Einfluß Gottes auf die übernatürlichen Akte nicht bloß mittelbar durch die fortdauernde Erhaltung der virtus infusa, sondern auch noch durch eine andere aktuelle Einwirkung geübt werde, resp. ob die Kraft, wodurch die Seele vollkommen in Stand gesetzt wird, um hic et nunc den Akt zu vollziehen, bloß in der habituellen Gnade liege, und der Akt als usus (Anwendung) oder exercitium (Bethätigung) der habituellen Gnade nur diese allein voraussetze.

Man braucht diese Frage nur ernst in's Auge zu fassen, um zu begreifen, dieselbe 325
sei nicht einfach dadurch entschieden, daß die Kirchenlehre nach der Wiedergeburt eine stetige Hülfe und Kraftmittheilung von Seiten Gottes verlangt; wenigstens ist hierin die aktuelle Gnade noch nicht sofort als eine adäquat von der Erhaltung der habituellen verschiedene Einwirkung gekennzeichnet. So ist z. B. aus der Definition des Trid. (Sess. 6 cap. 16), daß Christus jugiter in justificatos virtutem influit, sicut vitis in palmites, caput in membra, unter der influentia virtutis nach dem Sprachgebrauch der Scholastik die Unterhaltung der habituellen Gnade, wenn schon nicht ausschließlich, so doch jedenfalls mitgemeint, und zwar, wenn man das „jugiter“ preßt, sogar an erster Stelle gemeint. Deßgleichen ist die habituelle Gnade wenigstens mit einbegriffen, wenn in vielen Stellen der hl. Augustinus davon redet, daß das lib. arbitrium reformatum, sanatum, liberatum zum guten Wollen und Thun noch eines steten „adjutorium“ der lux aeterna oder einer „directio“ s. „vegetatio“ durch den Geist Gottes bedürfe. Denn in diesen Stellen will Augustinus zunächst hervorheben, daß einerseits Gott auf die Thätigkeit des Willens nicht bloß durch eine einmalige vorübergehende Einwirkung Einfluß übe, etwa bloß so, wie der menschliche Vater durch die Zeugung des Kindes, der menschliche Arzt durch die Heilung des Kranken, ein menschlicher Befreier durch Lösung der Fesseln das Leben und die freie Bewegung einer anderen Person bedingt und begründet, und daß andererseits der menschliche Wille zur Festhaltung und Bethätigung des unter göttlicher Führung einmal angenommenen guten Vorsatzes nicht ebenso aus sich, ohne eine stetig zum Guten hinneigende und treibende göttliche Einwirkung, befähigt sei, wie ein Verführter ohne Hülfe seines Verführers im bösen Vorsatze verharren und denselben bethätigen kann. Dieß geht besonders aus der Art und Weise hervor, in der Augustinus (de gen. ad lit. l. 8 c. 10 n. 23 sqq.) die fortdauernde Wirksamkeit Gottes im ersten Menschen beschreibt, indem er dieselbe mit der fortdauernden Einwirkung vergleicht, womit die Sonne die Luft erhellt[1]. Daraufhin hat die ältere Scholastik sogar geradezu und schlechthin als die

[1] Es ist dieß die Stelle, worin Augustinus bezüglich der Worte Gen. 2, 15: Posuit Dominus Deus hominem in Paradiso, ut operaretur et custodiret illum, meint, dieselben ließen sich auch so erklären, daß darin Gott als operans et custodiens hominem, sc. operans „ut justus sit“, und custodiens, „ut tutus sit“, bezeichnet werde. (Exegetisch ist das freilich nicht statthaft; aber wohl liegt es nicht nur in der Natur der Sache, sondern auch im Geiste der hl. Schrift [vgl. Joh. 15, 1 u. I. Kor. 4, 3 ff. oben n. 291], daß das Verhältniß Gottes zum Gnadenleben des Menschen als das des Gärtners zu seiner Pflanzung aufgefaßt wird.) Ueber das Prinzip seiner Erklärung sagt *Aug.* c. 10 n. 23: Est et alius in his verbis sensus, quem puto non immerito

in der übernatürlichen Thätigkeit der Gerechten wirkende, innerlich bewegende, treibende und stärkende göttliche Kraft die habituelle Gnade dargestellt, inwiefern dieselbe mit ihrer Quelle, der gratia increata, wie der Strahl der Sonne mit der Sonne selbst, in stetem Zusammenhange steht und gleichsam als deren Organ wirkt[1]. Aber sie wollte

---

praeponendum, ut ipsum hominem operaretur Deus et custodiret. Sicut enim homo operatur terram, non ut faciat eam esse terram, sed ut cultam et fructuosam: sic Deus hominem multo magis, quem creavit ut homo sit, eum ipse operatur ut justus sit, si homo ab illo per superbiam non abscedat — hoc est enim apostatare a Deo, quod initium superbiae Scriptura dicit: „Initium“, inquit, „superbiae hominis apostatare a Deo“. — Quia ergo Deus est incommutabile bonum, homo autem secundum animam et corpus mutabilis res est, nisi ad incommutabile bonum, quod est Deus, conversus substiterit, formari, ut justus beatusque sit, non potest. Ac per hoc Deus idem, qui creat hominem ut homo sit, ipse operatur hominem atque custodit, ut etiam bonus beatusque sit. Quapropter qua locutione dicitur homo operari terram, quae jam terra erat, ut ornata atque foecunda sit, ea locutione dicitur Deus operari hominem, qui jam homo erat, ut pius sapiensque sit, eumque custodire, quod homo sua potestate in se, quam illius supra se, delectatus dominationemque ejus contemnens tutus esse non possit. — In n. 24 folgt ein Exkurs darüber, daß in den Gen. 2, 15 zuerst vorkommenden Worten Dominus Deus die hier erwähnte Abhängigkeit von der Herrschaft Gottes eingeschärft zu werden scheine. Dann wird in cap. 12 n. 25 der Faden wiederaufgenommen, und das näher ausgeführt, worauf es uns hier ankommt, nämlich die Nothwendigkeit, Art und Bedeutung des göttlichen custodire als eines fortgesetzten göttlichen operari: Neque enim tale aliquid est homo, ut factus deserente eo, qui se fecit, possit aliquid agere bene tanquam ex se ipso. Sed tota ejus actio bona est converti ad eum, a quo factus est, et ab eo justus, pius, sapiens beatusque semper fieri — non fieri et recedere, sicut a corporis medico sanari et abire, quia medicus corporis operarius fuit extrinsecus, serviens naturae intrinsecus operanti sub Deo, qui operatur omnem salutem gemino illo opere providentiae, de quo supra locuti sumus (sc. cap. 9, wo zunächst der Unterschied des Wirkens Gottes durch causas naturales und durch causas voluntarias gemeint ist). Non ergo ita se debet homo ad Deum convertere, ut, cum ab eo factus fuerit justus, abscedat, sed ita, ut ab illo semper fiat. Eo quippe ipso, cum ab illo non discedit, ejus ipse praesentia justificatur et illuminatur et beatificatur, operante et custodiente Deo, dum obedienti subjectoque dominatur. Neque enim, ut dicebamus, sicut operatur homo terram, ut culta et foecunda sit, qui cum fuerit operatus abscedit, relinquens eam vel aratam vel satam vel rigatam, vel si quid aliud, manente opere, quod factum est, cum operator abscesserit: ita Deus operatur hominem justum, id est justificando eum, ut, si abscesserit, maneat in abscedente quod fecit. Sed potius sicut aër praesente lumine non est factus lucidus, sed fit, quia, si factus esset, non autem fieret, etiam absente lumine lucidus maneret: sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur, a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione receditur. Ille itaque operetur hominem bonum atque custodiat, qui incommutabiliter bonus est. Semper ab illo fieri semperque perfici debemus, inhaerentes ei, et in ea conversione, quae ad illum est, permanentes, de quo dicitur: „*Mihi autem adhaerere Deo bonum est*“ (Ps. 72, 28) et cui dicitur: „*Fortitudinem meam ad te custodiam*“ (Ps. 58, 10). „*Ipsius enim sumus factura*“ non tantum ad hoc, ut homines simus, sed ad hoc etiam, ut homines justi simus. Die Worte semper fieri semperque perfici debemus beziehen sich, wie der Schluß zeigt, darauf, daß, wie das Menschsein durch ein fortdauerndes erhaltendes Schaffen, so das Vollkommensein des Menschen durch ein fortdauerndes unterhaltendes Einwirken Gottes bedingt ist. Diese ganze Stelle wirft auch ein großes Licht auf die Lehr= und Redeweise des hl. Augustinus in Betreff der Gnade des Beistandes im ersten Menschen. Die hier zum Theil angezogene Stelle Ps. 58, 10 ist in den Schriften Augustins gegen die Pelagianer ebenfalls klassisch: Fortitudinem meam ad te custodiam, quia Deus susceptor (מִשְׂגַּבִּי exaltator) meus es; Deus meus, misericordia ejus praeveniet me.

[1] Vgl. *Bonav.* in 2. dist. 26 q. 6, wo freilich die unmittelbar vorschwebende Frage eine andere ist, nämlich die: ob und wie die habituelle Gnade nicht bloß eine dispositio subjecti, d. h. eine dem Subjekte eigene Kraft, sei, vermöge deren das Subjekt sich selbst bewegt, und insofern bloß in der Selbstbewegung des Subjektes mitwirke, sondern auch dem Subjekte gegenüber als eine bewegende Kraft auftrete, welche dasselbe recht eigentlich,

damit durchaus nicht sagen, daß Gott auf die übernatürliche Lebensthätigkeit nur einen solchen mittelbaren Einfluß übe. Vielmehr weisen schon die Bezeichnung der habituellen Gnade als eines Organs des hl. Geistes, und noch mehr die gebrauchten Analogien der quellenhaften Speisung und Unterhaltung (nicht bloß Erhaltung) des Lichtes durch die Sonne, der Lebenskräfte des Körpers durch den belebenden Geist, darauf hin, daß die habituelle Gnade ihre Wirksamkeit nur insofern übt, als sie durch denselben göttlichen Strahl und Hauch, wodurch sie erzeugt und unterhalten wird, auch gleichsam belebt und in Fluß gebracht wird [1]. Die Auffassung der alten Scholastik betont nur die enge organische Einheit der erhaltenden und der bewegenden göttlichen Einwirkung. Darum ist sie zum mindesten nicht mehr einseitig, als die in neuerer Zeit vorherrschende Auffassung, welche den Schwerpunkt des göttlichen Einflusses so sehr in die zur habituellen Gnade hinzutretenden aktuellen Gnaden verlegt, daß erstere fast ganz ihren prinzipien- und quellenhaften Charakter oder die Bedeutung einer wahren Triebkraft und Tüchtigkeit (spiritus virtutis, virtus) verliert, und mehr wie eine bloße Empfänglichkeit und Gefügigkeit (capacitas) für die Wirksamkeit der aktuellen Gnade, denn als eigentliches Prinzip der übernatürlichen Thätigkeit erscheint.

III. Von diesen und einigen anderen später zu würdigenden Verschiedenheiten 326
in der Auffassung abgesehen, darf es im Allgemeinen als ein im Grunde von allen Theologen anerkanntes Dogma hingestellt werden, daß zu jedem übernatürlichen Akte eine aktuelle Gnade im Sinne einer von der Erhaltung der habituellen Gnade verschiedenen göttlichen Einwirkung auf die Seele, namentlich auf den Willen, wesentlich nothwendig ist. Es ist das der volle natürliche Sinn der von Augustinus als Dogma vertheidigten Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit der Gnade ad omnes et singulos actus und des „adjutorium voluntatis et actionis" (s. oben n. 202), und verschiedener Canones der alten Concilien, u. A. von Araus. can. 9: Quoties bona agimus, Deus in nobis et nobiscum, ut operemur, operatur, sowie der analogen Sätze der hl. Schrift, daß Gott das Wollen und Vollbringen wirkt (s. oben n. 290), und daß der Geist Gottes Alles in Allen wirkt (n. 297). Ebenso ist es der volle natürliche Sinn der in Araus. can. 30 ganz allgemein ausgesprochenen und in Trid. Sess. VI. c. 16 spezifisch auf das Leben der Gerechten angewandten biblischen Gleichnisse für die Abhängigkeit der Lebensthätigkeit der Gerechten von Christus als ihrem quellenhaften Prinzip, nämlich die Abhängigkeit der Reben vom Weinstock und der Glieder vom Haupte — besonders wenn man

---

d. h. so bewege, daß ihrer Wirksamkeit gegenüber das Subjekt sich als Empfänger einer ihm mitgetheilten Bewegung verhalte. Gratia est sicut quaedam influentia procedens a luce superna, quae semper habet conjunctionem cum sua origine sicut lumen cum sole; et quia semper suae origini conjungitur, ideo non tantum attribuitur ei operatio ratione subjecti in quo est (d. h. als einer dispositio inhaerens subjecto), sed etiam ratione subjecti, a quo est. Unde sicut lumen non solum operatur cum aëre, sed etiam operatur in ipsum aërem ratione continuationis cum suo fonte: sicut et gratia non solum operatur cum libero arbitrio, sed etiam operatur in liberum arbitrium et liberum arbitrium movet. Unde non est aliud dicere, gratiam liberum arbitrium movere, quam gratiam esse Spiritus Sancti instrumentum ad movendum arbitrium.

[1] Sehr schön paßt hierher die Stelle Joh. 4, 14: aqua quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam. Mag man unter der aqua saliens das aus der heiligmachenden Gnade als seiner Quelle entspringende Leben, oder diese Gnade selbst als Ausfluß des hl. Geistes verstehen: der Sinn bleibt im Wesentlichen derselbe, und beides entspricht auch der Anspielung auf die Analogie eines Springbrunnens, dessen Wasser dadurch in die Höhe treibt resp. getrieben wird, daß es unter dem Drucke seiner hochgelegenen Quelle steht.

den von Araus. gebrauchten Ausdruck urgirt, daß Christus den Gerechten, wie der Weinstock den Reben, das „vitale alimentum“ [1] verleihe, weil das alimentum der Reben als solches noch mehr die Lebensthätigkeit der Reben als ihr Lebendigsein beeinflußt. Endlich ist es auch der volle natürliche Sinn der im Indiculus Coelest. c. 8. angezogenen Lehre des Apostels Röm. 8, 14, welcher die Eigenthümlichkeit der gegen Pelagius definirten „Regierung“ des menschlichen Willens durch Gott (oben n. 176 Note) und der Kinder Gottes darein setzt, daß sie in der ihnen eigenen Lebensthätigkeit vom Geiste Gottes getrieben werden. Aus diesen Texten ergibt sich, daß in jeder einzelnen Bethätigung der habituellen virtus infusa der Geist Gottes zugleich als Quelle und Seele derselben wirksam sein muß, und daß mithin der dazu nöthige aktuelle Beistand Gottes als eine vegetatio und agitatio des durch die habituelle virtus befruchteten und beseelten Subjektes durch den Strahl und Hauch des heiligen Geistes (die „adspiratio“ des Vaticanum, oben n. 45) zu denken ist, wodurch der Wille zu und in seiner Thätigkeit vom heiligen Geiste zugleich regiert und genährt, genauer nährend regiert und regierend genährt, resp. die habituelle Tugend sowohl als rectitudo (Richtung) wie als vigor (Tüchtigkeit) zur virtus actualis, also zur aktuellen Energie ergänzt und fortgestaltet wird.

327 Am deutlichsten tritt der Unterschied der aktuellen Gnade von der habituellen bei Augustinus in den verschiedenen Stellen hervor, worin er, beim ersten Menschen wie beim erlösten, die Analogie der der geistigen Thätigkeit am meisten verwandten Thätigkeit des animalischen Lebens heranzieht, indem er den Vergleich der Lichtbedürftigkeit des gesunden Auges anwendet, cui extrinsecus adjutorium clari luminis adhibetur, sine quo non potest cernere; vgl. u. A. de nat. et gr. cap. 48 n. 56 vom ersten Menschen: et tunc esset adjutorium Dei et tanquam lumen sanis oculis, quo adjuti videant, se praeberet volentibus, und vom erlösten Menschen ibid. n. 29 (oben n. 21). Zugleich zeigt dieses Bild, wie kaum ein anderes, das unmittelbare Zusammenwirken der aktuellen Gnade mit dem Willen in der Ausübung seiner Thätigkeit. An anderen Stellen (vgl. oben n. 109) wird freilich die Nothwendigkeit des Lichtes zum Sehen auch absolut für die Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnade geltend gemacht, wo dann die habituelle Gnade mit zum lumen infusum gezogen wird. Andererseits erhellt aber der Unterschied des aktuellen Einflusses Gottes vom habituellen in diesen Sätzen des hl. Lehrers auch daraus, daß er schon für das natürliche Vernunftlicht auf seinem Gebiete eine stete irradiatio des lumen increatum fordert. — Ebenso tritt der Unterschied hervor in den Vergleichen der aktuellen Gnade mit der von außen kommenden nothwendigen Förderung des vegetativen Lebens, bei welchem wiederum die Einwirkung des Lichtes resp. der Wärme obenansteht und als ein unbedingt stetiger und unmittelbar bei jeder vegetativen Thätigkeit mitwirkender Faktor auftritt; mehr oder minder aber kommt hier auch die Ernährung durch Respiration der Gase und Resorption der Feuchtigkeit der Atmosphäre in Betracht. (Die beiden Analogieen des Auges und der Pflanze fügen sich harmonisch zusammen, wenn man bei der Pflanze ihr „Auge“, die Knospe, und deren Lichtbedürftigkeit in's Auge faßt.) Im vegetativen Leben der animalia bildet das Bedürfniß von Speise und Trank nur erst ein sehr unvollkommenes Bild; vollkommener ist schon das Bedürfniß des steten Einathmens der Luft; noch allseitiger die Nährung und Wärmung des Kindes an der Brust der Mutter, am voll-

[1] „Vitale“ alimentum heißt nach der klassischen Bedeutung von vitalis zunächst Leben spendend, hegend, erhaltend („lux, calor, aura vitalis“. In diesem klassischen Sinne paßt der Name auch auf die thomistische motio, selbst in der Gestalt, in welcher sie im Gegensatz zum motus vitalis = motus vitae) von Gegnern als „qualitas mortua“ bezeichnet worden ist; vgl. oben n. 124 Note.

kommensten die Abhängigkeit des Kindes vor der Geburt im Schooße der Mutter von ihrem nährenden und wärmenden Einflusse, zumal in ihr auch schon einigermaßen das Leben des Kindes als Theilnahme am Leben der Mutter erscheint. Endlich erscheinen beide Gesichtspunkte des regere und alere, die in dem des pascere zusammengefaßt sind, verbunden in der Art und Weise, wie Eltern ihre Kinder zur Entwicklung und Ausübung ihrer körperlichen Thätigkeit anleiten. Noch inniger erscheint die Verbindung des regere und alere in dem Bilde der Anfachung eines schlummernden Feuers, ζωοπυρεῖν, wie die Griechen es sinnig nennen, durch den Wind, der dasselbe durch seinen Anprall in Bewegung setzt und durch seinen Sauerstoff nährt.

Indeß sind alle diese Analogieen mehr oder weniger besonders darin unvollkommen, 328
als sie, von der Ernährung (nutritio) des Lebens von außen hergenommen, dasjenige Moment nicht hervortreten lassen, welches die aktuelle Gnade als adjutorium intrinsecum mit der habituellen verbindet, nämlich die Eigenschaft eines Einflusses von Seiten der Quelle des Lebens, welcher auch das alimentum spezifisch als „vitale alimentum“, oder auch als „alimentum“ im eminenten Sinne (= Förderung der Lebenskraft als solcher durch eine sie durchwallende und durchwehende Macht) gegenüber der nutritio (= Darbietung von Lebensstoff resp. Bewirkung der Empfänglichkeit im Substrate und Organe der Lebenskraft) charakterisirt. Dieses Moment tritt bloß hervor in den schriftmäßigen Analogieen der Nährung und Regierung von Seiten der Wurzel, des Hauptes, des Geistes gegenüber den Zweigen, den Gliedern, dem Leibe, während die anderen Analogieen spezifisch auf die Nährung und Anregung des geistigen Lebens durch Vorstellungen, die ihm den Stoff oder Gegenstand bieten, passen. Wie hier das Moment des Nährens im Gegensatz zur äußeren Nahrung sich mit dem der Bewegung von innen heraus, genauer dem des dynamischen Regierens, wodurch die Verwendung der Nahrung ihre Richtung erhält, verbindet und dadurch näher bestimmt wird: so wird auch umgekehrt das Moment des dynamischen Regierens — im Gegensatz zu der bloß äußerlichen Regierung, welche durch Wort und Hand bewerkstelligt wird — hier näher bestimmt und ergänzt durch die Verbindung mit der Alimentation und zwar der Alimentation von innen heraus, womit zugleich die Regierung als eine innerliche charakterisirt wird. Faßt man jedoch, im Sinne des apostolischen „in quo vivimus, movemur et sumus“, die Einwirkung Gottes auf das Leben und die Bewegung der Creatur in's Auge als Thätigkeit eines Prinzips, welches die Creatur nicht bloß durchbringt, sondern zugleich umspannt und umhüllt: dann geben wieder die Analogieen des Sonnenlichtes und der Luft, und mithin der Photo-Atmosphäre, das passendste Bild der Einwirkung des göttlichen Lichtes und Geistes auf das Gnadenleben, indem sie den Begnadigten als im mütterlichen Schooße oder unter den Flügeln der ewigen Liebe durch die „virtus Altissimi obumbrans“ gehegt, genährt und regiert darstellen.

Wenn man alsdann die „obumbratio“ im schriftmäßigen Sinne als Bild und 329
Maßstab der göttlichen protectio anlegt, dann kann man die aktuelle Gnade zu jedem guten Akte mit Augustinus auch als ein Moment, und zwar als erstes und wesentlichstes Moment, in der göttlichen protectio (Behütung, Hegung) einbegriffen finden, inwiefern unter dieser die gesammte Vorsehung und Fürsorge Gottes für seine Freunde verstanden wird. So begreift in der That Cassian in der Ueberschrift seines XIII. Buches: „de protectione Dei“ unter letzterer alle Gnadeneinflüsse Gottes, wogegen nach neuerem theologischen Sprachgebrauch die protectio spezifisch als Bezeichnung des negativen äußeren Schutzes Gottes neben dem regimen oder der directio als dem adjutorium im eigentlichen Sinne aufgeführt wird. In der hl. Schrift hat bei Gott „protector“ dieselbe volle Bedeutung wie susceptor, und wo beide Worte nach adjutor stehen, enthalten sie sogar eine Steigerung und Verstärkung, ähnlich, wie es eine Verstärkung ist, wenn der Heiland vom hl. Geist sagt, daß er bei den Aposteln („Beistand“, adjutor) und in ihnen sein werde (als Regierer und Kräftiger). Besonders charakteristisch ist II. Kor. 12, 10, wo der Apostel die Wirkung des Willens in der nicht ferngehaltenen, sondern zugelassenen Versuchung durch ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ (Vulg. inhabitet in me) δύναμις Χριστοῦ ausdrückt; der Ausdruck ist augenscheinlich von dem Bilde der ihre Küchlein unter ihren Flügeln hegenden Henne oder auch einer sich gleichsam als Schutzdach herablassenden Wolke genommen und spielt namentlich auf die Schechinah oder Herrlichkeit Gottes in der

Lichtwolke an [1]. Von diesem Bilde aus versteht man auch leicht die tiefsinnige Ausdrucksweise Alexanders von Hales (II. p. q. 91 membr. 1 a. 2), welcher im Unterschiede von der gratia habitualis als einer in die Seele eingegossenen Gnade die „continua influentia virtutis a causa prima“ eine „gratia superinfusa“, eine über die Seele ausgegossene Gnade, nennt (vgl. oben n. 293 Note).

330 Die in Rede stehende göttliche Einwirkung ist von der Erhaltung der habituellen Gnade so verschieden, daß sie nicht nur als Ergänzung der in dieser Gnade dem Menschen geleisteten Hülfe, sondern auch als ein dieser Gnade selbst für ihren Zweck geleisteter Beistand angesehen werden kann. Letzteres betont u. A. Chrysostomus hom. 10 in II. Tim. zu den Worten: Dominus Jesus Christus cum spiritu tuo: „Ein schönes Gebet; betrübe dich nicht, sagt er, daß ich fern bin; der Herr ist mit dir, und nicht bloß mit dir, sondern mit deinem Geiste (d. h. der habituellen Gnade); denn zweifach ist die Hülfe, die der Gnade des hl. Geistes und Gottes selbst, der ihr beisteht.“

331 IV. Eine Erörterung der inneren theologischen Gründe obiger Lehre bietet zugleich Gelegenheit, die verschiedenen Fassungen zu würdigen, welche die TT. derselben gegeben haben.

1) Vor Allem wendet der hl. Thomas hier (1. 2 q. 109 a. 1. 2. 9) das allgemeine, schon in der Naturordnung gültige metaphysische Prinzip an, daß keine geschaffene Form oder Kraft zu irgendwelcher Thätigkeit übergehen könne, ohne von Gott durch seine Macht, also dynamisch, bewegt, d. h. zu dieser Thätigkeit hingeordnet und in derselben gelenkt und getragen zu werden und so von Gott eine „applicatio ad agendum“ und ein „complementum virtutis“ oder die „virtus actualis“ zu empfangen. 2) Spezieller auf die höhere Thätigkeit der geistigen

[1] Die Lichtwolke (vgl. *Cyr. Alex.*, de ador. lib. 5) illustrirt in der mannigfachsten Weise das Wirken der Führung und Beschützung der Seele durch die Gnade. Einerseits war die Lichtwolke eine Anführerin des Volkes Israel, welche nicht bloß bei Tag den Weg zeigte, sondern auch in der Nacht sich selbst und den Weg sichtbar machte (Symbol der objektiven und subjektiven Führung). Andererseits repräsentirt sie nicht bloß eine Schutzwehr vor den Feinden, resp. durch ihren Schatten, ähnlich wie ein Zelt, eine Schutzdecke vor dem Sonnenbrand (womit die Versuchungen verglichen werden), sondern auch durch Thau und Regen eine Quelle der Erfrischung und Stärkung (Symbol des äußeren und inneren Schutzes). — Es beruht nur auf zufälliger Angewöhnung, wenn man unter protectio nur den negativen Schutz verstehen zu können glaubt; ist doch der Ausdruck sprachlich an sich viel stärker, als unser „Beistand“, und auch der techn. hebr. Ausdruck für adjuvare עָזַר geht von dem Grundbegriffe des Umgebens (cingere, circumdare) aus, der in einer Menge von analogen Stämmen, in denen die beiden ersten Buchstaben verschärft oder abgeschwächt werden, wiederkehrt. Und wie von diesem Grundbegriffe aus der Begriff der Hülfe durch Stärkung in der Weise vermittelt wird, daß das Umgeben näher als Umgürten und Bekleiden, induere, investire gefaßt wird: so geschieht es gerade am anschaulichsten unter dem Gesichtspunkte des protegirenden d. h. bedeckenden Umgebens des Lichtes und der Wolke, vermöge dessen das Bedeckte getränkt und bethaut, durchleuchtet und durchwärmt, durchweht und durchfeuchtet wird. Der hebr. Ausdruck für protector ist מָגֵן von גָּנַן decken, bedecken, daher auch = Schild (auch susceptor entspricht zuweilen diesem Ausdruck; vgl. Kaulen, Handb. zur Vulgata S. 25); und von dieser Grundbedeutung geht auch der hebr. Name für Flügel (Kanaf) aus, womit in der hl. Schrift so oft die protectio Gottes versinnbildet wird (s. oben n. 30). Jedenfalls ist protectio an sich eben so allgemein wie providentia resp. „providentia extrinsecus gubernans“, womit der hl. Thomas alle Gnadenwirkungen begreift, welche von der habituellen Gnade verschieden sind. Protegere entspricht also ganz unserem „Hegen“ (= ἔχειν, συνέχειν, vgl. τό πνεῦμα συνέχον τὰ πάντα, Sap. 1, 8 — cingere); und speziell die protectio der Wiedergeborenen, die in den Schooß Gottes aufgenommen und dort durch die über sie ausgegossene und sie umfassende caritas Dei gehegt werden, entspricht vollkommen der Hegung des Kindes im Schooße der Mutter; vgl. Is. 46, 3: Audite me domus Jacob . . . qui portamini a meo utero, qui gestamini a mea vulva.

Kräfte angewandt, nimmt dieses Prinzip im Sinne des hl. Augustinus, und zwar ebenfalls schon in der natürlichen Ordnung, die Gestalt an, daß diese Kräfte in Bezug auf die ewigen Wahrheiten und Güter einer Bewegung durch Einstrahlung oder Tränkung von Seiten der lux aeterna bedürfen, wodurch sie auf ihren Gegenstand hingerichtet und in der betreffenden Thätigkeit gelenkt und getragen werden (l. c. a. 1 u. 2). Dabei versteht es sich von selbst, daß die betreffende Bewegung wesentlich verschieden ist von demjenigen Einflusse, den Gott auch zu irrigen und sündhaften Akten leistet, indem sie im Gegensatz zu diesem Einfluß spezifisch eine auf das betreffende Objekt als solches hinlenkende, also eine direktive Bewegung ist. — 3) Bei den natürlichen Geisteskräften als solchen liegt nun aber schon in der Möglichkeit des Fehlens durch Irrthum oder Sünde ein besonderer Grund für die Nothwendigkeit der aktuellen direktiven Einwirkung Gottes vor; bei der virtus infusa hingegen fällt dieser Grund in sofern fort, als sie wesentlich nur Prinzip einer wahren und guten Thätigkeit sein kann, resp. ihrerseits die Seelenvermögen ausschließlich in der Richtung auf das Wahre und Gute treibt und lenkt. Dagegen gilt spezifisch für die aus der habituellen virtus infusa hervorgehende Thätigkeit die Nothwendigkeit göttlicher Bewegung, im Vergleich zu aller natürlichen Thätigkeit, a fortiori aus dem Grunde, weil die virtus infusa, indem sie nicht wie die „virtutes naturales“ in ihrem Subjekt wurzelt, sondern nur ein von außen ihm eingeflößtes Accidens ist und ihrem Begriffe nach die Theilnahme an einem wesentlich höheren Leben begründet, wie in ihrem Sein, so auch in ihrem Wirken inniger und vollständiger als die virtutes naturales von ihrer göttlichen Quelle abhängen und noch mehr durch eine aktuelle Einwirkung von Seiten derselben ergänzt werden muß — analog, wie im menschlichen Leibe die animalischen Lebens- und Bewegungskräfte unmittelbarer und vollständiger von der geistigen Seele abhängen, als die vegetativen, oder wie der animalische Fötus regelmäßig zu seiner Entwicklung des lebendigen Mutterschooßes bedarf, während dem Pflanzenkeim Luft und Sonnenlicht genügen. — 4) Aus diesem Grunde besteht eine solche höhere Abhängigkeit auch noch dort, wo die virtus infusa ihre höchste Vollendung erreicht, im lumen gloriae; ja nach der Seite des Aktes hin ist die Abhängigkeit gerade hier am größten, indem hier der Akt in der innigsten und vollkommensten Theilnahme am göttlichen Leben besteht und so in eminentester Weise übernatürlich ist. Nach der Seite des Subjektes hin ist dagegen die Abhängigkeit größer in der gratia viae, weil diese nur eine auch in ihrer Art unvollkommene, bloß keimhafte Theilnahme an der göttlichen Natur ist — auf ähnliche Weise, wie der foetus nondum animatus im Mutterschooße in seinem Wachsthum mehr von dem Einflusse der Mutter abhängig ist, als der foetus animatus, und wie das kleine Kind in dem Maße mehr der Hülfe des Vaters bedarf, als es noch nicht ausgewachsen ist, z. B. im Gehen an der Hand geführt oder auch getragen werden muß (1. 2 q. 68 a. 2)[1].

---

[1] Diesem Gedanken hat in der älteren Scholastik besonders *Aegid. Col.* Ausdruck geliehen. Quodl. 6 q. 2. Die Frage: utrum habens caritatem sine speciali Dei influxu possit exire in actum meritorium, beantwortet Aegidius bejahend, und zwar tripliciter, prout specialitas potest hic tripliciter accipi, 1° prout Deus comparatur ad

332 Wie demnach bezüglich der übernatürlichen Akte auch beim Vorhandensein des habitus infusus eine spezielle Nothwendigkeit aktueller göttlicher Bewegung besteht, die bei den natürlich guten Akten, geschweige bei den Sünden, nicht besteht: so hat auf der andern Seite die aktuelle göttliche Bewegung auch in sich selbst einen speziellen und zwar übernatürlichen Charakter, weil und inwiefern sie nicht bloß materiell und äußerlich, sondern formell und innerlich auf die Erzeugung übernatürlicher Akte, resp. die Förderung einer übernatürlichen Kraft als solcher sich bezieht und sich mit letzterer in der Funktion des Erhebens und erhebenden Tragens einer natürlichen Kraft zu einer übernatürlichen Leistung theilt. Wenn gleichwohl

---

alia efficientia, ut quia aliter agit quam efficientia alia (sc. immediate in opere causae secundae); 2⁰ prout comparatur Deus ad alios effectus, ut quia aliter agit hunc effectum, qui est actus meritorius, qui est quasi supernaturalis, et effectus alios, qui sunt proportionati suis causis, qui dicuntur effectus naturales; 3⁰ prout hujusmodi effectus comparatur ad alios effectus, quia non est eadem ratio ac de effectibus aliis. Da Aegidius sub 1⁰ den concursus generalis Dei als eine Gott eigenthümliche Wirkungsweise versteht, sub 3⁰ aber auf 2⁰ zurückgreift, so liegt der Schwerpunkt in 2⁰. Hier heißt es: Secundo hoc idem patet, si hujusmodi specialitas sumatur, prout comparatur ad alios effectus; sic ut dicatur Deus aliter immediate agere opera gratiae, quam opera naturae, quia non omnia hujusmodi opera eodem modo agit. Dicemus enim, quod opus gratiae ad habentem gratiam, et opus naturae ad naturam sive ad habentem naturam quasi assimiletur pennae in manu scriptoris periti et pennae in manu pueri. Nam quia scribere est proportionatum scriptori tali, si ponatur penna in manu ejus, scribet scriptor illa penna. Sed si ponatur in manu pueri, quia scribere non est proportionatum puero, si debeat puer scribere, non sufficit quod habeat pennam in manu sua: sed oportet quod aliquis sciens scribere capiat manum pueri et ducat eam, ut faciat ipsum penna scribere. Sic et in proposito opera naturae sunt proportionata naturae; ideo habens naturam potest in hujusmodi opus supposita generali influentia Dei, prout agit immediate in omni opere naturae. Sed opera meritoria sunt quasi improportionata nobis, propter quod gratia habilitat nos magis, ut possimus agi secundum illa opera, quam ut possimus agere. Sicut rotunditas in sphaera non facit, quod sphaera moveat se motu circulari, quia nihil se ipsum ita movet, imo omne quod movetur ab alio movetur; sed haec rotunditas habilitat eam, quod possit moveri ab alio motu circulari. Quod etsi non sit omnino simile in proposito, quia „coadjutores Dei sumus" et aliquo modo agimus, habendo gratiam, opera gratiae: attamen, quamvis nec natura agat sua opera sine actione Dei, nec habens gratiam agat opera gratiae sine actione Dei, tamen magis debet dici natura vel habens naturam agere opera naturae, quam habens gratiam agere opera gratiae. Si enim alicui rei daretur forma supernaturalis, non posset per illam formam ita agere supernaturalia opera, sicut habens naturam potest agere opera naturalia; per formam enim, quae naturaliter competit subjecto, potest subjectum magis agere opera ilius formae tanquam sibi magis proportionata, quam per formam non naturaliter illi subjecto competentem. Et inde est, quod in operibus gratiae magis dicamur agi quam agere. Ideo scribitur ad Rom.: *Qui spiritu Dei aguntur, ii filii Dei sunt.* Filii enim Dei per gratiae adoptionem spiritu Dei aguntur; quia in his, quae sunt gratiae, magis dicimur agi, quam agere. Inde est etiam quod, quia opera gratiae sunt magis nobis improportionata, et contra opera naturae sunt magis nobis proportionata, Deus specialiter dicatur haec opera facere; ideoque dicamus, quod *omnia opera in nobis operatus est Deus:* et quod *non sit volentis* velle, *neque currentis* currere, sed totum *miserentis sit Dei;* propter quod dicitur *operari in nobis velle et perficere pro bona voluntate.* Man könnte auch sagen: da die eingegossenen Tugenden gleichsam Ruder oder Flügel sind, die dem Menschen von außen verliehen werden, damit er sich in einem fremden Elemente bewege, so sei es ganz naturgemäß, daß der Mensch diese Flügel und Ruder nicht so selbständig handhaben könne, wie seine Hände und Füße, sondern von einer stärkeren Hand in der Handhabung der Ruder und von einem kräftigen Winde in der Bewegung der Flügel unterstützt werden müsse.

viele Scholastiker das außer dem habitus infusus zu aller Bethätigung desselben nothwendige auxilium als auxilium generale oder sogar naturale bezeichnen, dann schwebt ihnen dabei folgender Gedanke vor: das betreffende auxilium sei als species zu subsumiren unter das genus desjenigen auxilium, dessen allgemein jede geschöpfliche Kraft als solche wegen ihrer Potenzialität zu ihren eigenthümlichen Akten bedarf, welches aber eben darum auch naturgemäß mit jeder Kraft, vermöge der an die Verleihung derselben geknüpften göttlichen Anordnung, verbunden ist; und darauf hin gebraucht man die Namen auxilium generale und naturale im Gegensatz zu demjenigen auxilium speciale vel supernaturale, welches die Abhülfe von besonderen Hindernissen der Bethätigung oder die Erzielung höherer Akte, zu denen das Maß der vorhandenen habituellen Kraft nicht ausreicht, bezweckt. Immerhin ist es jedoch correcter, mit den meisten TT. dieses auxilium nicht naturale, sondern connaturale, d. h. naturgemäß zu nennen, weil das der Natur einer übernatürlichen Kraft entsprechende auxilium eben dadurch auch als übernatürlich charakterisirt wird.

Von diesen, alle übernatürlichen Geistesthätigkeiten betreffenden 333 Grundsätzen aus läßt sich nun leicht die spezielle Anwendung auf die übernatürliche Freiheitsthätigkeit machen. — 5) Auch diese letztere stellt der hl. Thomas an den meisten Stellen (z. B. 1. 2 q. 109 a. 2 ad 1.; in ep. ad Rom. cap. 9. lect. 3) unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Abhängigkeit aller geschöpflichen Freiheitsbethätigung von göttlicher Bewegung und Regierung[1]. Diese Abhängigkeit aber bestimmt er vor allem dahin, daß der Wille, um als liberum arbitrium in Funktion treten zu können, durch eine bewegende Einwirkung (motio), Anstoß (instinctus, instigatio) oder Antrieb (impulsus), eine aktuelle lebendige Richtung auf ein Ziel hin erhalten müsse, vermöge deren er unmittelbar in Stand gesetzt werde, die Verfolgung des Zieles in Deliberation oder Erwägung zu ziehen und sich zu den als zweckmäßig befundenen Akten zu entschließen, und worin er folglich jene aktuelle Erregtheit und Energie oder jene unmittelbare Zurichtung und Fertigstellung zur Freithätigkeit erlangt, welche die hl. Schrift (s. oben n. 288) unter dem καταρτίζειν und κατευθύνειν zu den guten Werken begreift. Eine solche aktuelle Richtung auf ein Ziel hin bewirkt Gott näher dadurch, daß er die aktuelle Erkenntniß der Güte des Zieles und ein aktuelles Wohlgefallen an demselben erregt und erzeugt und in diesem Sinne die Seele aktuell erleuchtet und inspirirt. Offenbar müssen nun aber beide Akte in ihrem Wesen der Art und Vollkommenheit der betreffenden Freiheitsthätigkeit entsprechen, also natürlich sein in der natürlichen Ordnung, übernatürlich in der übernatürlichen Ordnung, und so auch in letzterer Ordnung als Produkt einer solchen göttlichen Einwirkung angesehen werden, welche den Charakter einer übernatürlichen Erleuchtung und Inspiration hat.

Damit nun diese Akte Produkt und Organ einer aktuellen göttlichen Be- 334 wegung und Regierung zur Freithätigkeit seien, ist es in der übernatürlichen Ordnung so wenig, wie in der natürlichen, nothwendig, daß auch die objektive Anregung der betreffenden Erkenntniß, sowie die objek-

---

[1] Vgl. über diese den klassischen thomistischen Text oben B. III. n. 72.

tive Darbietung ihres Inhaltes unmittelbar und gegenwärtig von Gott selbst bewirkt werde; vielmehr reicht es hin, daß die den Eintritt der betreffenden Vorstellung bewirkenden geschöpflichen Ursachen unter Leitung der göttlichen Vorsehung stehen und durch letztere in organische Beziehung zu der inneren Einwirkung Gottes gesetzt werden. Desgleichen ist die aktuelle dynamische Einwirkung Gottes, wodurch unter Voraussetzung der betreffenden Vorstellung die Akte der Erkenntniß und des Wohlgefallens entstehen, in der übernatürlichen Ordnung ex natura rei nicht nothwendig anders zu denken, als in der natürlichen Ordnung; vielmehr läßt sie sich analog vorstellen, wie in letzterer Ordnung durch den intellectus agens unter der ordentlichen erleuchtenden Einwirkung Gottes aus sinnlichen Bildern geistige Vorstellungen gebildet werden, und vermöge der natürlichen Neigung des Willens zum Guten unter der ordentlichen adspirirenden Einwirkung Gottes das unwillkürliche Wohlgefallen an dem erkannten Guten entsteht. Auch das Dogma fordert nicht nothwendig mehr, als daß die bereits durch den übernatürlichen Habitus auf die Erzeugung übernatürlicher Erkenntnisse und Affekte zugerichteten Vermögen unter der naturgemäßen aktuellen Aspiration Gottes vermöge der im Habitus selbst enthaltenen Erleuchtung und Inspiration diese Akte in spontaner Weise setzen, und daß mithin die betreffenden Akte nicht so sehr einen motus inductus per motionem actualem, als einen motus eductus ex illuminatione et inspiratione habituali darstellen[1]. Immerhin scheint es mehr dem Geiste des Dogmas und auch der oben sub 3—4 betonten Eigenthümlichkeit des übernatürlichen Habitus zu entsprechen, daß die göttliche Einwirkung, welche den Uebergang vom Habitus zur unwillkürlichen Thätigkeit bedingt, im Unterschied von der natürlichen Einwirkung nothwendig sei in der Eigenschaft einer speziellen Determination zur Thätigkeit, deren der Habitus oder vielmehr das durch ihn nur erst unvollkommen aktuirte Seelenvermögen bedarf[2]; dieselbe ließe

[1] Es ist dieß, wie oben bemerkt, die Anschauungs- und Redeweise der meisten älteren Scholastiker. In diesem Sinne nannte sogar *Bonav.* l. c. nach *Alex. Hal.* die gratia habitualis nicht bloß movens, sondern auch excitans = inclinans. Und in der That ist die habituelle Gnade als ein im Willen vorhandener Trieb zum Guten im Vergleich mit der bloßen objektiven Anregung nicht bloß ebenso gut, sondern eher noch mehr eine gratia excitans, weil sie in vollkommenerer Weise die aktuellen Neigungen zum Guten erzeugt.

[2] *Palmieri,* de gratia thes. 28 p. 213 glaubt dieses in folgender Weise motiviren zu können: Facultates elevatae 1) agere possunt et supernaturaliter et naturaliter etiam, quia natura non desinit; unde et peccare possunt, quod est actio pure naturalis; 2) objecta, quibus percelluntur, possunt attingi operatione quoque naturali et ita attingi, ut facultas naturaliter quantum potest circa illa exerceatur. Ergo in facultate etiam elevata nondum est ratio sufficiens, cur potius supernaturaliter, quam naturaliter attingat objecta, seu cur potius eliciat actus supernaturales, quam naturales. Neque id potest per libertatem determinari; nam libertatis exercitium jam supponit actus supernaturales indeliberatos, et libertatis est quidem determinare existentiam actus circa hoc aut illud, non vero determinare statum, in quo agit sive naturalem sive supernaturalem; hoc enim ad Deum spectat. Itaque etiam posita elevatione naturae et facultatis, adhuc complendum restat principium proximum operis supernaturalis, hoc est, requiritur adhuc ex parte Dei determinatio ad hoc, ut facultas agat potius supernaturaliter quam naturaliter. Haec autem determinatio praecedere actum debet; unde nequit esse simplex concursus, qui per se est comitans actum. Necesse est igitur, ut Deus operatione sua excitet in intellectu et voluntate vitales actus supernaturales.

sich bildlich etwa mit den Worten des Hohenliedes ausdrücken: „Komme, Südwind, und durchwehe meinen Garten, daß seine Wohlgerüche fließen“ [1]. Daß eine derartige speziellere Einwirkung, wenn schon nicht wesentlich nothwendig, so doch zur reichlichen Förderung des Gnadenlebens, resp. zur leichteren und sicherern Erzielung der freien Akte, durch Belebung der Erkenntniß und des Affektes besonders geeignet ist und thatsächlich in vielfacher Weise Platz greift, versteht sich von selbst und ergibt sich namentlich aus den Gebeten der Kirche. Auch ließe sich dieselbe wohl als ein wesentliches Specificum aller aktuellen Bewegungen in der übernatürlichen Ordnung unter dem Gesichtspunkte betrachten, daß hier das innere permanente Lebensprinzip durch jeden von ihm ausgehenden freien Akt ein Wachsthum seiner selbst erstreben kann und soll.

Dagegen scheint es nicht gerechtfertigt, alle übernatürlichen Habitus so 335
sehr als eine energielose Kraft zu behandeln, daß sie sich nur verhalten sollen, wie eine Empfänglichkeit oder Gefügigkeit der Seelenvermögen für eine solche aktuelle Einwirkung Gottes, welche allein das treibende und zeugende Prinzip der Thätigkeit wäre; vielmehr ist festzuhalten, daß die aktuelle Einwirkung Gottes die Entfaltung einer vorhandenen Energie oder die Anfachung einer vorhandenen Gluth zum Aufflammen bezielt. Allerdings schließt der hl. Thomas aus der Eigenschaft der habituellen Gnade als einer unvollkommenen participatio divinae naturae, daß jene Gnade in Hinsicht auf gewisse vollkommene Akte des übernatürlichen Lebens sich als eine bloße Empfänglichkeit für ein Bewegtwerden durch göttliche Inspiration auffassen lasse. Aber diese Empfänglichkeit ist ihm dann auch nicht der Begriff der virtus infusa als solcher; im Gegentheil stellt er dieselbe ausdrücklich der virtus infusa als solcher gegenüber; denn von letzterer sagt er, die von ihr informirte „ratio“ bewege durch sie in ähnlicher Weise sich selbst, wie durch ihre natürliche virtus, und er statuirt deßhalb für jene Empfänglichkeit eine eigene Reihe von Habitus, die er in den „dona Spiritus Sancti“ charakterisirt findet. Da nun nach Thomas auch für die Bethätigung der virtus infusa als solcher eine dieselbe dirigirende göttliche Einwirkung nothwendig ist: so tritt bei ihm eine doppelte Gestalt der aktuellen Gnade hervor, die einer doppelten Seite der habituellen Gnade entspricht. Die erstere ist im Gegensatz zur zweiten eine einfache Führung und Regierung der durch die habituelle Gnade verklärten Seelenkräfte zu und in ihrer Selbstbewegung durch die stete aspiratio Spiritus S., nach Analogie der Regierung der natürlichen Kräfte, oder gleichsam ein Führen an der Hand; die andere ist im Gegensatz zum einfachen Regieren ein kraftvolles Treiben, Heben und Tragen durch die Gewalt des die begnadigte Seele mit neuer inspiratio durchdringenden und erfüllenden hl. Geistes. Die erstere Form der aktuellen Gnade ist die ordentliche, welche wesentlich zu jedem übernatürlichen Akt erforderlich ist.

Die schöne Lehre des hl. Thomas über diese doppelte Form der aktuellen 336
Gnade werden wir unten § 297 eingehender in der Lehre von den dona Spiritus S.

---

[1] Diese Fassung ist zwar meist in der alten Scholastik nicht hervorgehoben, läßt sich aber leicht in ihre Lehre einfügen. Dieß zeigt schon der Umstand, daß Aegid. Col. mit seiner oben besprochenen Auffassung keine Opposition zu machen glaubte.

darzustellen suchen. — Die Nothwendigkeit der aktuellen Gnade zu allen Akten von übernatürlichem Werthe scheint von allen denjenigen Scholastikern bestritten zu werden, welche lehren, daß in den Gerechtfertigten auch „alle natürlichen guten Akte" verdienstlich seien. Speziell für die gegenwärtige Frage ist indeß diese Lehre ohne Bedeutung, da die betreffenden TT., wofern sie die Natürlichkeit der Akte ganz und voll behaupten wollten, ja auch läugnen müßten, daß dieselben Akte einer virtus infusa seien. Bei den besseren TT. ist aber ohnehin weder die Natürlichkeit der betreffenden Akte noch der Ausschluß der aktuellen Gnade so ernst gemeint. Näheres darüber unten bei der Lehre vom meritum.

337 Inwiefern in der Direktion zum usus oder exercitium gratiae zunächst die Ueberleitung des Willens von der Ruhe zur Thätigkeit in Betracht kommt, läßt sich die göttliche Einwirkung speziell als zur Freithätigkeit excitirende d. h. erregende oder erweckende bezeichnen. Indeß wurde dieser Ausdruck von den VV. und den älteren Scholastikern an dieser Stelle fast gar nicht gebraucht; vielmehr galt er — im Sinne der Auferweckung vom Tode oder des Aufrüttelns vom Starrschlaf (ébranler nach *S. Franc. Sal.*) resp. der Aufmunterung, Anfeuerung, Anspornung des in seinen Anfängen noch trägen und schläfrigen Verlangens zu einem eifrigen Streben nach der Gerechtigkeit — als spezifischer Terminus für die Gnade der Bekehrung, und nur auf diese bezieht sich, wie der betreffende Ausdruck des Trid. (sess. VI. cap. 5), so auch die vielfach für die Nothwendigkeit der gratia excitans in den Gerechtfertigten angerufene Stelle von *August.* de remiss. pecc. l. 2 c. 18 n. 31: Quod ad Deum nos convertimus, sine ipso excitante atque adjuvante non possumus. Gewöhnlich gebrauchte man, besonders der hl. Thomas, der für movere auch convertere hat, nur den Ausdruck movere et dirigere ad volendum et agendum, resp. movere allein und dirigere allein, jedoch mit stillschweigender Einbeziehung des anderen, also = movere dirigendo und movendo dirigere[1]. Diesen Ausdruck halten auch diejenigen TT. fest, welche seit dem 16. Jahrh. die Nothwendigkeit einer besonderen gratia excitans zu jedem übernatürlichen Akte bestritten haben; so namentlich Tapper, Bellarmin, welche die generelle Nothwendigkeit der gratia excitans mit so vielen Anderen bestritten, daß *Suarez*, de gr. l. 3 c. 8 n. 22 sagt, er finde nur Wenige, die ihnen widersprächen. Mit Rücksicht auf diese Sachlage ist in dem für das Vaticanum vorbereiteten schema de gratia absichtlich von der Definition der Nothwendigkeit der gratia excitans unter diesem Namen Umgang genommen worden. Zum Theil beruht die Läugnung der gratia excitans auf rein formellen Gründen. Man fand z. B. in diesem Ausdruck etwas, was nicht zur directio nothwendig ist, namentlich eine zu starke Parallelisirung der aktuellen Gnade in den Gerechten mit der Gnade der Bekehrung, durch Herabsetzung der Energie der virtus infusa. Oder man glaubte, durch die gratia excitans werde mehr gefordert, als zu der der virtus infusa nach Analogie der virtus naturalis naturgemäßen, ordentlichen motio ad agendum dort nothwendig ist, wo es sich einfach um den Uebergang von der Ruhe zur Thätigkeit handelt; in der That ist hier das einfache ciere ausreichend, während excitare (analog wie incitare = anspornen, anfeuern) schon mehr ein Aufrütteln des Schlafenden oder Trägen, als ein bloßes Rühren des Ruhenden bezeichnet und deßhalb mehr auf diejenige Einwirkung paßt, wodurch Gott in den Gerechtfertigten spezifisch der Behinderung der Willensthätigkeit durch Unwissenheit und Begierlichkeit entgegenwirkt.

338 Eine sachliche Abweichung von der durch das Dogma mehr oder minder deutlich geforderten Lehre wäre in der Läugnung der gratia excitans nur dann vorhanden, wenn man damit den Begriff der übernatürlichen dynamischen directio ausschlösse. Das geschähe, wenn man die Direktion der Erkenntniß und folglich auch des Willens auf die durch natürliche Ursachen bewirkte objektive Vorstellung beschränkte, oder die Direktion des Willens gänzlich auf die objektive Anregung durch die übernatürlich erleuchtete Erkenntniß

[1] Diese Ausdrucksweise entspricht auch der patristischen, welche das movere et dirigere unter dem Begriff des regere dem formare oder gignere bonam voluntatem gegenüberstellt. Das regere nämlich (Grundbedeutung = recken) enthält ebenso das Moment des Erregens, Regemachens wie movere, und zugleich das Moment des Bewegens in einer bestimmten Richtung, besonders des Festhaltens in derselben, wie dirigere.

reducirte, oder den dynamischen Einfluß Gottes auf die Thätigkeit des Willens in eine solche Cooperation mit demselben setzte, welche dem Begriffe einer wahren Direktion nicht genügte. Das erste geschah wohl nur von Wenigen, das letzte wohl mehr dem Scheine als der Wirklichkeit nach durch diejenigen, welche zu den motus indeliberati selbst, resp. unter deren Läugnung zum actus deliberatus, bloß eine cooperatio simultanea forderten. Das zweite hingegen geschah von Vielen, welche, wie besonders Philipp Dechamps (de haer. Jans. l. 3 disp. 3 cap. 16—17), namentlich gegen Jansenius Werth darauf legten zu behaupten, daß im Allgemeinen, und darum besonders im Urstande, nur eine gratia actualis illustrans intellectum, nicht auch eine gratia accendens voluntatem nothwendig sei und daß letztere nur als Gegengewicht gegen die Concupiscenz gefordert werde. Das hierfür vorgebrachte positive Argument, daß die VV., besonders Augustinus, die aktuelle Gnade des ersten Menschen bloß als illuminatio bezeichneten, ist gänzlich hinfällig, weil ja die illuminatio die Gnade überhaupt bezeichnet und ganz gleichmäßig auch für die Gnade der Erlösten gebraucht wird (s. oben n. 109). Die der letzteren Gnade eigenthümliche Bewegung des Willens kann und muß auf andere Weise, als durch absolute Läugnung der Willensbewegung im Urstande, erklärt werden, dadurch nämlich, daß die spontanen affectus indeliberati, welche vermöge der habituellen Disposition unter der connaturalen Bewegung Gottes aus Anlaß der aktuellen Erkenntniß eines Gutes entstehen, gegenwärtig entweder schon in ihrem Entstehen behindert werden oder doch nicht die unter Umständen erforderliche Lebhaftigkeit und Energie erlangen, und darum gewissermaßen durch ein Aufrütteln des Willens von Gott hervorgebracht werden müssen. Eher könnte man sich für die Lehre von Dechamps auf die Ansicht vieler Theologen berufen, welche lehren, daß, von besonderen Hindernissen abgesehen, der durch übernatürliche Erkenntniß objektiv angeregte Wille sofort zum actus deliberatus übergehen könne, ohne daß dem letzteren ein von Gott bewirkter motus indeliberatus vorauszugehen brauchte; denn alsdann würde auch der göttlichen motio voluntatis, welche dem freien Akte vorausgehe, der Inhalt fehlen. Indeß dürfte die genauere Betrachtung der Darstellung und Begründung der hier angezogenen Lehre der Theologen leicht erkennen lassen, dieselbe sei nur so gemeint oder doch nur in dem Sinne erwiesen, daß dort, wo es sich um die Bethätigung eines Habitus handelt, der Wille nicht nothwendig erst in allmählichem Fortschritt oder in zeitlicher Entwicklung durch einen vorausgehenden indeliberirten Akt hindurch zum deliberirten Akte gelangt, und daß folglich der indeliberirte Akt nicht nothwendig zeitlich früher als ein in sich abgeschlossener selbständiger Akt zu existiren braucht. Um die innere gennetische Vermittlung des deliberirten Aktes durch einen motus indeliberatus aufrecht zu halten, reicht es hin, daß die beiden Akte virtuell zwei Akte darstellen, während sie sachlich nur zwei Momente oder Seiten eines einzigen physischen Aktes bilden (oben n. 83 ff. u. 156 ff.); genauer, daß der motus indeliberatus sachlich in dem actus deliberatus enthalten ist und nur virtuell als eigener Akt existirt, weil er auch in dieser virtuellen Existenz oder als actus virtualis, wie der Same im Keime, diejenige Form der virtus actualis oder der lebendigen Energie repräsentiren kann, wodurch im Willen die Entstehung des freien Aktes als solchen bedingt und vermittelt wird.

6) Obgleich der hl. Thomas, wie bezüglich der Freithätigkeit überhaupt, 339
so insbesondere bezüglich des usus oder exercitium der übernatürlichen Tugend die dazu nothwendige göttliche Bewegung zunächst in dem Anstoß zur Deliberation oder Erwägung sieht: so ist nach seinen Grundsätzen damit die Funktion der göttlichen Bewegung keineswegs erschöpft. Vielmehr bildet jener Anstoß nur ein Moment, wie in dem göttlichen Einflusse auf die übernatürliche Thätigkeit, so auch in der bewegenden Einwirkung Gottes auf die Seele, wodurch diese zu jener Thätigkeit hingeführt wird. Sobald nämlich die Freiheitsthätigkeit nicht mehr in ihrem ersten Stadium, d. h. in der freien Erwägung selbst, betrachtet wird, muß in den Begriff der göttlichen Bewegung noch ein anderes Moment aufgenommen, resp. die Bewegung noch unter einem andern Gesichtspunkt aufgefaßt werden, nämlich als eine dauernde Regierung

und Alimentation des Willens im ganzen Verlaufe und im ganzen Umfange seiner Thätigkeit und mithin als eine stete Leitung und Unterhaltung dieser Thätigkeit selbst.

340 In der That verlangen alle Theologen außer dem ersten Anstoße zum usus gratiae eine aktuelle göttliche Einwirkung unter dem Namen der gratia adjuvans, von welcher der Mensch in seiner übernatürlichen Thätigkeit selbst stetig getrieben, gehalten und getragen werde; und die Kirche lehrt uns auf die mannigfachste Weise neben der Erweckung guter Gedanken und Rathschläge noch um die Förderung zum wirksamen Wollen und Thun beten. Diese gratia adjuvans, welche als solche nicht die Vorführung eines Objektes zur Aufgabe hat, vielmehr nur als dynamische Belebung der habituellen Gnade auftritt und dem menschlichen Beistande durch Leitung und Unterstützung mit der Hand analog ist, wird darum vielfach unter dem Namen „adjutorium physicum“ einfach nach Analogie desjenigen Einflusses aufgefaßt, wie Gott ihn auf die Wirksamkeit der unfreien Ursachen und auf die äußere Wirksamkeit der freien Ursachen übt, im Gegensatze zu derjenigen, welche Gott in dem Anstoße zur Erwägung und durch denselben übt. So lange und so weit indeß die durch die Erwägung bezielten und erzielten Werke in sich selbst freie Willensakte (eligere oder consentire) sind: so lange und so weit muß auch die hier in Rede stehende göttliche Einwirkung nach Analogie des Anstoßes zur Erwägung gedacht werden, also namentlich als Erzeugung, Unterhaltung oder Verstärkung der aktuellen Willensstimmung, woraus der betreffende Freiheitsakt hervorgeht (s. oben n. 164 u. 158).

341 7) Wenn demzufolge der Mensch in der Bethätigung der übernatürlichen Habitus so allseitig von der aktuellen Bewegung Gottes abhängig ist, muß natürlich das bekannte Prinzip habitibus utimur, quum volumus näher dahin verstanden werden: quum juvante Deo volumus, so daß der Gebrauch oder die Anwendung jener Habitus nicht in das Belieben des natürlichen Willens gestellt erscheint, im Gegentheil Gott die Initiative auch für das Gebrauchenwollen gewahrt wird.

342 Nicht so einfach ist die Frage gelöst, in wie weit bei dieser Nothwendigkeit göttlicher Bewegung noch ein eigentliches selbstthätiges uti = Anwenden und Gebrauchen, in Betreff der übernatürlichen Habitus übrig bleibe, d. h. ob der Gerechte durch die motorische Macht seines unter göttlicher Führung zu Stande gekommenen Willensentschlusses in der Form dynamischer Application und Determination jene Habitus wie ein Werkzeug in Bewegung setzen oder zur Thätigkeit bringen und so ihren Akt erzeugen könne, oder ob bei jedem einzelnen übernatürlichen Akte Gott unmittelbar als der eigentliche Erwecker und Entzünder der betreffenden Tugend wirksam sein müsse. Diese etwas subtil und abstrus klingende Frage gehört gleichwohl so sehr zum volleren Verständniß der Gnadenlehre, daß wir sie etwas näher ins Auge fassen müssen.

343 Vor allem ist zu bemerken, daß die Frage sich nicht allgemein und gleichmäßig, sondern nur mit Unterscheidung verschiedener Fälle lösen läßt. Allgemein gilt nur, daß zwischen der Gnade, die das Wollen erzeugt, und der Gnade, wiefern sie dem Wollen die Kraft zu wirken gibt, (oder der gratia als operans und als cooperans) mindestens ein for-

maler Unterschied besteht. Die Einzelfragen aber sind zu entscheiden nach dem Grundsatze, daß ein actus imperans alle, aber auch nur diejenigen Akte wahrhaft erzeugen kann, die virtuell in ihm enthalten sind, und daß er nur solche Kräfte schlechthin in Bewegung setzen kann, welche entweder mit seinem Prinzip identisch oder demselben untergeordnet sind. Diesem Grundsatze gemäß ist a) zunächst bei jeder Tugend eine eigentliche Anfachung und Erweckung derselben und eine vollkräftige Erzeugung der betreffenden Akte durch einen solchen actus imperans möglich, welcher derselben Tugend angehört und absolut oder relativ den vollkräftigen Stammaffekt dieser Tugend darstellt; so können alle übrigen Akte der caritas, wie das gaudium, desiderium amorosum, die vollkommene Reue, und der Akt der Relation aller Werke auf Gott, im eigentlichsten Sinne vermöge des Aktes der complacentia amorosa in Deo erzeugt werden. — Dasselbe gilt b) von allen untergeordneten dienenden Tugenden im Verhältniß zu einem solchen actus imperans, der aus einer übergeordneten, beherrschenden Tugend hervorgeht; so können durch die Akte der caritas alle übrigen Tugendakte, wie im vollen Sinne des Wortes rechtlich imperirt, d. h. von einem höheren Prinzip für dessen höheren Zweck in Anspruch genommen und demselben dienstbar gemacht, so auch dynamisch hervorgerufen und vollkräftig erzeugt, resp. die betreffenden Tugenden dynamisch geweckt und in Bewegung gesetzt werden, auf ähnliche Weise, wie im Organismus der menschlichen Natur die leiblichen Organe und die niederen Seelenkräfte durch den Geist in Bewegung gesetzt werden.

c) Anders steht aber die Sache in dem umgekehrten Verhältnisse, wenn 344
der Akt einer höheren Tugend durch den Akt einer niederen Tugend oder überhaupt die eigentlichen und vollkommenen Akte jeder Tugend durch solche Affekte hervorgerufen werden sollen, welche entweder die Tugendübung aus minder vollkommenen Motiven beabsichtigen oder wenigstens dieselbe zunächst nur in der Form des Begehrens nach dem Besitze eines in ihr oder durch sie zu gewinnenden Gutes erstreben, z. B. wenn Jemand einen Akt der caritas setzen will, um dem Gesetze Gottes, seinem eigenen religiösen Pflichtgefühl oder seiner Bußgesinnung zu genügen, oder wenn man den Akt jeder beliebigen Tugend setzen will, um durch denselben sein Heil zu wirken oder die Gunst Gottes zu erlangen, oder um in demselben seine eigene sittliche Vollkommenheit zu gewinnen. Wie in diesen Fällen die objektiven Motive des actus imperans zu denen des actus imperatus nur wie motiva impellentia und disponentia zu dem motivum movens und determinans sich verhalten, und der actus imperans selbst nicht im vollen und eigentlichen Sinne, sondern nur uneigentlich ein solcher ist: so kann dieser Akt auch nicht die Kraft haben, durch sich selbst den beabsichtigten höheren Akt zu erzeugen oder die betreffende Tugendkraft als solche dynamisch in Bewegung zu setzen. Im Gegensatz zum eigentlichen imperium, welches über die betreffende Tugend dynamisch verfügt, ist dieser Akt vielmehr nur ein Anstreben, aspiratio, adnisus, Anlauf, conatus, ein „Sich anschicken" zur Ausübung der betreffenden Tugend, und er erreicht seine Absicht nur dadurch, daß Gott, der dem Willen die Tugend eingegossen, dieselbe auch durch seinen anfachenden Hauch effektiv in Betrieb setzt, sobald der Wille sie in Be-

trieb zu setzen sich anschickt — nach demselben Gesetze, wonach Gott dem vollkommen disponirten Willen die Tugend selbst eingießt und in der natürlichen Ordnung die hinreichend entwickelten Keime durch Inspiration der Seele belebt. M. a. W. — nach einer dem hl. Augustinus geläufigen Ausdrucksweise — verhält sich der betreffende Willensakt, als eine „conversio" (bei *Bern.* applicatio) voluntatis ad opus, zu diesem opus resp. zur Entfaltung der demselben entsprechenden virtus auf ähnliche Weise, wie das Hinwenden oder Hinblicken (obtutus) des Auges zur klaren Erfassung (cernere) eines bestimmten Gegenstandes, indem es das innere Licht des Auges, die Sehkraft, erst dadurch zur gewünschten Bethätigung bringt, daß das Auge durch das äußere Licht getränkt und befruchtet und so „formirt" oder aktuirt wird (s. oben n. 109). Und wie das Auge diese Einwirkung des Lichtes nur dadurch aufnimmt, daß seine Hinwendung zum Gegenstande zugleich eine Hinwendung zum Lichte ist: so wird nach Augustinus der Wille eben dadurch zur Vollziehung seiner Akte formirt, daß die conversio ad opus bewußt oder unbewußt zugleich eine Hinwendung zu Gott als der Quelle seines Lebens darstellt[1]. Aus diesem Gleichnisse erhellt zugleich, daß allerdings in einem gewissen Sinne auch die hier in Rede stehenden Akte eine erweckende Kraft haben, in dem Sinne nämlich, daß durch sie der Wille sich selbst als Subjekt der betreffenden Tugend in der Richtung auf den Akt derselben erweckt und mithin für den kraft göttlicher Einwirkung auszuführenden Akt sich disponirt, mithin in analogem Sinne, wie im menschlichen Organismus die Thätigkeit der niederen Kräfte eine Bethätigung der höheren Kräfte der Seele oder des Geistes nach derselben Richtung hin anregt. — Demgemäß kann man zwar von allen sachgemäßen Motiven der Tugendübung sagen, wie es auch gewöhnlich geschieht, daß der ihnen entsprechende Willensentschluß die betreffenden Tugendakte erweckt; aber nicht von allen kann man auch sagen, daß die Erweckung des Aktes durch dynamische Erweckung der betreffenden Tugendkraft stattfinde; vielmehr besteht unter Umständen der ganze erweckende Einfluß des Willensentschlusses darin, daß er nach dem Ausdruck des Buches de voc. omn. gent. (2. 16. oben n. 63) die voluntas receptrix et famula donorum Dei enthält, wodurch der Mensch zur Bethätigung wie zum Empfange der dona Dei nur in dispositiver Weise mitwirkt, indem sein Streben die vollendende Einwirkung Gottes nach sich zieht.

345 Daß überhaupt der durch aktuelle Gnade erregte, d. h. zum Wollen bewegte Wille die habituelle Tugend dynamisch zur Thätigkeit wecken kann, liegt in dem theologischen Satze, daß es Sache des Willens sei, gratia uti; denn das uti im eigentlichen Sinne ist nach *Thom.* (l. 2 q. 16 a. 2) applicare aliquod principium actionis ad actionem. Aber allerdings hat das uti auch einen weiteren Sinn (z. B. uti amicis), in welchem wir es strenggenommen nicht mit „gebrauchen, anwenden oder verwenden", sondern mit „benutzen" resp. mit „genießen" übersetzen müssen; und gegenüber derjenigen Gnade, welche den Willen zum Gebrauche bewegt, und wohl auch gegenüber aller aktuellen Gnade als solcher, muß man das Wort wirklich in diesem weiteren Sinne nehmen. Die hl. Schrift selbst deutet die Möglichkeit eines eigentlichen uti bezüglich der habituellen Gnade dadurch an, daß Paulus den Timotheus (II. Tim. 1, 6) ermahnt: ut

[1] In ähnlicher Weise läßt sich dieser Gedanke an dem „Auge" der Pflanze durchführen, welches in seinem Streben nach der Erzeugung der Blüthe und Frucht sich zur Sonne hinwendet.

resuscites (ἀναζωπυρεῖν = anfachen, aufflammen machen) gratiam, quae in te est per impositionem manuum mearum; in der Parallelstelle I. Tim. 4, 14 hatte er unbestimmter gesagt: noli negligere (μὴ ἀμέλει), lasse nicht unbenutzt, was sich auch auf die zur eigenen Erweckung der habituellen Gnade nothwendige Gnade der Erweckung durch Gott beziehen kann. — Betreffs des actus imperans bei niederen Tugenden gegenüber den höheren haben einige TT. im 17. Jahrh. gemeint, daß man auch hier von einem eigentlichen imperium und dessen Wirksamkeit reden könne. So namentlich *Ripalda,* de ente supern. disp. 65 sect. 4, indem er das imperare schlechthin so definirt: unam virtutem imperare actum alterius nihil est aliud, quam voluntatem ex desiderio obtinendi finem unius virtutis moveri ad eliciendum actum alterius virtutis. Allerdings wenn das imperium so vag definirt wird, hat er Recht; aber das eigentliche imperium ist nicht ein mover*i*, sondern ein mover*e*, und dadurch, daß man das imperar*e* und imperar*i* schlechthin als wechselseitig zwischen den höheren und den niederen Tugenden darstellt, verdunkelt man den ganzen Organismus des Gnadenlebens. Eingehend und gründlich handelt darüber gegen Ripalda *Esparza,* de virt. theol. disp. 41. — Man ist gewohnt, die semipelagianische Lehre dahin zu verstehen, daß der Mensch durch sein natürliches Wollen die Gnade wie ein Werkzeug gebrauche. Das ist jedoch gewiß unrichtig. Die Gnade wurde vielmehr wie ein Geist gedacht, von welchem der Wille erfüllt, getrieben und getragen wird; und der Wille sollte durch sein natürliches freies Wollen diesem Geiste gegenüber nur die Function der freien Hingabe und Unterwerfung unter dessen treibende Macht ausüben, also die Gnade nicht beherrschen, sondern ihr dienen. Der Irrthum lag darin, daß der Gebrauch der Freiheit als solcher, und zwar der natürlichen Freiheit, als des „instrumentum volendi", wie St. Anselm sich ausdrückt, nicht innerlich von der Gnade abhangen soll.

8) Die vorstehend charakterisirte dreifache Form der selbstthätigen Erweckung der übernatürlichen Tugenden wirft ein großes Licht auf den Organismus des Gnadenlebens und der Aufgabe der Gnade in demselben. Zunächst ist festzustellen, daß in der einen oder der andern Form, oder auch in mehreren zugleich, jeder Akt einer jeden Tugend wenigstens einige andere Tugendakte hervorzurufen vermag, und daß umgekehrt auch jeder Akt einer jeden Tugend in irgend welcher Weise durch andere Tugendakte hervorgerufen werden kann. Die organische Ordnung des Gnadenlebens im Ganzen zeigt sich nun darin, daß nach dem normalen Gange der Entwicklung eben die höheren Tugenden, welche dynamisch die niederen beherrschen und befruchten, ihrerseits, wie in ihrem Entstehen, so auch in ihrer Bethätigung mehr oder weniger von der dienenden, dispositiven Thätigkeit der niederen Tugenden abhängig sind, und daß folglich theils von ihnen aus eine Bewegung von oben nach unten oder von innen nach außen, theils zu ihnen hin eine Bewegung von unten nach oben stattfindet. Wenn man die im Prozesse der Rechtfertigung der Wiedergeburt vorausgehende Thätigkeit und die der letzteren nachfolgende Thätigkeit des betreffenden Subjektes mit einander vergleicht, tritt das Verhältniß der beiden Bewegungen ganz klar hervor. Aber das im Prozesse der Rechtfertigung hervortretende Verhältniß setzt sich auch fort in dem Leben der Gerechtfertigten, indem auch hier in der Regel die Uebung niederer Tugenden unter dem Antrieb unvollkommener Motive zu den Akten der höheren Tugenden, von welchen die befruchtende Bewegung der übrigen ausgeht, disponirt [1]. 346

---

[1] In diesem Sinne sagt August. an der im Anfange dieses Paragraphen n. 325 citirten Stelle sogar: Tota actio hominis est converti ad eum, a quo factus est, et ab eo bonus, justus . . . semper fieri.

347 Dieses ganze Verhältniß zwischen den verschiedenen Tugenden spiegelt sich auch innerhalb der einzelnen Tugenden selbst, inwiefern bei ihrer Uebung in der Regel ein Aufstreben durch einen unvollkommenen Affekt zum vollkommenen spezifischen Affekte der Tugend oder ihrem Haupt- und Stammaffekt und eine Entfaltung dieses Affektes in einem entsprechenden Werke als seiner Frucht stattfindet. Am deutlichsten ist dieses Verhältniß bei den theologischen Tugenden, bei welchen der Haupt- und Stammaffekt in einer affektiven Union oder Conformation mit Gott, resp. in einem fruitiven Erfassen und Festhalten der Vollkommenheit Gottes besteht; denn dieser fruitive Affekt erzeugt alle übrigen Akte, welche die eigentlichen Früchte der theologischen Tugenden sind, und wird seinerseits, wo er vom Menschen selbst erweckt wird, nur durch einen ihn anstrebenden Akt des Verlangens nach der eigenen Seligkeit und Vollkommenheit hervorgerufen [1]. Diesem Verhältniß Rechnung tragend, hat der hl. Bonaventura in den Begriff jeder Tugend ein doppeltes Moment aufgenommen, die rectitudo potentiae, wodurch der Wille befähigt ist, das Gut der betreffenden Tugend anzustreben, und den vigor potentiae (sc. rectificatae und so auch vigor rectitudinis), wodurch der Wille befähigt wird, dieses Gut in Affekt und Werk zu verwirklichen.

348 Je nachdem nun die Uebung der Tugend unter dem einen oder dem andern Gesichtspunkt aufgefaßt wird, d. h. als zum Haupt- und Stammaffekt hinstrebend oder als von ihm ausgehend, ist auch die Art und Weise verschieden, wie man das Verhältniß der Gnade zum Uebenwollen und zum wirklichen Ausüben der Tugend aufzufassen hat. Zum Verständniß der VV. ist die Beobachtung dieses Umstandes von der größten Wichtigkeit. In ersterem Falle erscheint zu jedem Werke des Gerechtfertigten eine doppelte Gnade nothwendig, deren Verschiedenheit und Wechselverhältniß nach dem Typus der die Rechtfertigung bewirkenden Gnade gedacht wird, nämlich als convertere und illuminare s. formare, ordinare und imbuere, regere und agere, excitare und implere [2]. Im andern Falle wird einfach der Typus der doppelten Form des Einflusses Gottes auf die geschöpflichen Ursachen ins Auge gefaßt, und demnach ein formare und regere, ein praeparare und adjuvare, ein operari und cooperari gefordert. Im ersteren Falle kommt das vom Wollen bezielte Werk nicht als bloße Offenbarung des Wollens, sondern spezifisch als opus arduum in Betracht, speziell als Formation eines höheren und stärkeren Affektes, namentlich des affectus super omnia; denn dieser Affekt erfordert als solcher bei allen in ihrer Art vollkommenen Tugendakten, insbesondere aber bei den Grundtugenden, die sich direkt auf Gott beziehen, ganz abgesehen von allen aus etwaigen Hindernissen entstehenden Schwierigkeiten, einfach wegen der Erhabenheit seiner selbst zu seiner Setzung eine höhere Kraft, als das einfache Wollen desselben, eine Kraft nämlich, wodurch der in die Höhe strebende Wille in die Höhe emporgetragen wird.

---

[1] Den Gedanken hat auch Aug. oft, besonders mit Hinweis auf die Analogie des Auges (Soliloq. I. c. 6 n. 13): aspectus rectus atque perfectus, id est, quem visio sequitur, virtus vocatur.

[2] Vgl. die oben n. 325 angeführte Stelle aus *August.* de gen. ad lit. Ueber das Verhältniß von regere und agere bei August. und in der Kirchensprache siehe folgenden Paragraph unter IV.

Aus der erklärten Nothwendigkeit aktueller Gnade zu jedem übernatür- 349
lichen Akte ergibt sich von selbst, daß jene Gnade in den Wiedergeborenen auch wesentlich nothwendig bleibt zur Erfüllung des Gesetzes Gottes und zur Vermeidung der Sünden in den oben n. 301 ff. bei dem Erbsünder angegebenen Beziehungen.

§ 294. Nothwendigkeit der aktuellen Gnade in den Wiedergeborenen. Fortsetzung. Ihre Begründung durch die zurückbleibende Schwäche der Natur.

Literatur wie § 293.

I. Außer der durch das eigenthümliche, erhabene Wesen des Gnadenlebens, 350
resp. durch die Mangelhaftigkeit jeder geschöpflichen Kraft, begründeten Nothwendigkeit der aktuellen Gnade, gibt es in den Wiedergeborenen noch eine andere Nothwendigkeit, welche spezifisch durch die in ihnen zurückbleibenden Hindernisse der freien Entfaltung der Rechtfertigungsgnade bewirkt wird und eine Gnadenhülfe fordert, wodurch die diesen Hindernissen entsprechende Schwierigkeit (difficultas) der Uebung des Guten und der Vermeidung der Sünden überwunden werden soll. Zwar wird schon durch die habituelle Gnade ein Grund dieser Schwierigkeit beseitigt, und die letztere wenigstens insofern vermindert, als die habituelle Geneigtheit zum übernatürlich Guten ein gewisses Gegengewicht gegenüber den entgegenstehenden Anreizungen und Neigungen zum Bösen bildet. Aber im Großen und Ganzen bestehen die Hindernisse in dem Maße fort, daß bei manchen Wiedergeborenen kaum ein fühlbarer Unterschied der Schwierigkeit im Vergleich mit den Nichtwiedergeborenen hervortritt.

Wie nun diese Schwierigkeit, im Vergleich mit den allgemeinen Gründen 351
der Abhängigkeit des geschöpflichen Lebens überhaupt und insbesondere des Gnadenlebens von Gott, ein spezieller Grund des Bedürfnisses göttlichen Beistandes (ratio specialis necessitatis — *Thom.* 1. 2 q. 109 a. 9) ist, welcher in der That bei den Engeln und im Urstande nicht vorhanden war: so ist auch die diesem Bedürfnisse entsprechende göttliche Hülfe eine spezielle Hülfe (auxilium speciale), d. h. eine Hülfe, welche ihrer Natur und Wirksamkeit nach von derjenigen, die zu anderen allgemeineren Zwecken gefordert wird, verschieden ist. Namentlich aber ist die Spezialität dieser Hülfe zu betonen gegenüber derjenigen Hülfe, welche auch dem ersten Menschen in statu integritatis nothwendig war, auf ähnliche Weise, wie die Arznei ein spezielles Mittel zur Förderung des Lebens ist gegenüber der Nahrung. So wird schon das in den Entscheidungen gegen die Pelagianer geforderte adjutorium quotidianum von den Vätern als ein speziell den wiedergeborenen Erbsündern mit Rücksicht auf ihre fortdauernde Schwäche (infirmitas, languor) nothwendiges adjutorium medicinale bezeichnet.

In demselben Sinne ist auch das „auxilium speciale" zu verstehen, welches 352
vom Trident. (VI. can. 22) zur Möglichkeit der perseverantia gefordert wird, indem dasselbe ohne Zweifel auf die „ratio specialis necessitatis" bezogen wird, welche der hl. Thomas a. a. O. hervorhebt. Es wäre offenbar zu wenig, wenn das „speciale" hier bloß den Unterschied dieses auxi-

lium von der habituellen Gnade ausdrücken sollte, obgleich sein Sinn oft, auch vom hl. Thomas, in dieser Weise bestimmt wird; in der Regel wird dann aber auch diese Bestimmung so verstanden (vgl. *Thom.* l. c.), daß das betreffende auxilium verschieden sei, wie von der habituellen Gnade selbst, so auch von denjenigen aktuellen Gnaden, ohne welche die habituelle überhaupt nicht oder in keiner Weise die ihr eigenthümliche Wirksamkeit entfalten kann, welche folglich als wesentliche Lebensbedingung (adjutorium sine quo non bei August.) naturgemäß und unter allen Umständen mit der habituellen Gnade verbunden und in dem Vollbegriffe ihrer Unterhaltung durch Gott einbegriffen sind. Aber ebenso wäre es zu viel, wenn man das „speciale auxilium" schlechthin im Sinne von speciale privilegium, d. h. einer ausnahmsweisen Bevorzugung, oder auch nur im Sinne eines nicht allgemein allen Gerechtfertigten bereitgehaltenen Beistandes verstehen wollte; denn das Trid. selbst beschränkt das speciale privilegium auf die Vermeidung der ganzen Gesammtheit der läßlichen Sünden und spricht zugleich gerade in dem genannten Canon (mit dem Epilog des Araus.) aus, daß das speciale auxilium allen Gerechtfertigten zur Verfügung steht. Ueberhaupt kommt bei dem „speciale auxilium" als solchem die Art und Weise seiner Verleihung nur in sofern in Betracht, als es vermöge seiner Eigenart ordentlicher Weise erst durch wachsamen Fleiß und Gebet erlangt werden soll, und nicht schon unbedingt und von vornherein allen Gerechtfertigten verliehen wird, und so auch effektiv nur einem Theile derselben zufließt. Wenn es nun unter diesem Gesichtspunkte, wie in seinem Inhalte, so auch in der Weise seiner Verleihung allerdings donum speciale und eine gratia specialis ist: so gehört es doch durchaus nicht zu seinem Begriffe, daß es eine solche Gabe sei, die schlechthin ex gratia speciali verliehen werde, d. h. daß der Wiedergeborene nicht schon vermöge seiner Wiedergeburt in Hinsicht auf die darin verliehene Bestimmung zum ewigen Heile eine sichere Aussicht auf diese Gabe habe. Im Gegentheil bringt es schon die von Gott auferlegte Verpflichtung zur Beobachtung seines Gesetzes, um so mehr die dem Gebete gewordene Verheißung mit sich, daß diese Gabe, soweit sie sich auf das zum Heile Nothwendige bezieht, einigermaßen allen Gerechtfertigten gleichsam verpfändet ist, und daß Gott vermöge seiner Treue sie den Bittenden nicht vorenthalten kann. Das Moment ex gratia speciali findet erst seine Stelle, wo es sich um eine mehr oder minder reiche Austheilung dieser Hülfe oder um die Sicherstellung ihres Erfolges und ihrer Vorbedingungen handelt.

353 Obgleich nun diese spezielle Gnadenhülfe in ihrer Art auch nothwendig ist zu den guten Akten überhaupt, auch zu denjenigen, welche nicht gesetzlich nothwendig sind: so wird doch die Nothwendigkeit derselben naturgemäß zunächst geltend gemacht für die nothwendige Erfüllung des Gesetzes und mithin, wie zur Uebung der gesetzlich geforderten positiven Akte, so ganz besonders zur Vermeidung der Sünden. Und hinwiederum bei den Sünden denkt man zunächst an die Vermeidung derjenigen Sünden, durch welche die Heilsgnade verloren geht, also der Todsünden, wo dann die besondere Hülfe zum Wollen und Handeln zugleich als Hülfe zum Beharren im Gnadenstande erscheint. In der That wird im Anschluß

an Canon 22 des Trid. unsere Frage oft geradezu auf die Beharrlichkeit in der Gnade gestellt und dann vielfach mit der Frage über das magnum donum der persev. finalis verflochten, während andererseits betreffs der läßlichen Sünden die Frage direkt nur auf das speciale privilegium für die vollendete Möglichkeit der Vermeidung aller und jeder läßlichen Sünden gestellt wird. Wenn man indeß die Eigenthümlichkeit des dem Wiedergeborenen wegen seiner zurückbleibenden Schwäche nothwendigen auxilium speciale prinzipiell bestimmen will: muß man die läßlichen Sünden zunächst unter denselben Gesichtspunkt bringen, wie die Todsünden, um dann hinterher zu bestimmen, daß zur absolut allseitigen Vermeidung der ersteren ein auxilium specialissimum nothwendig ist, welches, als nur ausnahmsweise verliehen, ein speciale privilegium darstellt. Desgleichen muß man umgekehrt auch die Hülfe zur Beharrlichkeit in der Gnade unter denselben Gesichtspunkt bringen, wie die Vermeidung der läßlichen Sünden, in der Weise, daß man dort wie hier direkt die Ueberwindung der Schwierigkeiten ins Auge faßt, welche der Vermeidung der Sünden entgegen stehen; und hiebei kommt dann beiderseits auch eine längere Zeitdauer insofern in Betracht, als manche einzelne Schwierigkeiten nur zeitweilig eintreten und die längere Ausdauer in einer Arbeit auch als solche eine eigene Schwierigkeit mit sich bringt. In der That ist auch in den älteren Entscheidungen gegen die Pelagianer dieser gemeinschaftliche Gesichtspunkt in den Vordergrund gestellt (s. oben n. 192 ff.), und Augustinus sagt von sich selbst, daß er erst in seinen allerletzten Schriften „die Gabe der Beharrlichkeit" als solche näher untersucht habe, während er doch die hier in Rede stehende Nothwendigkeit der Gnade während des ganzen pelagianischen Kampfes verfochten hatte[1].

II. Dieß vorausgesetzt, ist es ausdrückliches Dogma, daß auf Grund 354
der in den Wiedergeborenen zurückbleibenden Schwäche des Geistes wegen der Begierlichkeit des Fleisches und der Menge der äußeren Versuchungen, namentlich auf längere Frist, die Erfüllung der Gebote Gottes und die Vermeidung der Sünden ohne spezielle Hülfe Gottes moralisch unmöglich bleibt, und daß überhaupt die Schwierigkeiten der Erfüllung der Gebote Gottes groß genug sind, um den Menschen zu veranlassen, zur sicheren und siegreichen Ueberwindung derselben in allen seinen Handlungen einen besonderen Beistand Gottes zu erflehen (so bes. *Zosimus* l. c. oben n. 194). Obgleich aber in der zu erbittenden Hülfe auch der göttliche Schutz vor dem Eintritt der Versuchungen mitverstanden wird (adjutor et protector orandus est. *Zos.* l. c.), so muß doch außer diesem negativen auxilium unter der „protectio" oder wenigstens unter dem „adjutorium" auch eine besondere positive innere Einwirkung Gottes verstanden werden. Und zwar muß diese positive Hülfe näher bestimmt werden als eine sanatio et liberatio a languore et infirmitate, welche das Werk der in der Wiedergeburt enthaltenen sanatio et liberatio a vitio peccati — die zwar eine wahre sanitas, aber nicht

[1] Auch *Thom.* 1. 2. 109 behandelt zuerst in art. 9 die Frage: utrum ille, qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitare peccatum absque alio auxilio gratiae, und dann eigens in art. 10: utrum homo . . . indigeat auxilio gratiae ad perseverandum.

die volle valetudo = valentia virium, sowie eine wahre libertas, aber nicht die volle „possibilitas“ oder potestas wiedergibt — fortsetzt und ergänzt und recht eigentlich als Stärkung und Kräftigung des hinfälligen und schwachen Willens durch eine ihm von Gott eingeflößte Arznei zu betrachten ist. Sodann erstreckt sich diese Nothwendigkeit der Arznei (vgl. Indic. Coelest. in epil.[1]) nicht bloß auf diejenige zur Besiegung schwerer Versuchungen erforderliche Hülfe, welche „durch Wachen und Gebet“ erwirkt werden soll, sondern auch auf die beharrliche Treue im Wachen und Beten selbst, oder m. a. W. nicht bloß auf die Niederkämpfung heftiger Anfechtungen, sondern auch auf die Unterhaltung des eifrigen Strebens nach der Uebung des Guten und der Vermeidung der Sünde, welches in Folge der zurückbleibenden Mattigkeit (languor) und Schläfrigkeit (torpor) des Willens zu erschlaffen und zu erlahmen droht.

355 Zur allseitigeren Entwicklung dieser dogmatischen Sätze diene noch Folgendes. Während bei der Vermeidung der Todsünden es zunächst auf die Standhaftigkeit gegenüber dem Anprall einzelner starker Versuchungen ankommt: kommt es bei der Vermeidung läßlicher Sünden vorzüglich auf die ununterbrochene Stetigkeit des wachsamen Eifers an, mit welchem die durch ihre große Zahl den Willen ermüdenden Versuchungen bekämpft werden müssen. Insofern könnte man für beide Arten der Sünden eine besondere Form der zu ihrer Ueberwindung nothwendigen Hülfe annehmen. Indeß ist dieser Gesichtspunkt keineswegs durchschlagend, da im Grunde doch für beide Arten der Sünden beide Arten der Schwierigkeit eintreten können. Darum haben denn auch die Väter im Anschluß an die hl. Schrift den formellen Unterschied in der Aufgabe wie in der Wirksamkeit der medicinellen Gnade nicht nach der Art der Sünde, sondern unabhängig davon bestimmt, und zwar nach den beiden Momenten des languor = Mattigkeit, und der infirmitas = Schwäche, welche der inclinatio (Gebeugtheit) und attenuatio virium (Abschwächung) liberi arbitrii im Sünder entsprechen. In ersterer Beziehung hat die Arznei der Gnade zu wirken als tägliche Auffrischung und Erquickung, Aufrüttlung und Entzündung des matten und schläfrigen Willens zum steten, unablässigen, regsamen und wachsamen Streben nach dem Guten, in der zweiten Beziehung aber als jeweilige mächtige Verstärkung und Kräftigung des guten Willens zur unüberwindlichen, sieghaften Niederkämpfung schwerer Anfechtungen. Von diesem Gesichtspunkte aus kann man dann sagen, daß bei den Wiedergeborenen in Folge ihrer Mattigkeit und Schwäche zum anhaltenden und wirksamen Eifer in der Erfüllung des Gesetzes Gottes in

---

[1] Oben n. 233 ad 3). In den Worten: Si quid viderimus ex nostra remissione languescere ist nämlich, weil dieselben gegen die Semipelagianer gerichtet sind, das languescere zunächst von dem Erschlaffen oder Ermatten des eifrigen Strebens, also einer Willensbethätigung, zu verstehen, während die remissio das Nachlassen, d. h. die Abspannung, der Willensstimmung bezeichnet, die dem Erschlaffen oder der Nachlässigkeit des Strebens ähnlich zu Grunde liegt, wie die Abspannung einer Saite dem Zustande der Erschlaffung, worin dieselbe zum Spiele untauglich ist. Vermittelst dieser remissio führt sich dann das languescere (Ver-„langsamen“) der Thätigkeit zurück auf den languor (Trägheit und Mattigkeit) in der Beschaffenheit des Willensvermögens, welche als solche recht eigentlich Subjekt einer heilenden Einwirkung Gottes ist. Darum wird dann auch in unserem Text ausdrücklich auf den die „sanatio languorum“ verheißenden Bibeltext Bezug genommen.

ähnlicher Weise ein besonderes, stets erneutes, machtvolles Eingreifen und Ergreifen der innerlich heilenden und freimachenden Hand des göttlichen Arztes, sowie eine gewisse neue Eingießung und Einhauchung von Geist und Kraft, und mithin eine ähnliche gratia excitans (= incitans, erigens) und adjuvans (= confortans) nothwendig sei, wie bei dem noch nicht Wiedergeborenen zu seiner Bekehrung.

Das Hauptargument aus der hl. Schrift ist bei den VV. die von allen 356
Christen, auch den Gerechten, zu sprechende sechste Bitte im Gebete des Herrn: et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo, welche besonders in Verbindung mit der Ermahnung des Herrn Matth. 26, 41 (Vigilate et orate, ne intretis in tentationem; spiritus quidem promptus [πρόθυμος] est, caro autem infirma) bekunde, daß wir ohne besondere Hülfe Gottes die Versuchung nicht überwinden würden und könnten [1]. Der Wortlaut jener Bitte läßt es zu, daß zunächst an die göttliche Leitung und Behütung gedacht werde, welche den Eintritt der Versuchung selbst verhindert und den Versucher fern hält. Aber darauf ist der Sinn keineswegs beschränkt; vielmehr ist die göttliche Leitung nach I. Kor. 10, 13 so zu denken, daß Gott entweder übermenschliche Versuchungen fern hält oder mit der Zulassung der Versuchung die ἔκβασις (Vulg. proventum) d. h. den glücklichen Hindurchgang durch die Versuchung gibt. Demgemäß bitten wir, Gott möge uns nicht so in Versuchung hineingerathen lassen, daß wir darin bleiben, sondern uns entweder an der Versuchung vorbei oder durch dieselbe hindurchführen. Daher ist die Doppelbitte ähnlich zu verstehen wie II. Theff. 3, 3: Fidelis autem Deus est, qui confirmabit vos et custodiet a malo. — Besonders nachdrücklich weist der Apostel an vielen Stellen seiner Briefe auf die Bedeutung der Gnade als einer Kräftigung des schwachen Willens gegenüber den Versuchungen hin: so II. Kor. 12, 13 ff., wo er auf seine Bitte, von dem Stachel des Fleisches befreit zu werden, von Gott die Antwort erhält: sufficit tibi gratia mea, nam virtus (ἡ δύναμις sc. Dei s. Christi) in infirmitate perficitur (τελεῖται d. h. entfaltet sich vollkommen, zeigt sich recht in ihrer eigenen und ganzen Größe). Libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me (ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμέ, über diesen Ausdruck s. oben n. 329) virtus Christi . . . . cum enim infirmor (sc. in me), tunc (maxime) potens (δυνατός) sum (in Deo). Parallel ist 4, 7: Portamus thesaurum istum in vasis fictilibus, ut sublimitas sit virtutis Dei, et non ex nobis (griech. ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ). Freilich handelt es sich hier nicht spezifisch um die sittliche Schwäche gegenüber den Versuchungen, sondern überhaupt um die siegreiche Ueberwindung aller Gefahren und aller Hindernisse der apostolischen Wirksamkeit. — Phil. 4, 13: Omnia possum in eo, qui me confortat (πάντα ἰσχύω [= valeo] ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με), was hier zunächst gesagt wird in Bezug auf die Befähigung des Apostels, sich in allen Lagen des Lebens zurechtzufinden. — Die eingehendste Stelle über den Kampf mit den Versuchungen ist die Schlußexhortation im Epheserbriefe Eph. 6, 10 ff.: De caetero, fratres, confortamini (ἐνδυναμοῦσθε) in Domino et in potentia virtutis (τῷ κράτει τῆς ἰσχύος) ejus. Induite vos armaturam Dei (i. e. Dei virtute fabricatam), ut possitis stare adversus insidias diaboli: quoniam non (i. e. non solum) est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia

---

[1] Die beiden letzten Bitten des Gebetes des Herrn hängen innig zusammen, wie das auch die sprachliche Verbindung durch sed ausdrückt; sie wurden daher vielfach sogar (so bes. von Orig. und Chrysost.) als Eine Bitte gefaßt. Der natürlichste Sinn, den der Zusammenhang nahe legt, ist wohl der: Gott wolle nach Verzeihung unserer früheren Sünden in seiner Alles lenkenden Vorsehung nicht nur in neue, besonders in schwere Sünden uns nicht fallen lassen und dadurch uns vor dem letzten und schlimmsten Uebel, der ewigen Verdammniß, bewahren, sondern vielmehr die endliche vollständige und ewige Befreiung von allem Uebel, was noch auf uns lastet oder uns bevorsteht, oder die vollkommene Emancipation aus der Gewalt des Bösen (τοῦ πονηροῦ) d. h. des bösen Feindes uns verleihen.

nequitiae. Propterea accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo (die tentationis) et in omnibus perfecti (πάντα κατεργασάμενοι, omnia operati nach *Hieron.* oder omnia conficientes = omnia adversantia devincentes) stare. State ergo succincti (folgt die Beschreibung der einzelnen Theile der armatura) . . . per omnem orationem et obsecrationem orantes in omni tempore in spiritu, et in ipso (gr. in ipsum) vigilantes in omni instantia et obsecratione.

357 Am allseitigsten aber ist die Aufgabe und Wirksamkeit der aktuellen Gnade in den Gerechten beschrieben II. Theff. 2, 15 bis 3, 5 (2, 15): Ipse autem Dominus Jesus Christus et Deus et Pater noster, qui dilexit nos et dedit consolationem (παράκλησιν) aeternam et spem bonam in gratia, exhortetur (παρακαλέσαι) corda vestra et confirmet (στηρίξαι) in omni opere et sermone bono . . . . (3, 3): Fidelis Deus est, qui confirmabit (στηρίξει) vos et custodiet (φυλάξει) a malo. (3, 5): Dominus autem dirigat (κατευθύναι) corda vestra in (εἰς) caritate Dei et patientia Christi. Das παρακαλεῖν bildet eine schöne gegensätzliche Parallele der in den Gerechtfertigten wirkenden Gnade zu dem καλεῖν, womit die grundlegende Gnade zur Bekehrung bezeichnet wird, indem es die dynamische Aufmunterung, Aufrichtung, Ermuthigung des Herzens in den bereits Berufenen ausdrückt. Man kann es freilich auch mit solari, trösten, übersetzen, wodurch es in engere Beziehung zu der von Gott geschenkten „consolatio aeterna“, dem „paracletus, qui manet nobiscum in aeternum“ [1], also zu dem einwohnenden hl. Geiste tritt und als dessen eigenste Wirksamkeit erscheint. Aber dann muß man das Wort hier auch in dem vollen Sinne nehmen, in welchem der hl. Geist Tröster genannt wird, und in welchem der hl. Ignatius im Exercitienbuche de motibus animae die consolatio spiritualis beschreibt: Consolatio tunc esse noscitur, quando per internam quandam motionem exardescit anima in amorem Creatoris sui . . . Consolatio dici potest quodlibet fidei, spei et caritatis augmentum, item laetitia omnis, quae animam ad coelestium rerum meditationem, ad studium salutis, ad quietem et pacem cum Domino habendam solet incitare. So verstanden, stimmt das παρακαλεῖν sehr schön zu den beiden vom Apostel gebrauchten Ausdrücken στηρίζειν = confirmare und κατευθύνειν = firmiter dirigere; es bildet mit diesen Ausdrücken zusammen den Inbegriff oder die nähere Entwicklung dessen, was der Apostel Hebr. 13, 20 (oben n. 238) καταρτίζειν ἐν παντὶ ἀγαθῷ nennt, und wodurch der stets mit uns, bei uns, über uns und in uns bleibende Paraklet „unsere Schwachheit“, wie nach Röm. 8, 26 im Gebet, so in allem Guten unterstützt. Parallel zu beiden Stellen ist I. Petr. 5, 8—10: Sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret . . . . . Deus autem omnis gratiae, qui vocavit vos in aeternam suam gloriam in Christo Jesu modicum passos, (i. e. vocavit, ut modicum passi aet. gl. consequeremini) ipse perficiet (καταρτίσει), confirmabit (στηρίξει), solidabitque (σθενώσει wörtlich = constabiliet). Wie hier στηρίζειν gegenüber dem σθενοῦν mehr die Bestärkung im beharrlichen Streben gegenüber der Kräftigung zum wirksamen Siege oder zur unüberwindlichen Standhaftigkeit bezeichnet; so läßt sich dem στηρίζειν auch bei Paulus, der es öfter gebraucht, zunächst diese spezifische Bedeutung beilegen, so daß es zu δυναμοῦν sich verhält wie bestärken (zur Treue in den guten Vorsätzen) zu kräftigen (zum siegreichen Erfolge), oder wie das operari velle zum operari perficere (Phil. 2, 11) oder wie beständig machen zu standhaft machen. In etwas weiterem Sinne als στηρίζειν gebraucht der Apostel das bald mit confirmare, bald mit stabilire übersetzte βεβαιοῦν (fest machen) Hebr. 13, 9: Optimum (= longe melius) est enim gratia (i. e. gratia vivifica novi testamenti) stabilire cor, non escis, quae non profuerunt ambulantibus ex eis (sc. cibis sacrificiorum veteris testamenti). Habemus altare, de quo edere non habent potestatem, qui tabernaculo deserviunt. Vgl. Reischl z. d. St. Wie hier die Bestärkung des Herzens besonders auf die eucharistische

[1] Der Ausdruck ist nämlich offenbar eine Anspielung auf die Verheißung des Heilandes Joh. 14, 16: Et ego rogabo Patrem et alium Paracletum dabit vobis, qui maneat vobiscum (μεθ' ὑμῶν) in aeternum, Spiritum Veritatis . . . Vos autem cognoscetis eum, quia apud vos (παρ' ὑμῖν) manebit et in vobis (ἐν ὑμῖν) erit.

Speise zurückgeführt wird, so II. Kor. 1, 21 auf die Salbung durch den hl. Geist: Qui autem confirmat (βεβαιῶν) nos vobiscum in Christo (εἰς Χριστόν) et unxit nos, Deus; indeß scheint an dieser Stelle der Apostel bei der Salbung zunächst an die feste Einweihung zu dem Stande, welchen Gott vermöge seiner Treue und Macht effektiv festmacht, zu denken. Hiernach versteht man auch den vollen Sinn des Wortes I. Kor. 1, 8: [Gratias ago Deo meo semper pro vobis in gratia Dei quae data est vobis in Christo Jesu . . .,] qui et confirmabit (βεβαιώσει) usque in finem sine crimine (ἀνεγκλήτους i. e. ita ut non sitis incriminandi = accusandi et rejiciendi) in die Domini N. J. Chr. Vgl. die Parallelstellen I. Theff. 5, 23: Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia (ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς), ut integer vester spiritus et anima et corpus et sine querela (ἀμέμπτως) servetur in die D. N. J. C.; und Phil. 1, 6: qui coepit in vobis opus bonum, et perficiet (ἐπιτελέσει) usque in diem Christi Jesu.

Daß die in allen diesen Stellen angekündigte oder empfohlene Stärkung und Kräf- 358
tigung, Befestigung und Vollendung einem tiefen Bedürfniß der menschlichen Schwachheit entspricht, ergibt sich aus der Parallele mit den n. 356 angeführten Stellen. Auf ähnliche Weise ergibt sich, daß die in vielen Stellen erbetene oder verheißene Beschützung (protectio), näher Bewahrung, Behütung und Bewachung durch Gott gegenüber den Heilsgefahren (τηρεῖν servare, φυλάττειν custodire und φρουρεῖν tutari) auch eine innere Einwirkung einschließt. S. bes. I. Petr. 1, 5: qui in virtute Dei custodimini (φρουρουμένους) per fidem in salutem, quae revelabitur.

Auch schon im Alten Testament ist diese Lehre nach allen Seiten ausgeprägt, 359
besonders in den Psalmen, wo die betreffenden Gebete und Verheißungen in mannigfacher Weise wiederholt werden; so namentlich in Ps. 118, sodann in Ps. 90, wo der Schutz Gottes unter dem Bilde des seine Jungen mit den Flügeln bedeckenden Vogels und der uns auf ihren Händen tragenden Engel dargestellt wird, und in Ps. 50, 12—14, wo um das Bleiben des hl. Geistes und die innere Regierung und Stärkung durch denselben gebeten wird (s. oben n. 29). Zwar ist in manchen Stellen die Führung der Menschen auf ihren Wegen und der Schutz vor Gefahren nicht zunächst und ausschließlich auf die Wege und die Gefahren des inneren, sittlichen Lebens bezogen; aber diese sind doch in dem Begriffe der auf diese Weise zu erlangenden Sicherstellung des Heils ebenso mit eingeschlossen, wie in dem Kirchengebete: interius exteriusque custodi [1]. Dieß gilt namentlich von den ersten Versen (2—5) in Ps. 102, welche von den VV. oft angezogen werden und, in ihrem vollen Sinne verstanden, ein vollständiges und wohlgeordnetes Bild der den Gerechtfertigten zu Theil werdenden göttlichen Huldérweise geben: qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, et sanat omnes infirmitates tuas, qui redimit de interitu vitam tuam; qui coronat te in misericordia et miserationibus, qui replet in bonis desiderium tuum, renovabitur ut aquilae juventus tua. Die drei ersten Gnaden (propitiatur, sanat, redimit ab interitu) entsprechen den drei letzten Bitten im Vaterunser, wie schon die VV. bemerkt haben, und erscheinen so namentlich im Epilog des Indic. Coelest.; die drei letzten Gnaden hingegen (coronat = cingit adjuvando, replet, renovabit) drücken in aufsteigender Linie die positive Förderung zum vollkommenen Leben aus.

Beim hl. Augustinus ist diese Lehre vorzüglich entwickelt in dem Buche de 360
natura et gratia und in dem Buche de corrept. et gratia (auf letzteres kommen wir bald zurück). Während bei ihm constant der Begriff der medicinellen Gnade als einer der Seele eingeflößten, die in der Wiedergeburt enthaltene Heilung durch Stärkung und Kräftigung des Willens vollendenden Arznei durchgeführt ist, tritt dieser Begriff bei den älteren Scholastikern und besonders auch beim hl. Thomas mehr in den Hintergrund, so daß es zuweilen scheinen könnte, als ob bloß an eine objektive Leitung und äußere Beschützung gedacht würde. So selbst in dem klassischen Artikel der Summa:

---

[1] Ebenso liegt es nahe, die vierte Bitte im Gebete des Herrn, panem nostrum quotidianum da nobis hodie, weil sie unmittelbar auf die Bitte fiat voluntas tua folgt, nicht ausschließlich auf das tägliche Brod des Leibes, sondern zugleich auch auf die gratia stabiliens cor (Hebr. 13, 9) zu beziehen.

l. 2 q. 109 a. 9: Indiget homo in gratia existens divino auxilio . . . secundo ratione speciali propter conditionem status humanae naturae; quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam *servit legi peccati*, ut dicitur ad Rom. 7, 25; remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur ad Rom. 8, 26 *quid oremus sicut oportet nescimus;* propter varios enim rerum eventus et quia etiam nos ipsos non perfecte cognoscimus non possumus ad plenum scire, quid nobis expediat secundum illud Sap. 9, 14: *Cogitationes mortalium timidae et incertae providentiae nostrae.* Et ideo necesse est nobis, ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia scit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere: *Et ne nos inducas* . . . et *fiat voluntas tua.* Der Schein ist um so größer, als Thomas an verschiedenen Orten das dirigere oder regere im Gegensatz zum agere spezifisch auf die Leitung (so ad Rom. c. 8 lect. 3) durch Vorstellung bezieht und p. 3 q. 70 a. 4 der habituellen Gnade die Kraft zur Ueberwindung jeder Versuchung zuschreibt (minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae, et vitare omne peccatum mortale, quod committitur in transgressione mandatorum legis; minima enim gratia plus diligit Deum, quam cupiditas millia auri et argenti; et ideo dicendum est, quod in circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiae effectus, aliter tamen quam in baptismo. Ebenso q. disp. ver. q. 24 a. 13: Hoc (sc. non peccare) potest quilibet in gratia existens loquendo de peccato mortali. Quia habenti gratiam non inest aliqua habitualis inclinatio in peccatum, quia potius inest ei habitualis inclinatio ad vitandum peccatum. Et ideo quando ei occurrit aliquid sub ratione peccati mortalis, ex habituali inclinatione dissentit ab illo, nisi in contrarium nitatur concupiscentias sequendo, quas tamen non necesse habet sequi, etsi non possit vitare, quando aliquis motus concupiscentiae insurgit praeveniens totaliter actum liberi arbitrii . . . . Indeß ist es namentlich nach der thomistischen Erklärung vieler einschlägiger Schriftstellen zweifellos, daß der Heilige unter specialis directio et protectio auch eine spezielle positive innere Beeinflussung des Intellektes und des Willens versteht.

361 Der Text aus p. 3 aber hat nur die Tendenz, daß die in der Wiedergeburt unmittelbar verliehene habituelle Gnade, weil und inwiefern sie die Geneigtheit, Befähigung und Berufung zu den Akten der caritas enthält, auch hinreiche, um durch die in ihr ermöglichten Akte der caritas, in welchen sie selbst gleichsam lebendig wird, jede Versuchung zur Todsünde zu überwinden. In welcher Weise aber in ihr selbst die Befähigung, unter allen Umständen den Akt der caritas selbst zu setzen, enthalten sei, ist hier nicht gesagt und gehört auch nicht zur Lösung der in dem betreffenden Artikel behandelten Frage. — Freilich in 3 dist. 31 q. 1 a. 3, wo die Frage utrum quaelibet caritas possit resistere cuilibet tentationi [1] eigens und ausführlich behandelt wird, hatte er gesagt: jede caritas könne jeder Versuchung so widerstehen, ut non vincatur, quamvis difficultatem patiatur propter tentationis impulsum; nur könne nicht jede caritas jeder Versuchung auch so widerstehen, ut vincat proprie loquendo, id est ut ex magnitudine virtutis quasi nihil tentationem parvi pendat; dieses vermöge sie nur, wenn sie im Kampfe mit der Versuchung vermöge der stets bereiten Hülfe Gottes so wachse, daß sie am Ende größer sei. *Bonav.* in 3 dist. 30 q. 1 ist entschiedener, indem er resolvirt: Si loquamur per comparationem ad dispositionem divini regiminis . . . quantulacumque caritas potest resistere quantaecumque tentationi, quia Deus hominem habentem gratiam non deserit, nisi ille voluntarie ab illo recedat, quia potius, secundum quod augetur tentationis bellum, operatur Deus caritatis augmentum . . . . Si vero loquamur de potentia caritatis quantum ad vires liberi arbitrii cooperantis, sic diversis considerationibus concedi potest, quod quantulacumque gratia potest resistere quantaecumque tentationi,

---

[1] Diese Frage war schon zur Zeit des Altissiod. vielfach discutirt, der sich (Summa p. 3 tr. 6 c. 4) geradezu für die Affirmation entscheidet, weil virtutes non dantur tantum ad informandam animam, quantulaecumque sint, sed etiam ad armandam contra omnes tentationes.

et quod non potest: potest quidem si comparetur ad dominium libertatis; non potest, si comparetur ad vitium pronitatis et difficultatis. Dieses non posse erklärt er anderwärts als non posse virtute expedita, während jenes posse ein posse virtute impedita ist. Das posse aber, welches durch die heiligmachende Gnade abgesehen von der Begierlichkeit constituirt wird, ist darum ein posse in abstracto, nicht in concreto, oder ein posse absolute, nicht relative.

Die Stelle aus den qq. disp. klingt allerdings stark, zumal der Heilige dort eine 362
spezielle Hülfe zur Vermeidung der Todsünden nur insofern fordert, als der Mensch durch sich selbst oder auch mit Hülfe der habituellen Gnade nicht im Stande sei, seinen Willen so unbeweglich im Guten zu machen, daß er nicht sündigen könne[1]. Die Intention geht aber auch hier nur dahin, die heiligmachende Gnade als eine wesentlich vollkommene Gesundheit des oberen Theiles der Seele geltend zu machen und damit den wesentlichen Unterschied zwischen dem Stande der Gerechtigkeit und dem der Sünde in Bezug auf die Fähigkeit, die Gebote Gottes zu erfüllen und die Sünde zu meiden, durchzuführen. In der That wird diese Intention am leichtesten durchgeführt, wenn man dem Willen des Gerechtfertigten vermöge seiner durch die habituelle Gnade bestimmten Verfassung wie den entschiedenen Vorsatz, so auch schlechthin die potentia = Vermögen, Fähigkeit zur Vermeidung aller Todsünden zuschreibt und die Nothwendigkeit besonderer Hülfe darauf zurückführt, daß der Wille wegen seiner vertibilitas oder mobilitas, die durch die habituelle Gnade nicht ganz aufgehoben werde, gar leicht von dem aktuellen Gebrauche dieser Fähigkeit abgehalten resp. von dem ursprünglichen Vorsatze abgelenkt werde, und deßhalb einer umsichtigen und kraftvollen Führung durch die Hand Gottes bedürfe, damit die sichere Gefahr des Mißbrauchs der Freiheit aufgehoben und der stete gute Gebrauch der Freiheit oder der effektive Gebrauch der Gnade sichergestellt werde. In dem Bedürfniß einer solchen Sicherstellung von außen liegt allerdings thatsächlich auch eine Mangelhaftigkeit der durch die habituelle Gnade verliehenen potentia enthalten, welche zunächst im Mangel einer gewissen Vollkommenheit der vorhandenen potentia besteht, jedoch auch die Abwesenheit einer gewissen Art von potentia im Gefolge hat. Aber die betreffenden termini, welche uns geläufig sind, waren damals noch nicht in Uebung, und bedürfen auch meist einer restringirenden Erklärung, wenn der Unterschied zwischen dem Hülfsbedürfniß des Gerechten und des Sünders aufrecht gehalten werden soll. Zunächst liegt dem Sinne des hl. Thomas der Mangel einer potentia oder vielmehr possibilitas plena, perfecta, adaequata, immediata, nur daß er mit Rücksicht darauf nicht gesagt haben würde, die vorhandene potentia sei darum essentialiter imperfecta oder incompleta, sondern nur per accidens und secundum quid, weil sie doch als einfaches oder schlichtes Vermögen wesentlich vollkommen ist. Spezieller kommt gegenüber der vorhandenen potentia als einer potentia physica (= aptitudo, Fähigkeit), die fehlende potentia als eine potentia moralis = libera s. expedita potestas s. facultas (Befugniß, Macht, Gewalt), utendi potentia in Betracht, welche eben darin besteht, daß der Wille durch entgegenstehende Schwierigkeiten nicht im Gebrauch seiner Fähigkeit behindert und insbesondere nicht durch entgegengesetzte Reize vom Wollen des ihm möglichen Guten abgehalten wird. Noch mehr aber stimmt die Darstellung des hl. Thomas mit dem Unterschied von possibilitas antecedens et consequens in dem oben n. 307 entwickelten Sinne, jedoch mit der Maßgabe, daß im Stande der Gnade die possibilitas antecedens wesentlich vollkommener ist, als außer

---

[1] Wenn es hier heißt habenti gratiam non inest aliqua habitualis inclinatio in peccatum, dann kann unter inclinatio offenbar nicht das verstanden werden, was wir unter „Neigung" zur Sünde verstehen; vielmehr ist es die auf habitueller „Anhänglichkeit" des Willens an die Sünde beruhende „Geneigtheit" oder Zuneigung zur Sünde, welche, als eine gewollte und gehegte Neigung, in der moralischen Fortdauer einer aktuellen sündhaften Absicht oder Gesinnung besteht und auch selbst als habituelle Absicht oder Gesinnung zu qualificiren ist. Ebenso ist unter der habitualis inclinatio ad vitandum peccatum nicht einfach eine „Neigung" zur Vermeidung der Sünde, sondern eine entschiedene Geneigtheit des Willens zum Guten, nämlich die durch die „voluntaria susceptio gratiae et donorum" constituirte habituelle Haltung und Richtung des Willens gemeint.

demselben, namentlich insofern, als dort der Wille bereits für Gott entschieden ist, und die habituelle Gnade theils als Beschaffenheit der Seelenvermögen theils als Standesprinzip wenigstens in radice Alles enthält, was zur Erfüllung des Gesetzes Gottes irgendwie nothwendig ist. Im Sprachgebrauche des hl. Augustinus beruht die possibilitas antecedens auf dem adjutorium sine quo non im Buche de corrept. et gr., die potestas consequens auf dem adjutorium quo[1]. Näheres über diesen Punkt im folgenden Paragraphen.

363 III. Die eigenthümliche Natur der aktuellen medicinellen Gnade in den Wiedergeborenen läßt sich näher dahin bestimmen: sie sei eine besondere göttliche Einwirkung oder ein machtvolles An- und Einwehen des hl. Geistes (aspiratio, inspiratio), wodurch die habituelle Tugend wie ein glimmendes Feuer zum starken Aufflammen oder zur lichten und glühenden Lohe angefacht, insbesondere der ignis caritatis zum „ardor caritatis", d. h. zur lebhaften und starken Inbrunst fortgestaltet wird. Die Einwirkung besteht demnach in einer Erleuchtung des Verstandes zu einer Erkenntniß sowohl des Gegenstandes als der Motive des sittlichen Handelns, welche klarer und lebhafter ist, als sie bei der Dunkelheit des Intellektes sonst zu Stande gekommen wäre, sowie in der Erweckung von Affekten im Willen, welche lebhafter und kräftiger sind, als sie ohne diese Erweckung moralisch möglich oder unter anderen Umständen zu wirksamen Entschlüssen nothwendig gewesen wären. Sie ist daher von der einfach vegetirenden Einwirkung, wodurch das übernatürliche Leben überhaupt unterhalten und gefördert wird, nur insofern verschieden, als der regierende und alimentirende Einfluß der göttlichen Erleuchtung und Inspiration gegenüber den besonderen Bedürfnissen des Subjektes verstärkt, erweitert, vervielfältigt und eigens auf die Verhinderung oder Ueberwindung der Verdunkelung und Irreleitung der Erkenntniß, sowie der Verlockung und Einschüchterung des Willens eingerichtet wird. So ist es in der Sprache der VV. beiderseits eine inspirirte suavitas oder delectatio boni, näher eine suavitas ardens (resp. „ardor suavitatis"), eine eingeflößte lebhafte und heiße Freude und Lust am Guten, welche den Willen des Gerechten überhaupt zum Guten befruchtet und insbesondere ihn in seiner Schwäche stärkt. Wo die „suavitas" bloß die erstere allgemeine Aufgabe hat, braucht sie nur in demjenigen Wohlgefallen zu bestehen, welches bei klarer Erkenntniß des Guten spontan entsteht kraft des vorhandenen Habitus, und so schon

---

[1] Der Deutlichkeit dürfte es förderlich sein, wenn man das Abstraktum zu posse nach der Sprache der VV. in pelagianischer Zeit mit possibilitas bezeichnete, wodurch dann potentia (δύναμις) und potestas (ἐξουσία) (dieser Unterschied ist nur für den philosophischen Sprachgebrauch zu verstehen; in der hl. Schrift besteht kein solcher Gegensatz) klar als verschiedene Formen resp. Grundlagen des posse hervortreten. Im Deutschen entspricht dem vollkommen possibilitas = Möglichkeit, potentia = Vermögen, potestas = Macht, alle von derselben Wurzel (potis = theilhaft sein, mah = groß sein, daher für etwas im Stande oder ihm gewachsen sein). Potestas = Macht bezeichnet nicht bloß das vollkommene resp. ausgezeichnete Vermögen etwas zu leisten, sondern spezifisch auch das Vermögen, über Dinge und Kräfte frei zu verfügen. In die Bedeutung von „Macht" spielt auch die Nebenbedeutung von mögen = Lust haben, geneigt sein (resp. die zweite Stammbedeutung seiner Wurzel, wie griech. μάομαι) hinein; und in der That hat der Wille nur dann die volle und nächste Möglichkeit oder schlechthin die Macht etwas zu thun, wenn er es thun kann und thun „mag". Sowohl die possib. moralis wie die possib. consequens lassen sich sehr gut unter dem Begriffe der vollen Bereitschaft des Willens zusammenfassen, welche auf Bereitwilligkeit gegründet ist. Vgl. zu diesen Begriffen und Formeln oben n. 397.

in diesem virtuell eingeflößt war, resp. von Gott durch die normale Vegetation des Habitus erzeugt wird. In letzterem Falle aber muß das betreffende Wohlgefallen, welches die Schwäche ergänzen oder paralysiren soll, durch eine eigene Inspiration entzündet und in dem Maße gesteigert werden, wie es zur Besiegung des Gegenreizes nothwendig ist (delectatio victrix). — Freilich ist diese Bestimmung der medicinellen Gnade nicht adäquat; im Gegentheil spielt als Gegengewicht gegen die Schwäche neben der Belebung des Wohlgefallens am Guten eine große Rolle die Furcht vor dem Strafgerichte Gottes oder der göttlichen Gerechtigkeit, welche in gewisser Hinsicht noch direkter, als die Liebe, die Wirksamkeit der Lockungen und Schrecken der Versuchung paralysirt. Soweit aber diese Furcht nicht einigermaßen von Werthschätzung der sittlichen Ordnung und vom Verlangen nach dem ewigen Heile beseelt und getragen wird resp. die Ehrfurcht gegen Gott einschließt: ist sie immerhin für die Unterhaltung des gerechten Lebens nur eine äußere Schutzwehr und Stütze, nicht ein inneres perfektives Prinzip oder eine Tugendkraft, und schöpft sie ihre Energie und Kraft mehr aus der lebhaften Vorstellung resp. Empfindung der gefürchteten Uebel, als aus einer von Gott inspirirten rechten und gesunden Verfassung des Willens, von welcher allein das Wollen und Handeln seinen sittlichen Werth empfängt. Dieß ist der Grund, weßhalb die VV., besonders der hl. Augustinus, bei der medicinellen Gnade der Gerechten ebenso, wie bei der Gnade überhaupt, die Erweckung der Furcht weniger berücksichtigen. Aber ganz wird dieselbe schon deßhalb nicht übersehen, weil die Stelle Jer. 32, 40 „Ich werde meine Furcht in ihre Herzen legen, auf daß sie nicht von mir weichen", viel gebraucht wurde, um die Nothwendigkeit der Gnade zur Beharrlichkeit zu beweisen.

Die medicinale Wirksamkeit der göttlichen Inspiration in den Wieder- 364
geborenen läßt sich in ihrem Verhältnisse zur habituellen Gnade in zweifacher Weise auffassen, nämlich einerseits nach Art der zum Empfange der habituellen Gnade disponirenden aktuellen Gnaden oder auch des donum integritatis, an dessen Stelle sie tritt, mithin so, daß sie den Willen als Subjekt der habituellen Gnade für die freie Entfaltung der Wirksamkeit derselben empfänglich macht; andererseits nach Art der spezifisch die Bethätigung der habituellen Gnade bezielenden und deren Energie in Fluß bringenden aktuellen Gnaden, oder auch nach Art der Vollendung der habituellen Gnade durch das Licht der Glorie, zu welchem sie hinstrebt. Beide Auffassungen sind relativ berechtigt und keine für sich allein genügend. Man könnte sagen: die erstere charakterisire den spezifischen Zweck, welchen die heilende Gnade mit dem donum integritatis gemein hat, während die besondere Art und Weise, wie dieser Zweck in unserem Falle erreicht wird, nämlich in Gestalt eines machtvollen Treibens und Tragens durch die Kraft Gottes, durch die zweite Auffassung repräsentirt wird. Indeß ist zu beachten, daß mit der Eigenthümlichkeit der Wirkungsweise auch der Zweck der medicinellen Gnade umfangreicher wird, als der des donum integritatis, indem er nicht bloß die Ermöglichung des Guten, sondern auch die Verwirklichung des Guten oder vielmehr beides ineinander umfaßt und eben in dieser Hinsicht dem Lichte der Glorie (bei August. adjutorium beatitudinis) analog ist (s. unten n. 376). Bildlich läßt sich der Unterschied der einfach vegetirenden von der medicinellen Einwirkung auch dadurch veranschaulichen, daß erstere sich verhält wie das Licht, dessen das Auge zum Sehen bedarf, wie der Odem, ohne welchen das Herz sich nicht bewegen, wie die Wärme und Feuchtigkeit, ohne welche die Pflanze nicht wachsen, oder der Sauerstoff, ohne welchen ein Feuer nicht brennen kann — letztere aber wie eine Feuergluth, welche einen spröden Gegenstand schmilzt und das wuchernde Unkraut verbrennt, oder wie ein heftiger Windstoß, welcher den Vogel im Fluge unterstützt und die Luft reinigt. Auch läßt sich die doppelte Einwirkung, in Hinsicht

auf die Gnade des Urstandes und die der Erlösung, vergleichen mit dem urweltlichen Wachsthum der Pflanzen, welches in normaler Weise durch regelmäßigen Thau erfolgte, während später eine zeitweilige außerordentliche Bewässerung durch Regen vom Himmel oder durch Begießung nothwendig wurde.

365 Bei den griech. VV. wird die Gnade, inwiefern sie dem gegenwärtigen Menschen wegen seiner Schwäche, namentlich im Kampfe gegen die Versuchungen, nothwendig ist, im Unterschiede von der schlechthin zum Guten mitwirkenden Gnade (συνεργία) technisch die Gnade der συμμαχία genannt d. h. Hülfe im Kampfe, eigentlich der Mitkämpfung, compugnatio, während im Lateinischen ein gleichförmiger Ausdruck nicht vorhanden ist. (Eine ähnliche Schattirung hat auch der den griech. VV. geläufige Ausdruck ἐπικουρία von ἐπικοῦρος — κοῦρος, κόρος, Knabe, Knappe — Beistand im Kriege, dann Hülfe zur Bekämpfung jedes feindlichen Uebels.) Der Ausdruck bezeichnet aber auch, im Sinne der klassischen Gräcität, die Bundesgenossenschaft, vermöge deren Gott die Hülfe im Kampfe leistet; und da hinwiederum bei den Römern societas spezifisch die Verbündung zum Kampfe bezeichnete, also thatsächlich den Sinn von συμμαχία hat (vgl. I. Makkab. 8 u. 12 ö.), so läßt dieser Ausdruck mehr, als der an sich ihm entsprechende κοινωνία = „Gemeinschaft, Genossenschaft“, genau so wie unser „Bundesgenossenschaft“, sich auf die dem gegenwärtigen Menschen nothwendige und gewährte Hülfe anwenden. Die vorherrschende Betonung dieses Ausdruckes bei den Griechen knüpft daran an, daß in der Sept. für protector regelmäßig der militärische Ausdruck ὑπερασπιστής, Vorkämpfer (eigentlich der mit dem Schilde deckende), gebraucht wird. Die Art und Weise der συμμαχία aber muß dann näher fixirt werden durch das Bild in Ps. 143, 1: Benedictus Deus, qui docet manus meas ad proelium et digitos meos ad bellum, indem sie ebenso, wie die συνεργία überhaupt, von den griech. VV. als χειραγωγία = manuductio (sowohl Führen der Hand im Handeln oder Wirken, als Führen an der Hand im Wandeln) betrachtet und bezeichnet wird; die χειραγωγία aber ist bei den VV. der sinnbildliche Ausdruck für diejenige göttliche Führung (ὁδήγησις, deductio), welche dynamisch die Seele bewegt, ermuntert und kräftigt (s. oben n. 95). Besonders anziehend und anschaulich für die Wirksamkeit der göttlichen Führung im Kampfe ist Ps. 17, 33 ff., worin David seine Befreiung aus den Händen seiner Feinde, besonders Sauls, schildert. Deus, qui praecinxit me virtute (velut induendo armatura) et posuit immaculatam viam meam — qui perfecit (expeditos reddidit) pedes meos tanquam cervorum (ad declinandum hostem) et super excelsa statuens me (in loco inaccesso tutatus est me) — qui docet manus meas ad proelium, et posuisti ut arcum aeneum brachia mea. Vgl. die wörtlichere Uebersetzung dieses Psalms in II. Kön. 22, wo er jedoch, besonders zu Anfang, auch im Hebräischen etwas variirt.

366 V. Obgleich nach dem Gesagten in concreto die Grenze, bis zu welcher die medicinelle Gnade als solche nothwendig ist, sich nicht genau bestimmen läßt, und je nach Umständen oder in gewisser Beziehung jeder einzelne Akt des Gerechtfertigten von einer solchen abhängig sein kann: so läßt sich doch im Prinzip sehr wohl sagen, daß die der medicinellen Gnade eigenthümliche Einwirkung auf die Seele nicht zu allen guten und übernatürlichen Akten erforderlich sei; denn wenn die habituelle Gnade eine wahre Gesundheit der Seele constituirt, dann muß die gesunde Seele, wie ein gesunder, wenn auch geschwächter Leib, wenigstens einen Theil ihrer Lebensthätigkeit ohne besondere Nachhülfe ausführen können. Da nun aber einerseits die Seele zu jedem Akte einer gewissen Hülfe Gottes bedarf, und andererseits die medicinelle Nachhülfe wieder zweifacher Art ist, jenachdem die zu überwindenden Hindernisse sich gegen den steten Eifer oder gegen die sieghafte Energie des guten Willens richten, resp. durch Ermüdung und Mattigkeit oder durch heftigen Anprall wirken: kann man mit dem hl. Franz von Sales eine dreifache Einwirkung Gottes — näher in der göttlichen manuductio eine dreifache Form — unterscheiden, deren der Gerechtfertigte bedarf.

Demnach kann man sagen: stets und überall bedarf die begnadigte Seele irgendwelcher Führung durch die Hand Gottes, entweder so, daß sie einfach durch die Hand Gottes sich leiten, und Gott sie an seiner Hand wie von selbst auf eigenen Füßen wandeln läßt — oder so, daß Gott sie fester an sich und nach sich zieht, damit sie nicht durch Trägheit zurückbleibe oder durch Unvorsichtigkeit ausgleite — oder endlich so daß Gott sie gleichsam auf seine Hand nimmt und über schwierige Wegstellen hinweg und durch den Sturm hindurchträgt. Der Heilige verwendet hiezu das Bild eines Königs, der seine durch eine Arznei von tödlicher Krankheit geheilte aber noch schwache Braut auf ihrem Wege geleitet, und einer Mutter, die ihr kleines Kind, welches eben gehen gelernt hat, an der Hand führt.

367 Diese Darstellung des hl. Franz ist jedoch nur eine anschauliche Combination derjenigen Darstellung, welche der hl. Augustinus besonders in dem Buche de correptione et gratia von dem dreifachen Wirken der Gnade in den Gerechten gibt, nur daß Augustinus die erste Form spezifisch als die des Urstandes ansieht und sie der zweiten und dritten als der spezifischen Form des gegenwärtigen Zustandes gegenüberstellt. Wenn Augustinus hiebei nicht ausdrücklich hervorhebt, daß der gegenwärtige Zustand der Gerechten, als Zustand wahrer Gesundheit, wenigstens in einem gewissen Umfange dem urständlichen auch in Bezug auf die Nothwendigkeit und Wirksamkeit der aktuellen Gnade analog sei: dann liegt diese Folgerung doch in der Consequenz seiner Lehre, namentlich schon darin, daß er für den gegenwärtigen Zustand auch nur die Beharrlichkeit in der Gnade, d. h. die dauernde Ueberwindung aller Versuchungen zur Todsünde, im Auge hat. Zum Theil hier, noch mehr aber an anderen Orten, charakterisirt Augustinus die verschiedenen Formen der aktuellen Gnade durch den Unterschied zwischen dem einfachen regere und agere resp. portare, wobei zu bemerken, daß eben die zweite Form, je nachdem man ihren Gegensatz zur dritten oder zur ersten betont, bald unter den Gesichtspunkt des einfachen regere, bald unter den des agere, sc. portando et gestando, tritt. Besonders interessant ist die Stelle de gest. Pel. c. 3. n. 5., wo Augustinus unter diesem Gesichtspunkte die Hauptformel des Pelagianismus bekämpft und die Stelle Ps. 27, 9 von der Führung des Volkes Gottes durch seinen göttlichen Hirten in diesem Sinne erklärt.

368 (Ueber *S. August.* s. unten.) Vgl. *S. Franc. Sal.*, Traité de l'amour de Dieu l. 3 ch. 3. Nach einer sehr anmuthigen Beschreibung der Rechtfertigung des Sünders unter dem Bilde der Wiederherstellung einer todtkranken Braut durch einen Heiltrank und eine kostbare Salbe, als Symbol der disponirenden und belebenden Gnade, wird die Wirkung der Rechtfertigung und das spätere Verhalten Gottes zur Seele in folgender Weise beschrieben. Enfin il lui mit un epithesme d'une si grande vertu et si precieux sur le coeur, que lors se sentant tout-à-fait remise en sa première santé, elle marchait toute seule d'elle même, son cher époux ne la soutenant plus si fort, ains (= mais) seulement lui tenant doucement sa main droite entre les siennes et son bras droit replié sur le sien et sur sa poitrine . . . . Il l'allait toujours un peu soulageant; si quelque ressentiment de la defaillance passée lui fut venue, il l'eût soutenue si elle eût rencontré ou quelque pas ou quelque endroit raboteux et malaisé, il l'eût retenue et appuyée et ès montées ou quand elle voulait aller un peu vite, il la soulevait et supportait puissament — chap. 4. Tout ainsi donc, qu'une douce mère menant son petit enfant avec elle, l'aide et supporte selon qu'elle voit la necessité, lui laissant faire quelques pas de lui même ès lieux moins dangereux et bien

plains, tantôt le prenant par la main et l'affermissant, tantôt le mettant entre ses bras et le portant: de même Notre Seigneur a un soin continuel de la conduite de ses enfans, c'est à dire de ceux, qui ont la charité, les faisant marcher devant lui, leur tendant la main ès difficultés, et les portant lui-même ès peines qu'il voit leur être autrement insupportables.

369 Die Stelle aus Ps. 27, 9, welche August. a. a. O. urgirt, lautet: Salvum fac populum tuum Domine, et benedic haereditati tuae; et rege eos et extolle illos usque in saeculum; ne remaneant utique, fügt August. erklärend bei, si voluntate propria sine Deo reguntur, velut oves non habentes pastorem. Rege ist hebr. pasce und demgemäß der ganze Vers unter dem Bilde eines Hirten gedacht; extolle (Sept. ἐπαίρει hebr. נָשָׂא = tollere und tollendo portare), bedeutet hier offenbar im Gegensatz zu regere als dem einfachen Führen der auf ihren Füßen wandelnden Heerde das Tragen der Schaafe auf den Armen des Hirten, wie Isai. 40, 11, resp. des Kindes im Schooße oder an der Brust der Mutter Is. 46, 2 ff. u. ö. Derselbe Gegensatz ist übrigens noch schärfer ausgedrückt in der Stelle aus dem Canticum Moysis (oben n. 20) unter dem Bilde der Adlermutter, die ihre Jungen zum Fliegen aufweckt und hernach sie auf ihren Flügeln trägt. In der Stelle Röm. 8, 14, woraus August. das agi entlehnt hat, wird jedoch der Gegensatz zum einfachen regi weder ausdrücklich betont, noch ist ein solcher nothwendig intendirt, da das griech. ἄγειν, noch mehr als agere, auch ganz allgemein für führen und leiten gebraucht wird (wie in ἡγεῖσθαι, ὁδηγεῖν); indeß hat agi hier doch wegen der Verbindung mit Spiritu Dei die Energie seiner ursprünglichen Bedeutung von getrieben werden (agere verwandt mit „jagen", nach W. ak in acuere scharfes, schneidiges, durchdringendes, unaufhaltsames Bewegen), und zwar nach der Analogie, wie die Bewegungen des Körpers von der Seele getrieben werden. Da nun aber in unserem Falle auch das regere ein Treiben, und zwar ein Treiben von Seiten des Geistes Gottes ist: so läßt sich der hier in Rede stehende Gegensatz in das agere nur dadurch hineinlegen, daß man darunter im Unterschied vom einfach leitenden Treiben spezifisch ein tragendes Treiben oder ein treibendes Tragen, gleichsam ein Forttragen oder in die Höhe Tragen durch einen starken Wind, oder ein beherrschendes, erfüllendes Tragen versteht, im Sinne des φέρεσθαι, welches II. Petr. 1, 21 von der Inspiration der hl. Schriftsteller steht. In diesem Sinne sagt also *August.* l. c.: Sic dictum est (a Pelagio) omnes propria voluntate regi, tanquam Deus neminem regat, et frustra scriptum sit: *Salva populum tuum etc.* quod absit a nobis. Nam procul dubio plus est agi, quam regi; qui enim regitur, aliquid agit et a Deo regitur, ut recte agat; qui autem agitur, agere aliquid ipse vix intelligitur et tamen tantum voluntatibus nostris praestat gratia Salvatoris, ut non dubitet Apostolus dicere: Quotquot Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei. Nec aliquid in nobis libera voluntas melius agere potest, quam ut illi se agendam commendet, qui male agere non potest, et hoc cum fecerit, ab illo se adjutam esse non dubitet, cui dicitur in Psalmo: *Misericordia ejus praeveniet me.* Die gewöhnliche Form, in welcher namentlich in der Kirchensprache der Unterschied von regere und agere (portare, extollere) gegeben wird, ist regere et gubernare (so in der Schlußoration der Prim u. ö.). Der dreifache Ausdruck findet sich u. a. in der Definition des Florentinums bezüglich der Gewalt des Papstes: pascere, regere (ἰθύνειν), gubernare = leiten und lenken oder steuern. Die stärkere Bedeutung des gubernare (vgl. hebr. גָּבַר, stark?) liegt in der Analogie der starken, sicheren und erfolgreichen Lenkung eines Schiffes durch feste „starre" Haltung des Steuerruders, welche das Regierte durch alle Schwierigkeiten siegreich hindurch zum Ziele führt; und wie im Lat. agere navim für gubernare steht, so hat auch August. in der berühmten Stelle corr. et gr. n. 38: Subventum est igitur infirmitati humanae voluntatis, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur dieses Bild im Sinne. Im deutschen Sprachgebrauch ist „regieren" ebenso stark wie gubernare, weßhalb regere im Unterschied von gubernare mit „leiten" oder auch mit „reguliren" zu geben ist.

Uebrigens findet das hier dargestellte Verhältniß von regere und agere (resp. portare, extollere, gubernare) in analoger Weise Anwendung auch in der naturgemäßen Entwicklung des übernatürlichen Lebens überhaupt, wie am Ende des vorigen Paragraphen gezeigt wurde.

§ 295. 4. Nothwendigkeit der Gnade in den Wiedergeborenen. Schluß.
c. Die Nothwendigkeit für die endliche Beharrlichkeit im Gnadenstande.

Literatur wie oben § 293. Dazu *Suarez,* de gr. lib. 10; *Gonet,* Clyp. de gr. disp. 1 a. 8; von Neueren *Palmieri, Mazella.*

I. Die im Vorhergehenden in Hinsicht auf ihre gemeinsame Wurzel dargelegte 370
Lehre von der Nothwendigkeit einer speziellen Gnadenhülfe für die Gerechten hat mit Recht von jeher nach zwei Seiten hin eine besondere Entwicklung gefunden, je nachdem man die Vermeidung der läßlichen Sünden oder die der Todsünden ins Auge faßte.

Bei den läßlichen Sünden kommt speziell in Betracht, daß zur voll- 371
ständigen und allseitigen Vermeidung derselben, wie von Seiten der Menschen selbst eine viel größere Sorgfalt und Anstrengung, so auch eine reichlichere und stetigere Hülfe von Seiten Gottes nothwendig ist, als zur Vermeidung der Todsünden. Der Grund liegt darin, daß die läßlichen Sünden nicht eine so vollkommene Zustimmung des Willens erfordern, daß ferner die Gelegenheiten und Anlässe dazu ohne Vergleich häufiger, dagegen die Beweggründe zu ihrer Vermeidung verhältnißmäßig weniger stark sind, und daß sie deßhalb wie von selbst aus den inneren bösen Neigungen hervorwuchern, wenn nicht stets die äußerste Vorsicht aufgewandt wird und die entschiedensten Vorsätze gefaßt werden. Andererseits aber ist auch die völlige Vermeidung der läßlichen Sünden nicht nothwendig zur Erlangung des Heiles, was zur Folge hat, daß die Verleihung der dazu erforderlichen reichlichen Gnade nicht zu den ordentlichen Gnadenmitteln gehört, sondern nur als Ausnahmegeschenk oder Privilegium gewährt wird. Das Nähere bringen wir unten, wo von der durch die Rechtfertigungsgnade begründeten Fähigkeit zur Erfüllung des Gesetzes Gottes die Rede ist.

Bezüglich der Todsünde hingegen fällt bei der Betrachtung der zu ihrer 372
Vermeidung nothwendigen Gnade gerade der Umstand schwer ins Gewicht, daß ihre Vermeidung nothwendig ist, um nicht den Stand der Gnade selbst zu verlieren und damit das durch sie empfangene Anrecht auf das ewige Heil zu verwirken, kurz, um nach der Sprache der alten Kirche (custodire salutem) den von Gott empfangenen Heilsstand zu bewahren.

Unter diesem Gesichtspunkte ist die Frage nach der Nothwendigkeit der 373
Gnade zur Vermeidung der Todsünde zwar nicht ganz identisch, aber doch aufs Innigste verflochten mit der Frage: ob eine besondere Gnadenhülfe nothwendig sei, damit der Wiedergeborene bis zum Ende seiner Prüfungszeit, also bis zum Augenblicke des Todes in der Gnade verbleibe — permanere in salute, bono, justitia, gratia, in Domino — oder zu einem guten Ende gelange — „ad finem bonum pervenire“ *Araus.* c. 10 — „perseverantia usque in finem“ (August. im Anschluß an Matth. 10, 22) = perseverantia finalis. Die eigenthümlichen Schwierigkeiten der Lösung dieser Frage hängen zum Theil bloß von der Schwierigkeit der Fixirung ihres Sinnes ab, welcher seinerseits theils durch die verschiedene Betrachtungsweise nach Möglichkeit und Wirklichkeit, resp. Sicherung der Wirklichkeit, theils durch die verschiedenen Faktoren und Formen, die bei der Ver-

wirklichung der Beharrlichkeit in Betracht kommen, bedingt wird. Für den gegenwärtigen Zweck möge das Folgende genügen.

374 II. Die wichtigste Bedeutung unserer Frage liegt offenbar in der Bestimmung, welcher Gnadenhülfe der Gerechte bedürfe, damit er im Augenblicke des Todes in der Gnade sich befinde, oder umgekehrt der Tod ihn im Stande der Gnade treffe, m. a. W. damit er durch einen „guten Tod" zum „finis bonus" gelange. Das Zusammentreffen des Besitzes der Gnade und des Todes constituirt die sogen. „perseverantia finalis" (endliche Beharrlichkeit), die aber auch vielfach (auch im Trid. VI. cap. 13) perseverantia schlechthin heißt, namentlich mit dem Zusatze bonum, donum, munus perseverantiae; denn in der That stellt diese perseverantia theils in sich selbst, theils in ihrer unfehlbaren Wirkung ein unbeschränktes ewiges Beharren im Guten dar. Um diese perseverantia als eine wirkliche von der einfachen potestas perseverandi zu unterscheiden, nennt Augustinus sie felicitas oder bonum perseverantiae; die TT. aber nennen sie perseverantia formalis s. actualis.

375 Der Ausdruck perseverantia formalis, d. h. quae est formaliter ipsum perseverare, ist besonders geeignet, den Begriff der perseverantia in dem Sinne zu fixiren, welcher in der patristischen und theologischen Behandlung der Lehre von der perseverantia maßgebend ist, und zwar nach folgenden drei Momenten. Die perseverantia kommt nämlich 1) hier an erster Stelle nicht in Betracht als Fortdauer einer Thätigkeit, sondern einfach als Fortbestand (stabilitas, βεβαιότης) eines Zustandes, genauer eines guten Standes, oder als der beständige Besitz eines Gutes; sodann wird aber 2) dieser beständige Besitz selbst als ein Gut oder ein Glück des Besitzenden oder vielmehr recht eigentlich als das Glück des Besitzenden geltend gemacht; und zwar erscheint er 3) als ein solches Gut, welches seinem Begriffe und Wesen nach nicht verloren gehen kann[1]. Der ebenfalls der potestas perseverandi gegenübergestellte Ausdruck perseverantia actualis kann zwar im Sinne von „wirkliche, effektive Beharrlichkeit" ebenfalls den Fortbestand eines Standes bezeichnen; indeß spielt er doch schon zu stark auf das Beharren in einer Thätigkeit an, während die perseverantia formalis gerade zunächst das erstere bezeichnet und darum auch ganz ungezwungen sogar als eine perseverantia passiva bestimmt werden kann. Diesen letzteren Namen führt sie nämlich, inwiefern der Fortbestand des Gnadenstandes bis in den

---

[1] Der Ausdruck perseverantia formalis ist darum auch die beste technische Bezeichnung für das donum perseverantiae im Sinne des hl. Augustinus, quod soli habent perseverantes et quod amitti non potest. Vgl. de dono persev. cap. 1: Hanc certe, de qua agimus perseverantiam, qua in Christo perseveratur usque in finem, nullo modo habuisse dicendus est, qui non perseveraverit usque in finem. Cap. 6: De illa perseverantia loquimur, qua perseveratur usque in finem; quae si data est, perseveratum est usque in finem; si autem non est perseveratum, non est data. Non itaque dicant homines, perseverantiam cuiquam datam usque in finem, nisi quum venerit ipse finis, et perseverasse repertus fuerit usque in finem .... Perseverantiam usque in finem quoniam non habet quisquam, nisi qui perseveraverit usque in finem, multi eam possunt habere, nullus amittere. Neque enim metuendum est, ne forte, cum perseveraverit homo usque in finem, aliqua in eo mala voluntas oriatur, ne perseveret usque in finem. Hoc enim donum suppliciter emereri potest, amitti contumaciter non potest.

Augenblick des Todes und darüber hinaus zunächst dadurch bestimmt wird, daß der Tod den Menschen zu einer Zeit trifft, in welcher er sich des Besitzes der Gnade erfreut.

Dieser Begriff des bonum perseverantiae muß zu Grunde gelegt 376
werden, wenn man das donum oder munus perseverantiae verstehen will, weil dieses nichts anderes ist, als das bonum perseverantiae unter dem Gesichtspunkte eines bonum donatum a Deo. Ein bonum donatum a Deo aber ist die perseverantia formalis unter allen Umständen, weil Gott allein der Geber der Gnade ist und zugleich die Stunde des Todes bestimmt; und wegen ihrer eminenten entscheidenden Wichtigkeit ist sie zugleich ihrem Begriffe nach ein magnum donum, ja das maximum donum, welches alle anderen ewigen Güter mit sich führt und ohne welches kein vorher in der Zeit verliehenes Gut für die Ewigkeit Werth hat. Der Begriff des donum aber schließt hier wiederum wesentlich ein, daß dasselbe durch eine gnädige göttliche Fügung und Wirksamkeit zu Stande komme, und setzt mithin auch wesentlich eine göttliche Hülfe = adjutorium perseverantiae voraus, inwiefern unter adjutorium ganz allgemein jede göttliche Wirksamkeit verstanden wird, wodurch er die Creatur zur Erlangung eines Gutes befördert oder ihr dazu verhilft. Auch kann man sagen, das im donum perseverantiae wirksame göttliche adjutorium sei in seiner Totalität betrachtet ein adjutorium im engeren Sinne, d. h. eine Hülfe zu einer Thätigkeit in der Weise, wie der hl. Augustinus von der Verleihung der caritas consummata als dem adjutorium plenae beatitudinis redet, wodurch die Engel ihre endliche Vollendung und Befestigung in der Gnade erlangt hätten. Weil nämlich das donum perseverantiae seinem Werth und Wesen nach eigentlich darin besteht, daß der Mensch in einen Zustand der Vollkommenheit versetzt wird, wodurch er für ewig im Guten befestigt oder der ewige Fortbestand seines Heiles ein für alle mal sicher gestellt wird, und der Tod im Stand der Gnade nicht diese Voraussetzung selbst, sondern nur Bedingung derselben ist: so umfaßt auch beim Menschen das donum perseverantiae in seiner Totalität diejenige göttliche Hülfe, wodurch Gott in ihm das Leben der caritas consummata erzeugt. Dagegen involvirt das donum perseverantiae nicht wesentlich auch ein adjutorium perseverantiae in dem speziellsten Sinne, welcher in der Gnadenlehre gebräuchlich ist, d. h. im Sinne eines zur freien sittlichen und verdienstlichen Thätigkeit des Menschen geleisteten Beistandes, weil für eine solche Thätigkeit, wodurch der Mensch selbst etwas zur Verwirklichung des donum perseverantiae beitragen sollte, nicht immer Raum bleibt. So erlangen getaufte Kinder, welche vor dem Vernunftgebrauch sterben, das Gut der endlichen Beharrlichkeit, ohne daß sie irgend einen Akt gesetzt hätten; und wenn ein Erwachsener kurz oder gar unmittelbar vor seinem Tode gerechtfertigt worden wäre, könnte eben nur die ihm zu seiner Bekehrung verhelfende Gnade, nicht aber eine nach der Rechtfertigung wirkende Hülfe als adjutorium perseverantiae in Betracht kommen. Aber auch in dem Falle, wo ein Erwachsener längere Zeit nach erlangter Rechtfertigung fortlebt, schließt das donum perseverantiae nicht nothwendig eine spezielle innere Hülfe ein, welche dem Betreffenden vor Anderen, die das donum nicht erhalten, zu Theil würde, da die Wirkung auch einfach dadurch erzielt werden kann, daß

Gott gefährliche Gelegenheiten zum Bösen fern hält, oder den Betreffenden schon vor dem Eintritt eines bevorstehenden Falles aus dem Leben abruft. Aus diesen Gründen redet man gewöhnlich, wenn von der perseverantia finalis im bisherigen Sinne die Rede ist, nicht so sehr von einem adjutorium, als vielmehr schlechthin von einem donum perseverantiae und zwar um so mehr, als dieses donum in seiner Totalität auch ein solches donum creatum et infusum einschließt, wodurch die perseverantia aeterna innerlich gesichert wird.

377 Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß die Frage, welcher Gnade der Mensch bedürfe, um das schlechthin sogenannte „bonum perseverantiae" zu erlangen, durchaus nicht zusammenfällt mit der Frage, welche Gnade nothwendig sei und ausreiche, damit der einmal im Gnadenstande befindliche erwachsene Mensch auf längere Zeit darin beharre, oder sich selbst darin erhalte. Denn einerseits kann das bonum perseverantiae noch immer erstrebt und erreicht werden, wenn man auch schon einmal und öfter die Gnade verliert; und das Trid. (sess. 6. cap. 13) weist daher geradezu auf eine doppelte Weise hin, wie Gott diese Gabe verleiht: aliunde haberi non potest nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere. Andererseits kann das donum perseverantiae verliehen werden, ohne daß der Empfänger längere Zeit das Leben der Gnade fortzuführen brauchte, während zugleich eine noch so lange Fortsetzung des Gnadenlebens noch nicht nothwendig auch die Fortsetzung bis zum Tode einschließt.

378 Nichtsdestoweniger ist die normale Weise, das donum perseverantiae zu erlangen, die, daß der einmal Gerechtfertigte längere Zeit hindurch durch eifrige Uebung der Tugend und Kampf gegen die Versuchungen sich vor dem Falle in eine Todsünde bewahrt und so den Fortbestand des Gnadenstandes sicher stellt oder in diesem Stande sich behauptet und aufrecht hält — gemäß der Ermahnung des Apostelfürsten II. Petr. 1, 10 . . „Befleißiget euch, durch gute Werke euren Beruf und eure Auserwählung (d. h. den Stand der Gnade, in welchen ihr berufen und wodurch ihr Auserwählte seid) sicher zu stellen (βεβαίαν ποιεῖσθαι); denn dieß thuend werdet ihr niemals fallen" (nämlich in eine Todsünde und aus der Gnade). In diesem Sinne verbindet auch das Araus. in can. 10. das in den Worten ad finem bonum pervenire bezeichnete donum perseverantiae finalis mit dem perdurare in bono opere als dem dazu führenden Wege, indem es die Nothwendigkeit besonderer göttlicher Hülfe, wie für beide Zwecke einzeln genommen, so auch für beide in Bezug auf einander lehren will. Das „perdurare in bono opere" des Araus. resp. die „perseverantia bonae conversationis" des Indiculus Coelest. cap. 6 [1] hat man in neuerer Zeit perseverantia activa genannt (im Gegensatz zum guten Tode als perseverantia passiva), weil diese Beharrlichkeit theils formell in der fortgesetzten Uebung sittlicher Thätigkeit besteht, theils, im Sinne der petrinischen

---

[1] Neminem etiam baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adjutorium Dei perseverantiam bonae conversationis acceperit.

Stelle, als eine Bewirkung resp. Erwirkung der Beharrlichkeit schlechthin vermittelst der fortgesetzten eigenen Thätigkeit des Subjektes aufgefaßt ist; beides zusammen liegt in dem augustinischen Ausdruck: „bonum perseveranter tenere“ im Gegensatz zum bloßen perpetuo habere. Diese perseverantia activa ist aber diejenige, von welcher auch in den hier besonders in Betracht kommenden Worten des Heilandes „qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit“ (Matth. 10, 22) die Rede ist; denn das perseverare bedeutet hier nach dem Griech. (ὑπομένειν) und dem Contexte, worin den Aposteln ihre Verfolgungen vorausgesagt werden, das standhafte und siegreiche Aushalten oder Ausdauern in Leiden und Versuchungen, wie es denn auch bei Mark. 13, 13 mit sustinere übersetzt wird [1]. Ueberhaupt beziehen sich fast alle Stellen der hl. Schrift, welche von der Beharrlichkeit reden, direkt auf die aktive Beharrlichkeit, indem sie entweder die Aufforderung zum Beharren in der Tugendübung und zur Vermeidung der Sünden enthalten, oder auf die Hülfe hinweisen, die man hierzu nöthig habe [2].

III. Wenn nun speziell und direkt die perseverantia activa ins Auge 379
gefaßt wird, dann ist es offenbar, daß das zu derselben nothwendige adjutorium Dei als eine Hülfe im strengsten Sinne des Wortes, nämlich als Hülfe zum Wollen und Wirken, Arbeiten und Kämpfen, in Betracht kommt. Aber der enge Zusammenhang, in welchen von jeher die aktive Beharrlichkeit mit dem donum perseverantiae finalis gesetzt wurde, brachte es mit sich, daß man die zu ersterer nothwendige Gnadenhülfe nicht abstrakt auf die Vermittlung der einfachen Möglichkeit, sondern konkret auf die thatsächliche Verwirklichung oder vielmehr auf die unfehlbare Sicherstellung der fortgesetzten siegreichen Vermeidung der Todsünde bezog und demgemäß die Nothwendigkeit und Art jener Hülfe

---

[1] In dem analogen Texte Luk. 21, 19 ist ὑπομονή geradezu mit patientia übersetzt: in patientia vestra possidebitis animas vestras.

[2] Ohnehin haben fast alle in der hl. Schrift und bei den VV. für Beharren angewandten termini schon von Natur eine direkte Beziehung auf die Continuität, das „Anhalten“, einer Thätigkeit, nicht bloß eines beliebigen Zustandes. So ist es schon mit perseverare, wie sein Zusammenhang mit adseverare = ernstlich „behaupten“ und geltend machen zeigt (beide von severus W. svar, schwer, im Sinne des Drückenden, Drängenden, Einschneidenden, hier des Nachdrücklichen, Durchdringenden); ebenso mit perdurare = ausdauern, ursprünglich wohl (W. dhar) = festhalten, anhalten, durch- und aushalten. Aehnlich verhält es sich mit καρτερεῖν, προσκαρτερεῖν, das (wahrscheinlich auch etymologisch) sowohl unserem Festhalten resp. „Anhalten“ (besonders mit Bitten), wie unserem Harren, Beharren entspricht; denn auch letzteres bezeichnet zunächst eine Thätigkeit oder ein aktives Verhalten, nämlich das Festhalten an einem Vorsatz, einer Erwartung u. s. w. Dieser Begriff des Festhaltens überträgt denn auch — durch Vermittlung von „Sichfesthalten an einer Stütze“, „Sichaufrechthalten“, also „Aufrechtstehen“ — die aktive Bedeutung in die Verba für Stehen und Bestehen, στήκειν, stare, perstare, stabilitas (Beständigkeit, Standhaftigkeit, βεβαιότης), deutlicher in instare und persistere und constantia. Am weitesten erscheinen von der aktiven Bedeutung entfernt die Verba, welche unserem Bleiben, Verbleiben, zunächst entsprechen, nämlich manere resp. permanere = μένειν, welch letzteres mit seinen Derivaten, ἐμ-, ἐπι-, δια-, ὑπο-μένειν am häufigsten in der hl. Schrift gebraucht wird. Indeß hängt μένειν lautlich eng zusammen einerseits mit μένος (Muth) und mens, andererseits mit munire hebr. aman = feststellen, stützen, unterhalten resp. feststehen, und jedenfalls wird in der hl. Schrift nicht bloß ὑπομένειν, sondern auch das μένειν überhaupt, besonders in unserem Falle das Bleiben in Gott und in Christus, oft im Sinne von Festhalten gebraucht. Ueberhaupt ist der Begriff des Haltens und Festhaltens nach allem dem der Grundbegriff der in den Verbis des Beharrens liegenden Aktivität.

direkt in Hinsicht auf die unfehlbar sichere Verwirklichung der aktiven Beharrlichkeit bestimmte. So geschieht es offenbar im Indic. Coelest. a. a. O. Dieser dogmatischen Formel gegenüber ist es gewiß übereilt, wenn manche neuere Theologen in jenem Verfahren eine ungehörige und verfängliche Verquickung zweier Fragen erblicken wollten, weil dadurch die Möglichkeit des Verharrens für die thatsächlich nicht Verharrenden ausgeschlossen oder verdunkelt werde. Ueberdieß ist es sehr fraglich, ob, wie man sagt, im Epilog des Araus. (s. oben n. 240) und in can. 22 des Trid.[1] von einer bloßen Ermöglichung der Beharrlichkeit durch das für letztere geforderte auxilium speciale resp. adjutorium quotidianum die Rede sei. Die Sache verhält sich einfach so. Wo man die Frage im Sinne des Indic. und so auch des hl. Augustinus behandelt, faßt man die durch besondere Hülfe herzustellende Möglichkeit des Beharrens in der Vermeidung der Todsünde als Attribut und Folge einer Beschaffenheit, d. h. der stetigen Lebendigkeit, Stärke und Mächtigkeit, der Gesinnung auf, welche zur fortdauernden Vermeidung der Sünde nöthig sei und hinreiche und dieselbe auch nothwendig zur Folge habe, also die possibilitas consequens in dem oben n. 307 erklärten Sinne[2]. Das „adjutorium quotidianum" oder speciale wird bei dieser Möglichkeit dadurch zur fortdauernden Vermeidung der Todsünde in Beziehung gesetzt, daß es erforderlich ist zur Gewinnung und zum dauernden Besitze derjenigen lebendigen Gesinnung, ohne welche die fortgesetzte Vermeidung der Todsünde nicht unmittelbar möglich ist, mit welcher aber diese Vermeidung zugleich möglich und gesichert ist. Auf diese Weise wird das Ziel des adjutorium perseverantiae activae durch letzteres erreicht vermittelst einer durch dasselbe erzeugten Verfassung des Willens, die zugleich adjutorium und donum perseverantiae ist und mit ähnlicher Unfehlbarkeit die stete Vermeidung der Todsünde verhütet, wie der gute Tod vermöge der in seinem Gefolge stehenden Vollendung der caritas für immer der Gefahr der Todsünde enthebt; und so stellt denn auch nach Augustinus die beharrliche lebendige caritas viae in dieser Hinsicht eine Anticipation der caritas patriae dar. Als Wirkung eines derartigen donum perseverantiae wird sodann konsequenterweise ein solches posse perseverare hervorgehoben, welches nur denjenigen zu Theil wird, welche wirklich beharren. Aber das hindert nicht, daß man mit dem Araus. und Trid. auch von allen Gerechtfertigten sagen kann, sie könnten mit der betreffenden Hülfe beharren. Denn hiezu reicht es offenbar aus, daß alle durch Wachen und Beten das, allerdings nicht ohne Weiteres verliehene, auxilium speciale und durch dasselbe zunächst die fortdauernde leben-

[1] Si quis dixerit, justificatum sine speciali Dei auxilio in justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, a. s.

[2] Vgl. *August.* corr. et gr. c. 8 n. 17: Quis ignorat, tunc perituram fuisse fidem Petri, si ea qua fidelis erat voluntas ipsa deficeret, et permansuram, si eadem voluntas maneret . . . Quando rogavit ergo (Christus) ne fides ejus deficeret, quid aliud rogavit, nisi ut habeat in fide liberrimam, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem? Ebenso de dono persev. c. 22 n. 58: Ita se habet de praedestinatione definita sententia Dei, ut accepta obediendi voluntate ex infidelitate veneritis ad fidem, et accepta perseverantia (sc. perseverante voluntate obediendi) permaneatis in fide. Aehnlich ist auch in der citirten Stelle des Indiculus unter „perseverantia bonae conversationis", welche den Sieg über den Teufel ermöglicht, die fortissima et invictissima voluntas bonae conversationis zu verstehen.

dige Gesinnung, und in dieser dann zugleich die Möglichkeit und Wirklichkeit des Verharrens in der siegreichen Vermeidung der Todsünde erlangen können. Dagegen kann das posse perseverare im Araus. und Trid. schon deßhalb nicht eine allen Gerechtfertigten gemeinsame, durch effektive Verleihung des auxilium speciale constituirte Möglichkeit bedeuten, weil, in Ermangelung der von den Empfängern zu setzenden Bedingungen, nicht alle Gerechten das auxilium speciale auch nur insofern effektiv erlangen, als es zur vollen moralischen Möglichkeit nothwendig ist. Demgemäß verstehen die Concilien unter der durch das auxilium speciale zu gewinnenden possibilitas eben jene possibilitas consequens, als welche der hl. Augustinus im Sinne des Indiculus die auf dem „donum fortissimae et insuperabilis voluntatis" beruhende Möglichkeit vorführt; und sie heben nur gleichzeitig hervor, daß alle Gerechtfertigten nicht bloß eine potestas antecedens, sondern auch die potestas haben, durch Erwerbung der ihnen Allen angebotenen göttlichen Hülfe zur potestas consequens zu gelangen. —

An sich freilich kann man auch, wie es in neuerer Zeit seit dem Trid. 380
vielfach geschieht, die Lehre von der Nothwendigkeit besonderer Hülfe zur Beharrlichkeit in der Weise bestimmen, daß man sagt: diese besondere Hülfe sei nothwendig, damit der Gerechtfertigte stets außer der physischen die moralische Möglichkeit habe, die Todsünde zu meiden, d. h. damit die durch seine Schwäche und die mannigfachen Hindernisse begründete unfehlbare Sicherheit resp. die moralische Gewißheit des Falles in die Todsünde aufgehoben werde, indem er durch die besondere Hülfe in Stand gesetzt werde, leicht oder doch ohne allzugroße Schwierigkeit den Versuchungen zu widerstehen. Wenn man von diesem Gesichtspunkt ausgeht, behauptet man selbstverständlich auch, daß a fortiori eine spezielle Gnade nothwendig sei, um die Gefahr der Todsünde ganz zu beseitigen oder die stete Vermeidung derselben positiv sicherzustellen. Und von hier aus legt sich dann die weitere Frage nahe, ob nicht zum wirklichen Beharren resp. zur unfehlbaren Sicherstellung desselben eine Gnadenhülfe nothwendig sei, welche auch gegenüber der moralischen Ermöglichung noch als eine spezielle Hülfe und mithin als eine speziellere oder ganz spezielle Hülfe (specialior vel specialissima) zu bezeichnen sei.

So naheliegend und bedeutsam nun die hier gemachte Unterscheidung 381
zwischen moralischer Ermöglichung und unfehlbarer Sicherstellung erscheint und in gewisser Hinsicht auch wirklich ist: so darf man doch nicht übersehen, daß in den dogmatischen Formeln, wie oben gezeigt, nur von einem auxilium speciale schlechthin die Rede ist; vollends wäre es willkürlich und verwirrend, wenn man das dort vorkommende auxilium speciale so denken wollte, als ob damit ein auxilium specialius und specialissimum dem einfachen speciale gegenübergestellt werden sollte. Ueberdies ist, wie man schon auf Grund der betreffenden Lehrformeln präsumiren muß, die durch obige Unterscheidung der auxilia bewirkte Zuspitzung der Frage nicht die einzig naturgemäße Fassung der letzteren; im Gegentheil, wenn man die eigenthümliche Tendenz der zur Herstellung der moralischen Möglichkeit benöthigten Hülfe erwägt, kommt man unwillkürlich in diejenige Fassung hinein, welche nur von Einem,

und zwar von dem zur völligen Sicherstellung des Beharrens erforderlichen auxilium speciale redet.

382 Das zur Beharrlichkeit erforderte auxilium speciale hat nämlich im Gegensatz zum auxilium gratiae habitualis stets, in jeder Form und in jedem Stadium, die spezifische Tendenz, die Gefahr der Todsünde aufzuheben und ihre Vermeidung sicher zu stellen, indem es die Hindernisse des guten Wollens beseitigt oder abschwächt und darauf hinwirkt, daß das gute Wollen stets die erforderliche Lebhaftigkeit, Stärke und Mächtigkeit habe. Demgemäß stellt sich die Verleihung der moralischen Möglichkeit durch das auxilium speciale nicht als ein selbstständiger Zweck, sondern nur als ein Moment und Durchgangspunkt in der effektiven Sicherstellung des Beharrens dar; und diese hinwiederum erscheint nur als die Verwirklichung des durch das auxilium speciale intendirten Zweckes, welche kein neues auxilium, sondern bloß dasselbe in der Eigenschaft des „auxilium opportunum“ (εὔκαιρον, Hebr. 4, 16) erfordert.

383 Eine solche völlige Ein- und Unterordnung des auxilium speciale unter den Zweck der Sicherstellung des Beharrens spricht sich thatsächlich in fast allen Formen des auf die Erlangung desselben hinzielenden Gebetes aus. Denn man betet ja nicht um die einfache Möglichkeit des Beharrens oder der Vermeidung der Sünde, sondern darum, daß Gott uns in seiner Gnade erhalte, daß er uns vor dem Bösen bewahre und uns nicht in der Versuchung untergehen lasse. Und wenn man dabei um die Kraft bittet, den Versuchungen zu widerstehen, dann versteht man unter dieser Kraft eben diejenige Mächtigkeit der guten Gesinnung, welche den Sieg über alle Versuchungen sichert. Da nun die Kirche, und mit ihr auch die Theologie, von Alters her die Nothwendigkeit besonderer Gnadenhülfe zur Beharrlichkeit in Beziehung auf die Nothwendigkeit des auf die Erlangung derselben gerichteten Gebetes bestimmt und dieselbe vorzüglich auf Grund der von Gott gegebenen Anweisungen zu diesem Gebete festgestellt hat: so war es ganz natürlich, daß die als nothwendig erflehte Hülfe zur Beharrlichkeit direkt auf die wirksame Sicherstellung der letzteren bezogen wurde.

384 Die eben besprochene Art zu beten aber beruht hinwiederum darauf, daß der Gerechtfertigte das Bedürfniß und die Pflicht in sich fühlt, für seine Beharrlichkeit nicht bloß dadurch zu sorgen, daß er mit der jeweilig besessenen Gnade mitwirkt und sich vornimmt, auch für die Zukunft die von Gott zu erwartende resp. zu erflehende Fähigkeit zur Vermeidung der Sünde zu gebrauchen, sondern auch dadurch, daß er im Voraus, so gut er kann, eben den guten Gebrauch jener Fähigkeit, m. a. W. den effektiv fortgesetzten wirksamen Willen, die Sünde zu meiden, sicherzustellen sucht. Dieß ist der Mensch sich selbst schuldig, weil es sich um sein ewiges Heil handelt; und ebenso ist er es Gott schuldig, weil das ewige Sein oder Nichtsein des Berufes zum Dienste Gottes in Frage steht. Da nun aber der Mensch bei rechter Selbsterkenntniß fühlt, daß er durch seine Vorsätze allein eine solche Sicherstellung für die Zukunft nicht bewirken kann: so liegt für ihn das einzige Mittel, dieselbe seinerseits zu bewirken, darin, daß er sich im Gebet an Gott wendet, damit Gott durch seine Allweisheit und Allmacht dieselbe bewirke. Wer bei dem Gebete um die göttliche Hülfe die Reserve machen wollte, Gott möge ihm nur die Möglichkeit geben, die

Todsünde zu meiden, und es dann ihm überlassen, diese Möglichkeit gut zu gebrauchen, würde dadurch ein leichtfertiges Spiel mit seinem Heile treiben und zugleich ein frevelhaftes Vertrauen auf sich selbst bekunden. Darum lehrt die Kirche uns nicht nur beten, daß Gott unserer Schwachheit zu Hülfe kommen möge, sondern auch, daß er allen Leichtsinn, Muthwillen, Widerspenstigkeit u. s. w. von uns fern halten möge: „nostras etiam rebelles ad te compelle propitius voluntates.“ Andererseits würden wir auch die Macht Gottes nicht als Allmacht behandeln, wenn wir dort, wo wir sie zur Ergänzung unserer Ohnmacht anrufen, ihr nicht eine absolute Wirksamkeit zusprächen, also, wie uns selbst, so auch Gott nur ein nicht unfehlbar wirksames Bewachen und Behüten zuschrieben, während die hl. Schrift uns beten lehrt: „adjuva me Domine et salvabor, salva me et salvus ero“, und in zahllosen Verheißungen und Betheuerungen das göttliche servare (τηρεῖν) und custodire (φυλάττειν) als eine effektive Bewahrung und Sicherstellung darstellt.

Diese Auffassung, wonach die erbetene oder überhaupt die vom Verlangen- 385
den und Strebenden erwartete Hülfe zum Beharren im Gnadenstande concret als eine solche betrachtet wurde, welche den sieghaften Erfolg oder die durchschlagende Wirksamkeit unserer darauf gerichteten guten Vorsätze oder unseres Wollens und Strebens zugleich ermöglichen und sicher stellen solle, wurde *selbst von den Semipelagianern nicht geläugnet*, im Gegentheil war sie eher der Ausgangspunkt ihres Irrthums. Ihr Irrthum bestand nämlich (vgl. oben n. 222) darin, daß sie Gott *bloß* die Macht zuschrieben, dem vom Menschen in eigenmächtiger Weise aus sich gefaßten und aufrechterhaltenen, und mithin für das Wirken Gottes vorausgesetzten, Wollen und Streben nach der Bewahrung der Gnade den Erfolg zu sichern, und nebenbei die Unterhaltung des Wollens und Strebens selbst zu erleichtern. Demnach bedurfte der Mensch nicht wesentlich der Gnade zu *Allem*, was bei der Beharrlichkeit in Betracht kommt, namentlich nicht zur fortgesetzten Unterhaltung dessen, was das Fundament derselben bildet, zum beharrlichen Glauben und Beten, resp. zum Wollen und Streben, namentlich zum stare in fide und zum permanere in bona voluntate (= bono proposito); er konnte und sollte vielmehr diese Grundlage der Beharrlichkeit sich selbst geben, d. h. aus sich selbst erzeugen, und hatte es zugleich allein in der Hand, den Fortbestand des Fundaments und damit auch die ganze Beharrlichkeit sicher zu stellen. So konnte denn auch *das Gebet um die Beharrlichkeit* nicht ein Gebet sein um die Beharrlichkeit ganz und schlechthin, d. h. weder um sie von Gott als der ersten Ursache *aller* darin concurirrenden *Akte* zu erflehen, noch um von Gott die unfehlbare Sicherstellung *aller* dazu erforderlichen *Bedingungen*, also auch der Bedingung fortgesetzten treuen Eifers im Gebrauche der Freiheit, zu erflehen. Vielmehr beschränkte sich das Gebet darauf, von Gott die Bestärkung und Ergänzung des beharrlichen guten Willens zu erbitten, und lautete eben darum nur hypothetisch auf die Sicherstellung des erstrebten Gutes; es war also nach beiden Seiten *ein Gebet mit Vorbehalt*.

Diesem Irrthum gegenüber ergab sich dann um so mehr die Nothwendig- 386
keit, zu betonen, daß durch das Gebet um Hülfe zur Beharrlichkeit eine solche Hülfe erfleht werde, welche nicht etwa eine einfache Ermöglichung, auch nicht eine bloße Erleichterung oder bloß hypothetische d. h. ergänzende Sicherstellung,

sondern — die volle Erhörung des Gebetes vorausgesetzt — eine allseitige und gänzliche Sicherstellung der Beharrlichkeit gewähre, indem sie alle normalen Voraussetzungen zur sicheren Vermeidung der Todsünde beschaffe und der Begehung der letzteren in jeder Form, d. h. nicht bloß der Schwachheits-, sondern auch der Bosheitssünde vorbeuge[1]. Weil nun aber eine solche Sicherstellung nicht bloß eine der Schlaffheit und Schwäche des gegenwärtigen Menschen entsprechende Arznei, sondern auch eine Bewahrung vor Leichtsinn, Muthwillen und Frevelmuth einschließt: so wurde allerdings mit der scharfen Betonung dieses Momentes in der Controverse mit den Semipelagianern die Frage über die Nothwendigkeit der Gnade zur Vermeidung der Todsünde einigermaßen unter einen neuen Gesichtspunkt gestellt und zwar so, daß, wie Augustinus selbst sagt, erst damals recht eigentlich die Frage auf die Nothwendigkeit der Gnade zur Beharrlichkeit, d. h. zur Beharrlichkeit schlechthin, gestellt wurde. Aber eine Aenderung des Fragepunktes in dem Sinne, als ob es sich früher bloß um die volle Möglichkeit gehandelt habe, jetzt um die Sicherung des Beharrens handle, ist dem hl. Lehrer so wenig zum Bewußtsein gekommen, daß er als Grund für die Nothwendigkeit des Gebetes und mithin der erbetenen Gnadenhülfe nach wie vor die Schwäche des gefallenen Menschen im Gegensatze zur Stärke des paradiesischen Menschen anführt, bei welchem die volle Möglichkeit von der Wirklichkeit getrennt und nach augustinischer Auffassung eben wegen der vollendeten Möglichkeit eine zu ihr hinzutretende, spezifisch auf die unfehlbare Sicherung der Wirklichkeit hinzielende Gnadenhülfe nicht nothwendig war.

387 Den hier betonten Gesichtspunkt für die Fixirung der zur Beharrlichkeit nothwendigen Gnade hält insbesondere auch der hl. Thomas fest, indem er diese Nothwendigkeit darauf gründet, daß der Mensch vermöge der Rechtfertigungsgnade zwar befähigt sei, überhaupt sich von der schweren Sünde zu enthalten, keineswegs aber vermöge jener Gnade für immer vor der schweren Sünde gesichert, noch im Stande sei, durch seine eigene Thätigkeit sich dagegen sicher zu stellen. Demgemäß stellt er in dem oben n. 360 citirten Texte aus ver. q. 24 dem einfachen posse abstinere a peccato, welches auf der heiligmachenden Gnade beruht, das posse perseverare usque in finem in abstinentia a peccato in folgender Weise gegenüber: im ersten Falle habe die potentia etwas Negatives zum Gegenstand, nämlich das posse non peccare; im zweiten Falle hingegen potentia fertur ad aliquid affirmativum ut sc. aliquis ponat se in tali statu, quod peccatum in eo esse non possit; aliter enim homo per actum liberi arbitrii non posset se facere perseverare, nisi se impeccabilem faceret. Hoc autem non cadit sub potestate liberi arbitrii, quia virtus motiva exsequens ad hoc non extenditur. Et ideo homo causa perseverantiae sibi esse non potest, sed necesse habet perseverantiam a Deo petere. Diese Argumentation setzt offenbar voraus, daß die Beharrlichkeit in der Vermeidung der Sünde als eine vorausgehende unfehlbare Sicherstellung gegen die Sünde gedacht wird. Denn wenn dieselbe gedacht würde als einfach thatsächlich fortgesetzte Vermeidung der Sünde: so würde es dazu keineswegs nothwendig sein, daß der Wille im Stande sei, sich der Sünde unfähig zu machen, sondern bloß, daß er unablässig mit Hülfe der ordentlichen Gnade thatsächlich die gute Gesinnung in sich lebendig erhalte, mit welcher während ihrer Dauer die Sünde unverträglich ist und vermöge

[1] *August.* de dono pers. cap. 6: Voluntate sua quisque deserit Deum, ut merito deseratur a Deo. Quis hoc negaverit? Sed ideo petimus, ne inferamur in tentationem ut hoc non fiat, et si exaudimur utique non fit, quia Deus non permittit, ut fiat.

deren er unfehlbar allen Versuchungen widerstehen könnte und würde[1]. In der That gehen von dieser Auffassung der Beharrlichkeit als einem im Voraus auf längere Zeit oder für immer gesicherten Fortbestand des Gnadenlebens fast alle jene Argumente aus, welche der hl. Thomas c. gent. l. 3. c. 155 für die Nothwendigkeit spezieller göttlicher Führung zur Beharrlichkeit anführt. Diese Argumente gelten dann aber, wie das obige, im Grunde auch für den Urstand, indem sie nicht speziell auf die Schlaffheit und Schwäche, sondern generell auf die vertibilitas, Wandelbarkeit und Veränderlichkeit des geschöpflichen Willens sich stützen (vgl. *Suarez* de gr. l. 10 c. 9), während Augustinus (s. unten) seine ganze Lehre auf den Unterschied der beiden Stände gründet und für den Urstand die Nothwendigkeit einer spezifisch die Sicherstellung gegen den Fall bezweckenden Gnade läugnet, vielmehr diese Sicherstellung der von der allgemeinen Gnade unterstützten Freiheit zuweist. Anlaß und Grund, die Beharrlichkeit so zu fassen, liegen eben in der Tendenz des Bittgebetes, welches alle Gerechten verrichten können und sollen; diese wird auch von August. (bes. im Buche de dono persev.) als Kern und Stern dieser Lehre geltend gemacht. Wenn die beiden Heiligen zugleich die partikuläre Prädestination hiefür geltend gemacht haben, so lag dazu keine dogmatische Nöthigung vor, und es diente auch nicht zur Klärung der Frage. — Zur Fixirung der Frage kann man übrigens den Unterschied zwischen posse abstinere und posse perseverare in abstinentia auch in dem Sinne verwerthen: ersteres besage bloß das posse schlechthin, das schlichte posse, letzteres das posse abstinere gegenüber allen zu überwindenden Schwierigkeiten, indem das perseverare in abstinentia eben das effektive, sieghafte Sichbehaupten gegenüber der unfehlbar sicheren Gefahr des Fallens ausdrücke. — In der Summa macht sich der hl. Thomas an zwei Stellen 1. 2 q. 109 a. 10 und 2. 2 q. 137 a. 4 die Einwendung, daß schon die habituelle Gnade, weil sie alle Tugenden mit sich führe, auch die Tugend der perseverantia (die καρτερία bei Aristot.) mit sich führe, und daß mithin die perseverantia nicht als ein eigenes donum außerhalb der Rechtfertigungsgnade zu betrachten sei, resp. ihr Akt nicht mehr besonderer Hülfe bedürfe als die Akte der übrigen Tugenden. Der Sinn seiner Antwort ist: allerdings werde eine Tugend dieses Namens im weiteren und engeren Sinne in der Rechtfertigung eingegossen, aber vermöge derselben habe der Mensch nur die Neigung und den Vorsatz, im Guten trotz aller Schwierigkeiten zu beharren, während die Durchführung des Vorsatzes Schwierigkeiten mit sich bringe, welche durch die habituelle Gnade allein nicht überwunden werden könnten. An der zweiten Stelle heißt es: cum liberum arbitrium de se sit vertibile, et hoc ei non tollatur per habitualem gratiam praesentis vitae: non subest potestati liberi arbitrii etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuat, licet sit in potestate ejus, quod hoc eligat; plerumque enim cadit in nostram potestatem electio sed non executio — Was speziell von der Tugend der „perseverantia“, gilt auch generell von allen Tugenden, inwiefern deren Begriff ähnlich bestimmt werden muß, wie der der Gerechtigkeit, von welcher es heißt, sie sei voluntas (resp. habitus, vi cujus habetur voluntas) perpetua et constans reddendi unicuique jus suum; und in der That adoptiren die TT. die aristotelische Definition der Tugend, wonach der Mensch vermöge derselben βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως, firmiter et immobiliter gut handelt (*Arist.* Eth. Nic. II. 4 in der Beschreibung des „modus virtutis“, wodurch die Werke der Tugend, im Gegensatz zu den Werken der Kunst, ihre Güte und Vollkommenheit erlangen).

IV. Fassen wir den ganzen status quaestionis in Betreff der Noth- 388
wendigkeit spezieller Gnadenhülfe zur Beharrlichkeit zusammen, so dürfte die katholische Lehre folgendermaßen zu formuliren sein.

---

[1] Freilich kann auch die also zu Stande kommende stete gute Gesinnung in letzterer Weise „immobilis“ d. h. unwandelbar oder unerschütterlich genannt werden, wie wir dieß von jeder thatsächlich beständigen und allen Anfechtungen trotz bietenden Gesinnung sagen, ohne dabei an eine unfehlbare Sicherstellung im Voraus zu denken, oder wie der hl. Thomas selbst 2. 2. 137 a. 4 das immobiliter uti habitu virtutis versteht; aber der Ursprung dieser immobilitas steht ja gerade in Frage und kann folglich nicht als medius terminus im Beweise verwandt werden.

389 Unter **Beharrlichkeit** versteht man hier an erster Stelle die **unwiderrufliche Sicherung des erlangten Heilsstandes gegen den Verlust und damit die Sicherung der Erlangung des ewigen Heiles.** Diese Sicherung nun wird durch die Rechtfertigungsgnade sammt den in ihr eingeschlossenen Tugenden und der wesentlich dazu gehörigen göttlichen Regierung und Alimentation schon deßhalb noch nicht ohne Weiteres und unbedingt bewirkt, weil sie nicht die Möglichkeit der Todsünde ausschließt. Ebenso wenig setzt sie aber auch für sich allein und ohne Weiteres den Gerechtfertigten vollkommen in Stand, daß er selbst durch fortgesetzte Uebung der in ihr enthaltenen Tugenden — geschweige durch zeitweilige Entschlüsse für die Zukunft — sich gegen die schwere Sünde sicherstellen könnte, wie nach augustinischer Lehre Adam es vermocht hat. Vielmehr schwebt der Gerechtfertigte, wenn Gott ihn längere Zeit in den gewöhnlichen Verhältnissen fortleben läßt, in solcher Gefahr, in eine Todsünde zu fallen, daß er, wenn nicht Gott sich seiner mit viel speziellerer Sorgfalt annimmt, als es bei den Engeln und im Paradiese nöthig war, unfehlbar fallen und sein Heil sicher verlieren wird. Damit also der Gerechte thatsächlich in der Gerechtigkeit besonders bis zum Ende verharre, bedarf er stets einer eigens auf die Beseitigung dieser Gefahr hinzielenden speziellen göttlichen Führung (conduite nennt sie der hl. Franz v. Sales), ohne welche der Mensch selbst bei allen guten Vorsätzen die Gefahr nicht beseitigen würde. Die Form resp. die Mittel dieser göttlichen Führung sind nach der freien Wahl Gottes sehr verschieden; der Hauptunterschied liegt darin, ob Gott die Gefahr der Todsünde von vornherein beseitigen will durch Fügung eines früheren Todes oder durch Fernhaltung der gefahrbringenden Ursachen der Sünde, oder ob er den Gerechten der Gefahr preisgibt und dann ihn durch dieselbe glücklich hindurchleitet, indem er ihn in Stand setzt, siegreich daraus hervorzugehen. Das Bedürfniß dieser speziellen göttlichen Führung begründet die Nothwendigkeit des Gebetes um Erlangung derselben; und zwar kann und soll letzteres in der Weise verrichtet werden, daß dadurch in demüthigem Mißtrauen auf die eigene Schwäche und Wankelmüthigkeit und in vollkommenem Vertrauen auf die Allmacht Gottes nicht bloß die Beseitigung der unfehlbaren Gefahr des Falles, sondern auch die volle unfehlbare Sicherstellung der Beharrlichkeit erfleht wird.

390 In dieser Fassung wird unsere Frage im Wesentlichen mit denselben inneren und äußeren Gründen bewiesen, mit welchen überhaupt das Bedürfniß spezieller Gnadenhülfe zur Bethätigung des Gnadenlebens bewiesen werde, und der hl. Thomas behandelt sie in der Summa 1. 2. q. 109 a. 10 einfach als Corollar der Behauptung des Bedürfnisses der Gnade, ut homo constitutus in gratia possit operari bonum et vitare malum. Wenn nach dem Trid. einige TT., z. B. Suarez, die Frage stellen, ob nicht speziell zur Beharrlichkeit als solcher, inwiefern sie eine längere Dauer der Thätigkeit, resp. einen größeren Complex von Akten involvire, eine speziellere Hülfe nothwendig sei, als zu den einzelnen Akten: dann ist das eine außerhalb des Dogmas liegende Nebenfrage, in der es sich nicht um diejenige Spezialität handeln kann, von welcher das Tridentinum redet. Der berechtigte Gedanke, welcher dieser Unterscheidung zu Grunde liegt, war schon schöner und treffender in der alten Theologie bei den hh. Augustinus und Thomas im Anschluß

an die hl. Schrift in einer Weise bestimmt, welche diese Art von auxilium specialius dem auxilium speciale organisch einordnete. Dieselbe geht von der bereits wiederholt hervorgehobenen Auffassung aus, daß die zur aktiven Beharrlichkeit nothwendige Gnade eine doppelte Aufgabe hat. Zunächst hat sie die Aufgabe, daß der Wille, gegenüber der großen Zahl der täglich und stündlich zu bekämpfenden Versuchungen und in Rücksicht auf die Schwierigkeit der fortgesetzten Anstrengung, den Eifer im wachsamen Hüten und Wahren seiner selbst und im Beten um die Behütung und Bewahrung von Seiten Gottes stets lebendig in sich erhalte; dieses Beharren im Wachen und Beten ist auch ein perseverare = καρτερεῖν (näher προσκαρτερεῖν) im engeren Sinne, d. h. ein stetig fortgesetztes ernstes, inständiges, nachdrückliches „Anstehen" und „Anhalten", wodurch man die Sicherung eines Gutes anstrebt. Die andere Aufgabe der Gnade geht dahin, daß der Wille gegenüber dem heftigen Anprall schwerer innerer und äußerer Versuchungen, besonders solcher, die durch große Leiden und Bedrängnisse entstehen, standhaft, unerschütterlich und sieghaft sich behaupte; nach dieser Seite ist das Beharren ein ὑπομένειν, sustinere = Aushalten, und gegenüber dem einfachen Beharren, ein Ausharren. Und wenn wir spezifisch auf das Beharren in der Gnade die Dreitheilung des hl. Franz von Sales anwenden wollen, so läßt sich dieselbe auf den einfachen Ausdruck zurückführen, daß die Gnadenhülfe schon nothwendig sei zur einfachen Stetigkeit oder Beständigkeit (stabilitas, διαμένειν) des guten Willens überhaupt, noch mehr zur Inständigkeit (instantia, ἐμμένειν) des Strebens und vollends zur Standhaftigkeit (constantia) im Kampfe (s. oben n. 354 ff.); und die betreffende dreifache Wirksamkeit der Gnade erscheint dann sehr prägnant ausgesprochen in der petrinischen Stelle: Deus vos . . . . perficiet, confirmabit, solidabitque, nämlich als ein stetes Ermuntern, Bestärken und Kräftigen. Einigermaßen entspricht diese Dreitheilung auch den drei theologischen Tugenden (stare oder manere in fide, spe, caritate), nur daß für jede dieser Tugenden die Gnade in allen drei Formen nothwendig sein kann [1]. Um so mehr aber bildet sie einen treffenden Gegensatz zu der mildesten Form des Semipelagianismus (bei Hil. ep. ad Aug. n. 6), welcher bloß für die Stetigkeit des einfachen schlichten credere keine Gnade forderte und zuließ, wohl aber eine solche auf Grund des Mangels der Integrität des Urstandes forderte für das stete ernste velle, d. h. den entschiedenen Vorsatz die Sünde zu meiden, und das vor dem Fallen geschützte ambulare.

Als Hinweise auf die Nothwendigkeit spezieller göttlicher Hülfe zur 391
Sicherung des Gnadenstandes werden außer den oben n. 356 f. mitgetheilten Schriftstellen u. A. noch folgende geltend gemacht. Aus dem A. T. verschiedene Psalmenstellen, welche allerdings im Literalsinne nicht spezifisch die Wahrung der salus animae, sondern überhaupt des durch äußere Feinde gefährdeten Wohlstandes betreffen. Ps. 126, 1 ff.: Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laboraverunt, qui aedificant eam; nisi Dominus custodierit civitatem, frustra vigilat, qui custodit eam. — Ps. 29, 8 ff. sagt David (wohl mit Rücksicht auf seine Vermessenheit bei der Volkszählung und die darauf folgende Pest):

---

[1] Die Uebung der drei Tugenden unter dem gegenwärtigen Gesichtspunkte ist angedeutet I. Kor. 16, 13 f.: Vigilate, state in fide — viriliter agite et confortamini — omnia vestra in caritate fiant.

Ego dixi in abundantia (felicitate) mea: Non movebor in aeternum; (zu ergänzen: „nicht eingedenk daß") Domine in voluntate (bonitate) tua praestitisti decori meo virtutem. Avertisti faciem tuam a me, et factus sum conturbatus. — Ps. 58, 10 über die Befreiung aus der Verfolgung Sauls: Fortitudinem meam ad te (bei Dir d. h. im Anschluß an Dich, im Vertrauen auf Dich) custodiam, quia Deus susceptor meus es; Deus meus, misericordia ejus praeveniet me. — Aus dem N. T. entspricht dem Texte aus Ps. 58 bes. Phil. 2, 12—13 über das Erwerben des Heils in Furcht und Zittern (s. oben n. 290). Diese Stelle ist zugleich eine Ergänzung zu II. Petr. 1, 10 über die Sicherstellung des Heiles durch unsere eigene Thätigkeit [1]. Desgleichen entspricht I. Kor. 10, 12. 13 die Mahnung: Qui se existimat stare, videat ne cadat, nebst dem darauf folgenden erwartungsvollen Wunsche, daß Gott kraft seiner Treue den proventus oder das posse sustinere verleihen werde. Der hiezu trefflich passende und auch vom Trid. VI. 13 damit verbundene Wortlaut von Röm. 14, 4 (Tu quis es qui judicas alienum servum? Domino suo stat aut cadit; stabit autem, potens est enim Deus statuere illum) gewinnt den hier intendirten Sinn wohl nur durch eine allerdings naheliegende Accommodation; denn wie das Fallen hier nur als Thatsache oder doch nur als Folge der persönlichen Schwäche Einzelner vorgestellt wird, so ist auch das statuere zunächst bloß von der Aufrechthaltung resp. dem Bestehen im Gerichte durch wirksame göttliche Anerkennung zu verstehen. Sehr schön läßt sich auf die Bewahrung des Schatzes der Heilsgnade anwenden, was der Apostel II. Kor. 4, 7 von der Geltendmachung der wunderbaren Kraft des Apostolates durch einen allen Leiden und Verfolgungen preisgegebenen Menschen sagt: Portamus thesaurum istum in vasis fictilibus, ut sublimitas sit virtutis Dei (ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ), et non ex nobis, zumal da der Gedanke in ganz analoger Weise in demselben Briefe 12, 9 bez. des Sieges über die Versuchungen ausgesprochen wird. In der Anwendung erscheint die habituelle Gnade wie ein kostbares Oel, das wir in dem gebrechlichen Gefäße unserer irdischen Natur durch Anstöße aller Art hindurch tragen sollen; und obgleich sie auch durch sich selbst die Natur zu ihrer Bewahrung stärkt, so stellt sich doch die sichere Bewahrung derselben als eine wunderbare That dar, wie sie nur durch die Kraft Gottes vollbracht werden kann, und in welcher auch Gott gerade zeigen will, wie mächtig seine Kraft sei. — Das Argument aus der Nothwendigkeit des Gebetes resp. aus der göttlichen Vorschrift des Gebetes um die Beharrlichkeit hat Augustinus im Anfange seines Buches de dono persev. im Anschluß an die schon vom hl. Cyprian gegebene Erklärung des Pater noster in der Weise entwickelt, daß er zeigte, alle Bitten dieses Gebetes schlössen das Gebet um die Gabe der Beharrlichkeit ein.

392 Das Verhältniß der perseverantia im engeren Sinne zu der constantia als ihrem Complement, wodurch beide die an erster Stelle der fortitudo (ἀνδρεία) zugewiesene Aufgabe, das firmiter (βεβαίως) persistere in bono, in quo difficile est persistere, vollkommen erfüllen helfen, erklärt *Thom.* 2. 2 q. 137 a. 3: Perseverantia et constantia conveniunt quidem in fine, quia ad utramque pertinet, firmiter persistere in aliquo bono; differunt autem secundum ea, quae difficultatem afferunt ad persistendum in bono. Nam virtus perseverantiae proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem, quae provenit ex ipsa diuturnitate actus. Constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem, quae provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis.

393 Ganz analog, nur nicht auf die Habitus, sondern auf die spezielle aktuelle Gnade angewandt, und zugleich noch deutlicher ist dieser Unterschied betont in der berühmten Stelle bei *August.* de corr. et gr. cap. 12 n. 38, und bestimmt hier den viel umstrittenen Sinn der Worte indeclinabiliter et insuperabiliter agi: Si in tanta infirmitate vitae hujus ipsis (sanctis d. h. justificatis) relinqueretur voluntas sua, ut in adjutorio

---

[1] Nicht mit Unrecht hat man diesen Satz als Thema des zweiten Briefes Petri angesehen und diesen deßhalb schlechthin eine Unterweisung über die Beharrlichkeit genannt. Da der erste Brief mit demselben Thema schließt, erscheint der zweite Brief auch als Fortführung und Abschluß des ersten.

Dei, sine quo perseverare non possent, manerent si vellent, nec Deus [speciali gratia] operaretur ut vellent: inter tot et tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet, et ideo perseverare non possent (potestate consequente), quia deficientes infirmitate nec vellent (desiderio efficaci s. proposito serio), aut non ita vellent infirmitate voluntatis, ut possint (sc. proposito efficaci, sufficiente ad victoriam gravium tentationum). Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur (d. h. inter tot et tantas tentationes gratia gubernante ita confirmaretur et consolidaretur, ut nec „tot" tentationibus declinari nec „tantis" tentationibus superari posset) et ideo quamvis infirma, non tamen deficeret nec adversitate aliqua vinceretur. Ita factum est, ut voluntas hominis invalida et imbecilla[1] in bono adhuc parvo perseveraret per virtutem Dei, cum voluntas primi hominis fortis et sana in bono ampliori non perseveraverit, habens virtutem liberi arbitrii (sc. sufficientem ad perseverandum). Die durch die ganze Stelle sich hindurchziehende zweitheilige Unterscheidung beruht offenbar auf der Rücksicht auf die tot und die tantas tentationes, indem die große Zahl auch der kleinen Versuchungen den Menschen ermüdet, die Stärke der Versuchungen ihn erschüttert; namentlich entspricht das indeclinabiliter, unablenkbar, zunächst dem deficere, welches durch die vielen kleinen Versuchungen bewirkt wird, das insuperabiliter aber offenbar dem starken Anprall der großen Versuchungen. Indeß spielt in diese Ausdrücke auch der Gegensatz der doppelten Art der Versuchungen, der vom Guten schmeichelnd ablockenden und der gewaltsam abdrängenden, hinein; und dann entspricht das indeclinabiliter speziell der Tugend der continentia oder abstinentia (ἐγκράτεια) gegenüber der bösen Lust, das insuperabiliter der Tugend der constantia oder „tolerantia" (womit man die aristot. καρτερία übersetzt) gegenüber der feigen Furcht, also der ὑπομόνη = patientia der hl. Schrift (vgl. bes. II. Petr. 1, 6, wo die ἐγκράτεια und ὑπομόνη verbunden sind). Ganz analog ist die Stelle aus cap. 8 n. 17 desselben Buches: Voluntas humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem et ut perseveret, delectabilem perpetuitatem et insuperabilem fortitudinem. Das agi divina gratia ist, wie oben n. 364 bemerkt, als gubernari, d. h. als Steuern eines Schiffes, und zwar durch die gnädige Vorsehung Gottes gedacht, genauer als ein Hindurchsteuern (διακυβερνᾶν), wie in der hier sinnvoll zu verwendenden Stelle Sap. 14, 3: Tua autem providentia, Pater, gubernat omnia [sc. vere et perfecte], quia dedisti [etiam sine navi] in mari viam et inter fluctus semitam firmissimam.

V. Die semipelagianische Beschränkung der Nothwendigkeit der Gnade 394
zur Beharrlichkeit wurde besonders an diejenigen Schriftstellen (bes. Joh. 15, 1 ff.) angeknüpft, worin das Bleiben in Christus, resp. in der Liebe Christi und Gottes, durch das Feststehen im Glauben an Christus, durch das Vertrauen auf seine Macht und Liebe und durch die stete Bereitwilligkeit, seine Gebote zu halten, also kurz die treue Anhänglichkeit an Christus, als die von den Christen geforderte normale Bedingung für das fortdauernde Bleiben und Wirken Christi in ihnen und für die unfehlbare Erhörung ihres Gebetes um die Beharrlichkeit dargestellt wird.

Das Bleiben in Christus als dem Weinstocke und als dem Haupte seines 395
mystischen Leibes, wozu die hl. Schrift auffordert, bezeichnet nun zwar nicht nothwendig formell die Beständigkeit in der aufrichtigen Anhänglichkeit an Christus oder in dem willigen Festhalten an ihm. Es bezeichnet vielmehr hier ähnlich wie überall bei Johannes, wo vom Sein des Sohnes im Vater und des Vaters im Sohne die Rede, und wie in unserem Capitel das esse

[1] Diese Ausdrücke repräsentiren die beiden Momente der infirmitas, aber, wie der Gegensatz fortis et sana zeigt, in umgekehrter Ordnung, ähnlich wie im Trid. viribus attenuatum et inclinatum.

in dilectione Dei in Verbindung mit V. 21 (ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit), dieselbe Einheit mit Christus, welche durch das Sein Christi in uns bezeichnet wird, nur von einer anderen Seite. Es bedeutet daher ein Sein in Christus durch Angehörigkeit an ihn und durch die Einpflanzung und Eingliederung in ihn als Weinstock und Haupt, wie ja auch die Liebe Christi und Gottes, in der wir bleiben sollen, an unserer Stelle offenbar nicht unsere Liebe zu Christus und Gott, sondern Christi und Gottes Liebe zu uns bezeichnet, inwiefern dieselbe uns gleichsam in ihrer Hand hält, mit ihren Flügeln bedeckt und wie eine Mutter uns in ihrem Schooße trägt. M. E. W. das „in Christus sein", welches in dem „Bleiben in Christus" implicirt ist, ist eben das Sein eines lebendigen Gliedes Christi oder der Gnadenstand als solcher, wodurch wir Gegenstand der Liebe Gottes sind. Dadurch erhält dann die Aufforderung zum Bleiben in Christus den Sinn, daß wir bestrebt sein sollen, alles zu thun, was unsererseits geleistet werden kann und soll, damit wir den Gnadenstand nicht verlieren und in demselben die Frucht guter Werke tragen, genau so, wie II. Petr. 1, 5 u. 10 das eifrige Bemühen, vermittelst des Glaubens die Tugend zu üben, als Mittel zur Sicherung des Gnadenstandes eingeschärft wird. Da nun aber in dieser Beziehung vorzüglich gerade die stete Unterhaltung des Glaubens und der Bereitwilligkeit zur Erfüllung der Gebote Gottes erfordert wird, und zugleich der Glaube an Christus als Anschluß an Christus in seiner Weise auch formell ein Sein in Christus darstellt, wie die Bereitwilligkeit, die Gebote Gottes zu erfüllen, als ein Bewahren und Festhalten derselben, ein Bleiben der Worte Gottes in unserem Herzen, ähnlich dem des Samens in dem empfänglichen Erdreich, constituirt (vgl. Joh. 15, 7): so ist es durchaus nicht gegen den Geist der hl. Schrift, im Gegentheil auf Grund vieler anderer Stellen demselben durchaus entsprechend, wenn man unter dem Bleiben in Christus, wozu wir aufgefordert werden, formell die stete Unterhaltung der gläubigen und gehorsamen Gesinnung, oder m. E. W. der treuen Anhänglichkeit an Christus versteht, welche zugleich eine Hingabe an die Leitung der Hand und des Geistes Christi darstellt.

396 Mag man indeß das Bleiben in Christus oder das „permanere in Domino", welches hier den Inhalt der Aufforderung bildet, fassen wie man will — als Streben zum (objektiven) Bleiben oder als eine (subjektive) Form des Bleibens — immer ergibt sich aus der Art und Weise, wie es an dieser Stelle behandelt wird, nur so viel, daß hier nicht ausdrücklich und direkt von der zu ihm erforderlichen Gnadenhülfe, sondern bloß von dem die Fruchtbarkeit guter Werke bewirkenden Gnadeneinflusse die Rede ist. Das verschlägt aber um so weniger, weil ebenso wenig die Gnade erwähnt wird, welche nach der eigenen Lehre der Semipelagianer nothwendig ist, damit die Bereitwilligkeit, Gott zu gehorchen, diejenige Energie erlange und bewahre, ohne welche sie auf die Dauer zur Vermeidung der Todsünde nicht hinreicht. Daß ferner nicht jeder Gnadeneinfluß Christi auf das Festhalten an ihm ausgeschlossen werden soll, erhellt auch schon aus der Natur des gewählten Bildes, indem die Zweige eines Weinstockes nicht bloß in Bezug auf das Tragen der Frucht, sondern auch in Bezug auf ihren Zusammenhang mit dem Weinstock, in ihrem Streben nach Fruchtbarkeit und in ihrer Empfänglichkeit für den die Frucht zu Tage fördernden Einfluß von dem Stamme abhängig sind. Aber allerdings

läßt sich aus unserem Texte nicht beweisen, daß zur steten Unterhaltung der gläubigen und gehorsamen Gesinnung eine spezielle, durch Gebet zu erflehende Gnadenhülfe nothwendig sei. Das ergibt sich eher aus den an demselben Abend gesprochenen Gebeten Christi für seine Jünger im Allgemeinen und insbesondere für Petrus (Luk. 22, 36); und diese Bitte des Herrn, daß „der Glaube Petri nicht auslasse", ist denn auch von den VV. als schlagendes Argument gegen die Semipelagianer verwendet worden (s. bes. *Aug.* de corr. et gr. cap. 8. n. 17).

§ 295 a. Anhang 1. zu § 292—295: Die Lehre der hh. Väter und besonders des hl. Augustinus über die Nothwendigkeit und Bedeutung der Gnade im Urstande, und die darin hervortretenden patristischen Grundprinzipien.

Literatur. *Suarez,* de gr. l. 10 cap. 9; *Dechamps,* de haer. Jans. l. 3 disp. 3; *Est.*, 1 dist. 41; *Gonet,* de Deo disp. 5 art. 7; *Goudin,* de provid. Dei q. 2 art. 4; *Billuart,* de gr. diss. praeamb. II. a. 4 (gegen *Berti*); *Boucat,* theol. PP. de gratia disp. 3; *Berti,* theol. dist. l. 4 c. 4 u. l. 12 c. 8 (gegen *Boucat*); *Tournely,* de gr. q. 2 a. 1; *Kilber,* de gr. act. cap. 1 a. 4—5; *Zaccaria,* diss. de adjutorio sine quo non (Thesaurus theol. t. V.).

Zur näheren Beleuchtung des in den vorhergehenden Paragraphen über die Noth- 397 wendigkeit der Gnade im erlösten Menschen Gesagten, sowie nicht minder zum besseren Verständniß der gesammten Gnadenlehre der Väter, ist es von Wichtigkeit, die antipelagianische Lehre der Väter, bes. des hl. Augustinus, über die Gnade des Urstandes zu würdigen und sich vor Augen zu halten. Denn diese letztere Lehre verdient nicht bloß um ihrer selbst willen, resp. zur Uebersicht über das ganze Gebiet der Gnade, beachtet zu werden. Die vielfache Vergleichung und Gegenüberstellung der Gnade des erlösten Menschen mit der des Urstandes, wie sie im Kampf gegen die Pelagianer vorkommt, bedingt auch wesentlich das richtige Verständniß der Prinzipien und Ausdrücke, nach und mit welchen die Väter von der Gnade des gefallenen Menschen reden. In der That hat daher diese Lehre der VV. in den späteren dogmatischen und theologischen Controversen über die Gnade Christi eine sehr große Rolle gespielt; aber sie ist auch sehr oft nach vorausgefaßten Meinungen, statt nach richtigen exegetischen Grundsätzen, dargestellt worden, und zwar nicht minder von katholischer als von häretischer Seite. In mehrfacher Beziehung hat hier Jansenius die Lehre der VV. correcter und vollständiger wiedergegeben, als viele katholische Theologen, und die gewöhnliche Darstellung seiner Doktrin bei seinen Gegnern läßt dieselbe nicht zu ihrem Rechte kommen, schreibt ihr vielmehr manche Irrthümer zu, welche ex professo darin widerlegt werden. Wohl der einzige Fehler bei Jansenius ist der, daß er den Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Ordnung läugnet, und damit die Verleihung und das ganze Wirken der Gnade des Urstandes als ein gewisses debitum und die dadurch zu Stande kommenden Verdienste als merita humana schlechthin darstellt. Jedenfalls ist das ganze Material aus der Schrift des hl. Augustinus nirgendwo vollständiger zusammengestellt und eingehender erörtert als bei Jansenius in dem Buche de gratia primi hominis et Angelorum. Soweit der erwähnte jansenistische Irrthum in Frage kommt, wurde die Sache schon früher § 161 ff. besprochen, weßhalb wir hier nur nebenbei darauf zurückkommen. An gegenwärtiger Stelle suchen wir die Lehre der VV. möglichst vollständig in ihrem natürlichen Zusammenhange vorzulegen, womit die Abweisung der nach den verschiedensten Seiten auseinandergehenden irrigen Auffassungen sich von selbst verbindet.

I. Indem die hh. Väter gegenüber den Pelagianern die Nothwendigkeit 398 der Gnade spezifisch als Folge der Erbsünde, und mithin für die Natur des Menschen, wie sie gegenwärtig ins Dasein tritt und beziehungsweise auch nach der Wiedergeburt bleibt, bestimmten: ergab sich ganz von selbst, daß sie sagen

konnten und mußten, in der concreten Weise und in dem Umfange, wie die gegenwärtige Natur, habe der Mensch im Urstande der Gnade nicht bedurft. Sie konnten sogar füglich in sensu explicando sagen: die unmittelbare, volle und unbehinderte Fähigkeit und Möglichkeit (facultas et possibilitas expedita, plena) zur Uebung alles Guten und zur Vermeidung alles Bösen, welche die Pelagianer frevelhafter Weise auch jetzt noch der Natur zuschrieben, insbesondere das „habere ad non peccandum forte et firmum arbitrium“ (*Aug.* ep. ad Paulin. 186. n. 35) sei allerdings der ursprünglichen unverdorbenen Natur, wie sie im Paradiese aus der Hand Gottes hervorging, „per vires in creatione acceptas“ eigen gewesen; und das, was jetzt erst nachträglich durch besondere Gnade der Natur oder vielmehr den einzelnen Inhabern der Natur zugetheilt werde, sei ursprünglich als „bonum naturale“ oder „bonum naturae“ in der Natur selbst, d. h. in ihrer ursprünglichen Einrichtung und Ausstattung, oder in ihrer angeborenen Freiheit enthalten gewesen; und so liest man zuweilen auch, die Pelagianer würden etwas Erträgliches sagen, wenn sie ihre Lehre von der Ueberflüssigkeit einer zur Natur hinzutretenden Gnade auf den Urstand bezögen. Indeß gerade in dem Buche de natura et gratia, worin Augustinus öfter von diesem tolerabile spricht, bemerkt er auch, daß dasselbe nur relativ und comparativ und keineswegs in dem absoluten Sinne der Pelagianer zu verstehen sei, weil jene possibilitas nicht, wie die Pelagianer behaupteten, inseparabiliter und inamissibiliter in der Natur gelegen und auch bei ihrer Bethätigung nicht jedes adjutorium Dei ausgeschlossen habe (cap. 48. 49. 51). Die separabilitas oder amissibilitas der possibilitas boni beruht aber darauf, daß jene possibilitas beim ersten Menschen nicht aus dem Menschsein resultirte, sondern durch eine eigene göttliche That hinzugefügt worden war, und zwar durch diejenige That, vermöge deren der Mensch nach der hl. Schrift von seinem Schöpfer zugleich mit seinem Menschsein auch das Recht- und Gerechtsein empfing („fecit hominem rectum“ Pred. 7, 30).

399 Die näheren Bestimmungen über die Gnade des Urstandes finden sich bei *August.* besonders de gen. ad lit. l. 8 n. 23 ff. (s. oben n. 325); de civitate Dei l. 12 cap. 9 bez. der Engel; l. 14 cap. 13 u. 27 bez. des ersten Menschen; Enchirid. cap. 106—108; bes. ausführlich in der berühmten Stelle de corr. et gr. cap. 10 ff. und de dono persev. c. 7. — Einige in mannigfacher Hinsicht lehrreiche Stellen finden sich in den Reden Augustins. So [1][1] in dem gegen die Pelagianer gekehrten Sermo 26 (al. 11 de verbis Apost.) in verba Psalmi 99: *fleamus ante Dominum, qui fecit nos.* Vidit Spiritus S. quosdam dicentes vel dicturos, quod Deus fecerit illos homines, justos autem se ipsos faciant; praevidit eos, admonuit eos et ab hac extollentia revocavit eos dicens: *ipse fecit nos et non ipsi nos.* Quare enim addidit *et non ipsi nos*, cum sufficeret dicere *ipse fecit nos*, nisi quia illam facturam voluit admonere, ubi dicunt homines: ipsi fecimus nos, id est: ut justi essemus, justos nos libera voluntate fecimus; quando conditi sumus, liberum arbitrium accepimus; ut ergo justi simus, libero id arbitrio agimus . . . . .: Audite, audite: *Ipse fecit nos et non ipsi nos.* Creatus est primus homo in natura sine culpa, in natura sine

---

[1] Um leichter auf die einzelnen Stellen zurückkommen zu können, haben wir dieselben durch eckig eingeklammerte Zahlen numerirt. Wir theilen die Texte deßhalb reichlicher und ausführlicher mit, weil mit abgerissenen Stellen hier, wie kaum irgendwo, ein willkürliches Spiel getrieben zu werden pflegt.

vitio; creatus est rectus, non se fecit rectum. Quid se autem ipse fecerit, notum est; cadens a manu figuli fractus est. Regebat eum ipse, qui fecerat; voluit deserere [eum], a quo factus erat; permisit Deus tanquam dicens: deserat me et inveniat se, et miseria sua probet, quia nihil potest sine me. Hoc modo ergo ostendere voluit Deus homini, quid valeat liberum arbitrium sine Deo! Experti sumus, quid valeat sine Deo. Ideo miseri facti sumus, quia, sine Deo quid valeat, experti sumus. Experti ergo tandem aliquando noverimus, et *venite adoremus eum et prosternamur illi et fleamus coram Domino, qui nos fecit,* ut perditos nos per nos reficiat, qui fecit nos. Ecce bonus factus est homo, et per liberum arbitrium factus est malus homo: quando facturus est bonum hominem malus homo per liberum arbitrium deserens Deum? Servare se non potuit bonus bonum, et facturus est se malus bonum? Cum esset bonus, non se servavit bonum; et cum sit malus, dicit, facio me bonum? Quid facis malus, qui peristi bonus, nisi reficiat te, qui permanet bonus? — Aehnlich ist die schöne Stelle [2] im Sermo 2 zu Psalm 70 zu dem Texte: *Deus, ne derelinquas me, donec annuntiem brachium tuum generationi omni, quae ventura est;* [scil.] *potentiam tuam et justitiam tuam usque in altissima quae fecisti magnalia: Deus quis similis tibi?* Zu *usque in altissima* . . . . heißt es n. 5: In altis coeli sunt, in altis Angeli sunt, Sedes, Dominationes, Principatus, Potestates: tibi debent, quod sunt, tibi debent, quod juste vivunt, tibi debent, quod beate vivunt. Ne putes, hominem solum pertinere ad gratiam Dei. Quid erat Angelus antequam fieret? Quid est Angelus, si deserat, qui creavit. Ergo *„potentiam tuam . . . . . . magnalia"*. Et homo se extollit, et, ut pertineat ad primam captivitatem, audit serpentem suggerentem: *„Gustate et eritis sicut dii"*. *„Deus quis similis tibi"* — non in abysso, non in inferno, non in terra, non in coelo; omnia enim tu fecisti. Quid contendit opus cum artifice? Ego autem, ait Adam miser et in Adam omnis homo, cum volo esse perverse similis tibi, ecce quid factus sum ut de captivitate ad te clamem; cui bene erat sub rege bono, captivus factus sum sub meo seductore; et clamo ad te, quia cecidi abs te . . . Quid est per superbiam velle esse similem Deo . . . quae est ista perversa similitudo? Audite et intelligite. Deus nullo indiget bono, et ipse est summum bonum, et ab ipso est omne bonum. Ut autem homo sit aliquid, convertit se ad illum, a quo creatus est; recedendo enim frigescit, accedendo fervescit; recedendo tenebrescit, accedendo clarescit; a quo enim habet ut sit, apud illum habet, ut ei bene sit. Denique filius minor, qui voluit in potestate habere substantiam suam, quae illi apud Patrem servabatur, profectus est in regionem longinquam, haesit principi malo, porcos pavit, fame correctus est, qui saturitate superbus abscesserat. Ergo quisquis ita vult esse similis Deo, ut ad illum stet fortitudinemque suam, ut scriptum est, ad illum custodiat, Ps. 58, 10: non ab illo recedat, ei cohaerendo signetur tanquam ex annulo cera, illi affixus habeat imaginem ejus, faciens quod dictum est, Ps. 72, 28: *Mihi autem adhaerere Deo bonum est:* vere custodit similitudinem et imaginem, ad quam factus est. Porro autem si perverse voluerit imitari Deum, ut, quomodo Deus non habet, a quo formetur, non habet, a quo regatur, sic et ipse velit sua potestate uti, ut, quomodo Deus, nullo formante, nullo regente vivat: quid restat, fratres, nisi ut recedens ab ejus calore torpescat, recedens a veritate vanescat, recedens ab eo, quod summe atque incommutabiliter est, in deterius mutatus deficiat? — Endlich [3] in Ps. 32, 5. 6 enarr. 3 n. 4—5 zu den Worten: *Misericordia Domini plena est terra. Verbo Domini coeli firmati* (hebr. facti) *sunt et spiritu oris ejus omnis virtus* (hebr. exercitus) *eorum.* In terra abundat hominis miseria, superabundat Domini misericordia; miseria hominis plena est terra et misericordia Domini plena est terra. Coeli ergo, ubi nulla est miseria, numquid, quia non indigent misericordia, non indigent Domino? Omnia indigent Domino, et misera et felicia. Sine illo misera non sublevantur, sine illo felix non regitur. Ergo ne forte de coelis quaereres, cum audis: *misericordia Domini plena est terra:* audi quia Domino et coeli indigent: *Verbo Domini coeli solidati sunt.* Nam non a se sibi solidamentum fuerunt, nec ipsi coeli firmitatem sibi propriam praestiterunt. Non habuerunt aliquid ex se et

tanquam supplementum a Domino perceperunt; *spiritu* enim *oris ejus* non pars, sed *omnis virtus eorum* .... Quid est autem solidatos esse, nisi habere stabilem et firmam virtutem .... Nachdem sodann gesagt worden, daß hier die ganze Trinität als Ein Prinzip der Festigung vorgeführt werde: heißt es zum Schlusse: Trinitas haec unus Deus. Hunc adorat, qui novit adorare; hunc ubique habet, qui se [ad eum] converterit. Non enim quaeritur ab aversis; sed ipse vocat aversos, ut impleat conversos. — Ganz ähnlich verwendet obige Psalmenstelle [4] *Basil.* de Spir. S. cap. 16 in längerer Ausführung, indem er zeigt, daß der hl. Geist als das Prinzip der Vollendung für die ganze Schöpfung, speziell die Quelle aller höheren geistigen Vollkommenheit, wie gegenwärtig in der auf Erden nach Vollendung ringenden Kirche, so schon von Anfang an in den nicht erst allmählich, sondern sofort vollendeten Mächten des Himmels gewesen, indem er in den Engeln die Heiligung und das Beharren in derselben (ἁγιασμὸς καὶ ἡ ἐν τούτῳ διαμονή n. 38) bewirke (εἰς ἀπαρτισμὸν καὶ συμπλήρωσιν τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν). Die erforderliche und thatsächlich geleistete stetige Wirksamkeit des hl. Geistes vergleicht er mit dem Tageslicht, ohne welches das Auge nicht sehen kann, und weiterhin mit der Führung eines Heeres oder eines Sängerchores, ohne welche keine Ordnung bestehen könne.

400 II. Die Aufgabe und Nothwendigkeit der Gnade, welche die VV. auch für den Urstand behaupten, bestimmen sie näher in folgender Weise. Auch die ersten Menschen und die Engel haben sich diejenige Rechtheit und Gerechtigkeit (rectitudo et justitia) des Willens, welche sie gehabt, nicht selbst geben oder schaffen, noch durch sich allein dieselbe dauernd bethätigen und behaupten können; vielmehr mußten auch sie dieselbe von Gott durch seine Gnade empfangen und bedurften auch des steten Beistandes Gottes zu ihrer Bethätigung und Behauptung. Die Verleihung des rechten Willens durch Gott bezeichnete man vorzüglich als eine formatio, Gestaltung oder Herstellung, der bona voluntas durch Einhauchung oder Eingießung der caritas, welcher beim gefallenen Menschen die reformatio entspricht. Den steten Beistand Gottes aber faßte man auch hier regelmäßig als ein regere, alere und custodire, Regieren, Nähren und Hegen, wodurch Gott, wie jedes von ihm geschaffene Leben, so insbesondere den von ihm formirten guten Willen beeinflußt. Demgemäß lehrte man: alles eigene freithätige Wirken des geschöpflichen Willens könne auch im Urstande erst auf Grund göttlicher Schenkung und Förderung eintreten; und zwar bestehe die erste und wesentlichste Freithätigkeit gerade in der demüthigen und vertrauensvollen Hinwendung zu Gott als der Quelle aller Gerechtigkeit durch willige Aufnahme seiner Gaben und willige Hingebung an seine Regierung, und der Fortbestand dieser Hingebung sei die Bedingung jedes erfolgreichen Wirkens des Menschen. So bekämpfte man von Grund aus, auch bezüglich der ersten Menschen und der Engel, die pelagianischen Hauptsätze: daß der Mensch durch sein Wollen ebenso aus sich allein die Wurzel und Quelle seiner Gerechtigkeit werde, wie er aus sich allein Prinzip des Bösen ist, und daß er in seinem guten Handeln ebenso durch sich selbst regiert werde, wie in seinem bösen Handeln. Gegenüber diesem Irrthum wurde namentlich mit Recht das allgemeine metaphysische Prinzip geltend gemacht, daß alles Gute in der Creatur, als Theilnahme an dem wesenhaften Gute Gottes, im Gegensatz zum Bösen auch wesentlich in gänzlicher und steter Abhängigkeit von seiner göttlichen Quelle stehen müsse. Dieses Prinzip

gilt zwar nicht speziell für das übernatürlich Gute, aber für dieses doch a fortiori; und wenn es darum auch an sich nicht beweist, daß zu jeder sittlichen Vermeidung des Bösen eine übernatürliche Gnade nothwendig ist, dann beweist es doch gegen die Pelagianer, daß dazu überhaupt ein göttlicher Einfluß nothwendig ist und darum auch in concreto derjenige, welcher zur Unterhaltung und Bethätigung des berufsmäßigen Lebens des Menschen erfordert wird.

In Betreff der Anwendung dieses Prinzips siehe die Stelle aus gen. ad lit. oben n. 325 in der Erklärung des göttlichen operari et custodire gegenüber dem ersten Menschen. Speziell darüber, daß überhaupt in jeder Creatur die „affectio“ „des guten Willens“ nicht, wie die „defectio“ des bösen Willens, ein selbstgeschaffenes, sondern nur ein von Gott eingeflößtes Produkt sein könne, hat *August.* [5] sich ausführlich civ. Dei l. 12 c. 9 ausgesprochen, wo er, in Ermangelung positiver Zeugnisse der hl. Schrift, aus inneren Gründen beweisen will, daß auch die heiligen Engel, quem habent creatorem naturae, eundem habeant bonae voluntatis auctorem, per Spir. S. in eis caritate diffusa. Er geht davon aus, daß die mala voluntas nur entstehe durch eine defectio, qua deseritur Deus, cujus defectionis etiam causa utique deficit. Die bona voluntas hingegen fordere ein causa efficiens. Wofern sie nun zugleich mit ihren Inhabern gemacht worden, dann sei es von selbst offenbar, daß der Schöpfer des Wesens der Engel auch die causa efficiens ihrer bona voluntas sei. Wenn man dagegen annehmen wollte, die Engel seien ohne die bona voluntas erschaffen worden und hätten sich selbst „Deo non operante“ dieselbe gemacht, gerathe man in die größten Widersprüche. Man schreibe nämlich damit den Geschöpfen die Macht zu, aus sich selbst, non operante Deo, sich besser zu machen (facere se meliores), als Gott sie gemacht, und ein höheres Sein (magis esse) sich zu geben, als Gott ihnen gegeben, weil ein Wesen ohne den guten Willen entweder schlecht, oder doch nicht so gut sein würde, wie es mit dem guten Willen ist. Dieser Widerspruch aber höre auch dann nicht auf, ja zeige sich erst recht, wenn man die Funktion ins Auge fasse, welche bei der Herstellung des besseren Seins der Creatur, d. h. der Einigung mit Gott durch die caritas, dem guten Willen der Creatur selbst naturgemäß zufällt, nämlich das Streben nach Gewinnung dieses besseren Seins durch Hinwendung zu Gott als dem höchsten Sein und der Quelle alles Seins. Denn diese Art der Betheiligung zeigt erstens direkt, daß jedes auf ihr Besserwerden gerichtete Wirken der Creatur, so weit es von ihr ausgeht, nicht durch sich selbst das volle effektive Bessersein erzeugen kann, vielmehr der Befriedigung ihres Verlangens durch Gott bedarf. Sodann ist auch das in solcher Weise wirksame Verlangen, in sich selbst betrachtet, eine andere höhere Sehnsucht (aviditas), als schon in der angeschaffenen Empfänglichkeit ihrer guten Natur (capacitas) für die Einigung mit Gott gegeben ist. Deßhalb finde auf dasselbe abermals das in Rede stehende Prinzip Anwendung und zwar in der Weise, daß Gott in der Erzeugung dieses Verlangens erweckend, wie in der Befriedigung desselben erfüllend auf den Willen einwirken muß [1]. 401

[1] In diesen drei Sätzen haben wir den Gedanken entwickelt, welcher in folgender prägnanter Periode enthalten ist: Et cum id egit eorum voluntas bona, ut non ad se ipsos, qui minus erant, sed ad illum, qui summe est, converterentur eique adhaerentes magis essent ejusque participatione sapienter beateque viverent: quid aliud ostenditur, nisi voluntatem quamlibet bonam in solo desiderio remansuram, nisi ille, qui bonam naturam ex nihilo sui capacem fecerat, ex se ipso faceret implendo meliorem, prius faciens excitando avidiorem. Zu id egit voluntas bona, ut converterentur vgl. oben n. 325: tota ejus actio bona est converti ad eum, a quo factus est, et ab eo bonus . . . semper fieri. Das adhaerere Deo als Ziel der conversio ad Deum bezeichnet die Einigung mit Gott und zwar nach dem Sprachgebrauche der hl. Schrift (= κολλᾶσθαι — agglutinari — דָּבַק) nach Analogie der matrimonialen Einigung der Braut mit dem Bräutigam, welche sowohl als „Anhänglichkeit“ an den Bräutigam wie als „sociales Verbundensein“, „Vergesellschaftung“, „Genossenschaft“ mit dem Bräutigam zu fassen ist. Nimmt man dieses adhaerere in seinem vollen

Uebrigens sei die Unmöglichkeit der Erzeugung des guten Wollens durch den Menschen allein, auch wo dasselbe nur in der Gestalt des einfachen Strebens nach höherem Sein aufgefaßt wird, schon daraus evident, daß jede Erklärung über die Art dieser Erzeugung — ob sie nämlich mala, vel nulla, vel bona voluntate geschehe — auf eine Absurdität oder in einen Cirkel hineinführe; und so müsse man nothwendig darauf kommen, daß alle eigene Erzeugung des guten Willens beim Menschen in letzter Instanz einen von Gott empfangenen guten Willen voraussetze. Damit aber ist zugleich selbstverständlich gegeben, daß Gott den guten Willen, ohne welchen die Engel nicht gut leben konnten, auch sogleich bei ihrer Erschaffung ihnen gegeben habe, simul in eis naturam condens et gratiam largiens. — Wir haben den ganzen Text frei umschrieben, um die Gedankenfolge schärfer markiren zu können. Wenn man diese und den Titel des Kapitels vor Augen hält, ist es klar, daß Augustinus hier von dem Ursprunge der voluntas bona im Allgemeinen, und speziell nur von dem ersten Ursprung derselben redet, dagegen gar nicht speziell von derjenigen Gnade spricht, welche zur Unterhaltung und Bethätigung der voluntas bona nothwendig ist; daß er ferner die Nothwendigkeit der Gnade schlechthin nur ins Auge faßt, in wiefern die bona voluntas, wo immer sie sich vorfindet, im Gegensatz zur mala voluntas, die bloß Werk des Menschen ist, ein Werk Gottes sein muß, nicht aber, in wiefern sie durch Gott dem einen Subjekte zu Theil wird und einem anderen nicht; und daß ferner die Gnade, wodurch die bona voluntas bewirkt wird, nur der Gnade der natura capax, nicht einer anderen übernatürlichen Gnade gegenübergestellt wird, wie die gratia efficax der „gratia sufficiens". Wenn Augustinus unmittelbar nach dem obigen Context in dem Satze (Isti autem), worin er die Frage erledigt, welches Verhältniß in Bezug auf den Ursprung des guten Willens zwischen den guten und den bösen Engeln bestehe, Aeußerungen hat, welche auf den ersten Blick die von uns abgewiesene Tendenz zu haben scheinen: dann muß doch dieser Schein alsbald verschwinden, wenn man erwägt, daß Augustinus selbst bezüglich dieses Satzes auf die im vorhergehenden Buche (l. 11 cap. 13) enthaltene ausführlichere Besprechung seines Inhaltes verweist. Diese Verweisung zeigt nämlich, daß es sich in den betreffenden Worten um etwas ganz anderes handelt, als um die zur Unterhaltung des guten Willens erforderlichen Gnade oder um einen Unterschied zwischen der den guten und den bösen Engeln verliehenen Gnade, soweit beide in statu viae betrachtet werden (vgl. unten n. 414).

402 Dagegen behandelt Augustinus an anderen Orten oft genug die Nothwendigkeit der fortdauernden Gnade im ersten Menschen in Ausführung des Gedankens,

---

Sinne, dann schließt es die ganze participatio Dei und das ganze sapienter beateque vivere, soweit es hienieden möglich ist, schon in sich ein. An dieser Stelle aber und an vielen anderen erscheint es als die naturgemäße Vermittlung für die participatio Dei und die vita sapiens, analog wie in der Ehe das adhaerere die Bedingung der Lebensgemeinschaft und insbesondere der aktuellen Fruchtbarkeit der Braut ist. Vgl. l. 10 c. 3 n. 2: Bonum nostrum nullum est aliud, quam illi cohaerere, cujus unius anima intellectualis incorporeo si dici potest complexu veris impletur foecundaturque virtutibus. Es hat daher eine analoge Doppelbedeutung wie das manere in Christo (oben n. 390) und bezeichnet demnach sowohl die fortgesetzte Anhänglichkeit an Gott durch die gläubige und vertrauensvolle Liebe, das Verlangen nach dem Besitze Gottes und der Theilnahme an seinem Leben, oder das Festhalten an ihm als der Quelle des Lebens und der Vollkommenheit, wie auch die Vermählung mit Gott durch den Gnadenstand oder die Angliederung an ihn als die Quelle des Lebens und der Vollkommenheit, auf Grund deren kraft der aktuellen Gnade die aktuelle Vereinigung mit Gott durch die fruitive Liebe sowie die den ewigen Genuß Gottes verdienenden Werke gesetzt werden. Im zweiten Sinne ergibt das adhaerere formell das „magis esse" in unserer Stelle. Der erstere Sinn liegt formell in Sir. 2, 3: Conjungere (κολλήθητι) Deo et sustine (μὴ ἀποστῇς = non recede), ut crescat in novissimo vita tua; und besonders in der sehr oft von August. gebrauchten Stelle Ps. 72, 27 f.: Ecce qui elongant se a te peribunt; perdidisti omnes fornicantes abs te; mihi autem adhaerere Deo bonum est, ponere in Domino Deo meo spem meam. In Ps. 62, 5 hingegen, worauf August. sich ebenfalls oft bezieht: Et in velamento alarum tuarum sperabo, adhaesit anima mea post te, me suscepit dextera tua ist der Gedanke zugleich durch das Anschmiegen der jungen Vögel an die Mutter illustrirt.

den er ep. ad Paulinum c. 11 n. 38 mit den in Canon 19 des Araus. aufgenommenen Worten ausspricht: Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua facta est, permaneret, nullo modo se Creatore suo non adjuvante servaret. So schon [6] in demselben Werke de civ. Dei l. 14 c. 13 u. 27, wo er das Verhältniß der Gnade zur psychologischen Genesis und zur göttlichen Zulassung der Sünde der ersten Menschen beschreibt, c. 13: Non ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset mala voluntas. *Initium enim omnis peccati superbia est.* Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus. Perversa enim celsitudo est, deserto eo, cui animus debet inhaerere principio (sc. Deo), sibi quodam modo fieri et esse principium. Hoc fit, dum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum a bono incommutabili deficit, quod ei magis placere debuit, quam ipse sibi. Spontaneus autem est iste defectus; quoniam si voluntas in amore immutabilis boni, a quo illustrabatur ut videret et accendebatur ut amaret, stabilis permaneret, non inde ad sibi placendum averteretur et ex hoc tenebresceret atque frigesceret, ut vel illa [Eva] verum crederet dixisse serpentem [sc. eritis ut Dii], vel ille Dei mandato uxoris praeponeret voluntatem putaretque se venialiter transgressorem esse praecepti, si vitae suae sociam non desereret etiam in societate peccati. Die Worte illustrabatur ut videret, accendebatur ut amaret bezeichnen durch die forma imperfecti die stetig fortgesetzte Erleuchtung und Entzündung in der Gestalt der Erhaltung und Bewegung des lumen sive ignis gratiae, wodurch zunächst die fortgesetzte liebevolle Anhänglichkeit an Gott und durch diese die Vermeidung der Sünde ermöglicht wurde. [6 a] cap. 27: Cur non permitteret Deus, ut ab illo [angelo malo] primus homo, qui rectus, hoc est bonae voluntatis, creatus fuerat, tentaretur? Quandoquidem sic erat institutus, ut, si de adjutorio Dei fideret, bonus homo malum angelum vinceret; si autem creatorem atque adjutorem Deum superbe sibi placendo relinqueret, vinceretur, meritum bonum habens in adjuta divinitus voluntate recta, malum vero (meritum) in deserente Deum voluntate perversa, quia et ipsum fidere de adjutorio Dei non quidem posset sine adjutorio Dei. Nec tamen ideo ab his gratiae beneficiis sibi placendo recedere non habebat in potestate. Nam sicut in hac carne vivere sine adjumentis alimentorum in potestate non est, non autem vivere in potestate est, quod faciunt, qui se ipsos necant: ita bene vivere sine adjutorio Dei etiam in paradiso non erat in potestate, erat autem in potestate male vivere, sed beatitudine non permansura et poena justissima secutura. — Ganz analog ist [7] Enchir. cap. 106: Illam [immortalitatem paradisi = posse non mori] natura humana perdidit per liberum arbitrium; hanc [immortalitatem coeli = non posse mori] est acceptura per gratiam, quam fuerat, si non peccasset, acceptura per meritum. Quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset. Quia etsi peccatum in solo erat libero arbitrio constitutum, non tamen justitiae retinendae sufficiebat liberum arbitrium, nisi participatione immutabilis boni divinum adjutorium praeberetur. Sicut enim mori est in hominis potestate cum velit — nemo est enim qui non se ipsum, ut nihil aliud dicam, vel non vescendo possit occidere — ad vitam vero tenendam voluntas non satis est, si adjutoria sive alimentorum sive quorumcumque tutaminum desint: sic homo in paradiso ad se occidendum relinquendo justitiam idoneus erat per voluntatem; ut autem teneretur ab eo vita justitiae, parum erat velle [sc. velle „solo libero arbitrio“ wie oben], nisi ille, qui eum fecerat, adjuvaret. Sed post illam ruinam major est misericordia Dei, quando et ipsum arbitrium liberandum est a servitute, cui dominatur cum morte peccatum [also a servitute peccati]; nec omnino per se ipsum liberatur, sed per solam Dei gratiam, quae [d. h. cujus adeptio] in fide Christi posita est, liberatur, [ita quidem] ut voluntas ipsa [sc. qua volumus liberari], sicut scriptum est, a Domino praeparetur, qua caetera Dei munera capiantur, per quae veniatur ad munus aeternum. — Am eingehendsten beschreibt aber Augustinus die Gnade des ersten Menschen de corr. et gr. c. 11 n. 31 f. und zwar zunächst im Gegensatze zu der Gnade der Menschheit Christi selbst [8]: Istam gratiam [quam habuit Christus] non habuit homo primus,

qua nunquam vellet esse malus [quae „nullum motum malae voluntatis admitteret"] [1]; sed sane habuit, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset, et sine qua etiam cum libero arbitrio [quamvis haberet liberum arbitrium] bonus esse non posset, sed eam tamen [= quamvis utique eam] per liberum arbitrium deserere posset. Nec ipsum ergo voluit Deus esse sine sua gratia, quam reliquit in ejus libero arbitrio; quoniam liberum arbitrium ad malum sibi sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono. Quod adjutorium si homo ille per liberum non deseruisset arbitrium, [vi illius adjutorii] semper esset bonus. Sed deseruit et desertus est; tale quippe erat adjutorium, quod desereret cum vellet et in quo permaneret si vellet, non quo fieret ut vellet . . . . . Tunc ergo dederat Deus homini bonam voluntatem; in illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum. Dederat et adjutorium, sine quo in ea non posset permanere, si vellet; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio. Posset ergo permanere si vellet, quia non deerat adjutorium, per quod posset et sine quo non posset perseveranter bonum tenere, quod vellet. Sed quia noluit permanere, profecto ejus culpa est, cujus meritum fuisset, si permanere voluisset: sicut fecerunt Angeli sancti, qui cadentibus aliis per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium steterunt ipsi, et hujus permansionis debitam mercedem recipere meruerunt, tantam scilicet beatitudinis plenitudinem, qua eis certissimum sit, semper se in illa esse mansuros. Si autem hoc adjutorium vel angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset — quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere, si vellet — non utique sua culpa cecidissent, adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. Weiter unten n. 34 vergleicht er dieses adjutorium permanendi vel perseverandi abermals, wie oben civ. Dei l. 14 n. 27 und Enchir. c. 106, mit dem adjutorium alimentorum, „sine quo non fit, non quo fit, ut vivamus". — Aus diesem Vergleiche, wie aus dem des Lichtes, welches das gesunde Auge erleuchtet, und der Regierung durch die Hand Gottes, ergibt sich offenbar, daß Augustinus unter dem adjutorium, dessen Nothwendigkeit er einschärft, nicht, wie der Lombarde und nach ihm verschiedene Scholastiker meinten, das donum integritatis verstand (*Lomb.* 2 dist. 24 n. 4: Adjutorium homini datum in creatione, quo poterat manere, si vellet, . . . fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo [bei Lomb. die rectitudo integritatis, nicht sanctitatis] et omnium naturalium potentiarum animae sinceritas atque vivacitas). Denn obgleich das donum integritatis ebenso, wie die habituelle Gnade, als ein von Gott verliehenes adjutorium betrachtet werden kann, so ist doch das adjutorium, wovon hier die Rede, ein solches, dessen auch das arbitrium sanissimum noch bedarf, um aktuell sich in seiner eigenthümlichen Vollkommenheit geltend zu machen. Ueberdieß setzt Augustinus in der klassischen Stelle de corr. et gr. die ganze vom Lombarden beschriebene Verfassung des Geistes, wo er vom adjutorium redet, schon voraus und untersucht eben auf Grund dieser Voraussetzung, welcher Art das einem so beschaffenen Wesen entsprechende adjutorium sein müsse.

403 III. Die Abhängigkeit des ersten Menschen von der Gestaltung und Regierung seines Willens durch die göttliche Gnade benutzten die hh. VV. u. A. dazu, um an der Sünde des ersten Menschen und der Engel den Pelagianern augenscheinlich zu zeigen, wie verwerflich und verderblich ihre Lehre sei: omnes propria voluntate regi, et suo desiderio unumquemque dimitti, und daß die Ver-

[1] So heißt es nämlich unmittelbar vorher n. 30 von der Gnade der Union in Christus: Neque timendum erat, ne isto ineffabili modo in unitatem Verbi Dei natura humana suscepta, per liberum voluntatis peccaret arbitrium, quum ipsa susceptio talis esset, ut natura humana a Deo ita suscepta nullum in se motum malae voluntatis admitteret.

leihung des liberum arbitrium eine vollständige Emancipation oder manumissio von Seiten Gottes, d. h. eine Entlassung aus seiner Hand und seiner Regierung bedeute (s. oben n. 174 f.). Man sagte ihnen nämlich: obgleich am ehesten der erste Mensch, als er noch alles besaß, was er vom Schöpfer empfangen, auf eine solche Selbstregierung hätte Anspruch machen können und im Vergleich mit uns sich auch wirklich selbst regieren konnte und sollte: so habe er doch ebenso wenig, wie wir, dort, wo er sich nicht von der Hand Gottes regieren ließ, etwas anderes gekonnt, als sündigen; und so sei namentlich jene unheilvolle erste Sünde, wodurch die Stammeltern sich selbst und ihr Geschlecht ins größte Elend stürzten, als die wahre und einzige Frucht und darum als der augenscheinlichste Beweis der Ohnmacht und Verderblichkeit desjenigen Freiheitsgebrauches zu betrachten, welchen die Pelagianer für den einzig möglichen erklärten. Wenn die hl. Schrift (Sir. 15, 14 ff.) sage, Gott habe ihn der Hand, d. h. der Leitung, seines eigenen Gutdünkens überlassen, so daß er selbst zwischen Gut und Böse wählen sollte: dann sei doch nur die Wahl des Bösen derart, daß darin der Mensch sich ganz eigenwillig leite, während er in Bezug auf das Gute, wie durch das weisende Wort, so auch durch die helfende Hand Gottes geleitet werden müsse. Und zwar betonten die VV., bei der ersten Sünde sei deren Ursprung nicht bloß, wie bei jeder Sünde, darin gelegen, daß der Mensch sich thatsächlich der ihn regierenden Hand Gottes entzog und auf eigene Faust handelte; vielmehr sei die Sünde des ersten Menschen, ähnlich wie die der Engel, gerade dadurch eingeleitet worden, daß er förmlich dasjenige erstrebte, was der Pelagianismus prinzipiell für ihn in Anspruch nimmt, nämlich den Genuß voller Eigenwilligkeit und Selbstmächtigkeit, indem er nicht wie ein Kind demüthig und vertrauensvoll durch die Hand Gottes sich regieren lassen, sondern hochmüthig und anmaßend in der Entscheidung über sein Glück sich auf sich selbst stellen wollte; namentlich bestehe eben hierin das verkehrte, anmaßende Streben nach Gottähnlichkeit, welches der Verführer durch sein eritis sicut dii den Stammeltern eingeflößt habe. Und hier wurde wieder hervorgehoben, daß für den ersten Menschen der objektive Anlaß zu seiner stolzen Selbstüberhebung gerade in der gottähnlichen Vollkommenheit seines Wesens und seiner Freiheit gelegen habe, indem ihm derjenige Beweggrund zur Demuth fehlte, den wir in dem empfindlichen Gefühle unserer Schwäche besitzen. Aus diesen Sätzen leitete man dann die praktische Lehre ab, wie sehr der durch den Pelagianismus proklamirte geistliche Stolz zu fliehen, und wie dankbar die weise Fügung Gottes anzuerkennen sei, daß wir gegenwärtig durch das Gefühl unserer Schwäche zur Demuth gleichsam gezwungen werden.

Vgl. von obigen Stellen bes. n. 1. 2. 3. 6. [9] *August.* tract. de cant. novo 404
(ed. Maur. tom. VI.): Si tunc ille homo non fuit cautus, nunc homo caveat vel expertus. Odit Deus praesumptores de viribus suis. Quid enim valeat liberum arbitrium non adjutum (d. h. quod per praesumptionem deseruit adjutorium), in ipso Adam demonstratum est: ad malum sufficit sibi, ad bonum non, nisi adjuvetur a Deo. — [10] Serm. 174 (al. 18 de verb. Ap.) n. 2: Attende Evangelium: Venit Filius hominis quaerere, quod perierat . . . Perierat homo per liberam voluntatem; venit Deus per gratiam liberatricem. Quaeris quid valeat ad malum liberum arbitrium? Recole hominem peccantem. Quaeris quid

valeat ad auxilium Deus et homo [Christus]? Attende in eo gratiam liberantem. Nusquam potuit sic ostendi, quantum valeat voluntas hominis usurpata per superbiam ad vitandum sine adjutorio Dei malum, non potuit plus et manifestius exprimi, quam in homine primo. — In der Hauptsache finden sich obige Gedanken auch schon in der Dekretale Innocenz' I., besonders n. 6 (oben n. 193) [1]. — Ausführlich handelt darüber im Anschluß an Augustinus Papst Gelasius I. in seinem wahrscheinlich vor seinem Pontifikat geschriebenen, jedenfalls nicht als dogmatisch zu betrachtenden Tractatus seu dicta adversus Pelagianam haeresim (bei *Thiel*, epist. Rom. Pont. p. 571). [11] Von den Engeln heißt es hier n. 9: Degeneres Angeli per sanctorum Angelorum beatitudinem refutantur, quod iisdem modis, quibus illi — hoc est debitae pietatis officio Creatoremque suum debita praedicatione laudando — per dignationis ejus augmenta profectumque reverentiae competentis participationem boni parentis stabilitatemque sempiternae gloriae sunt adepti, sic (anakoluthisch zu: iisdem modis) isti quoque, si eodem tenore niterentur, ad similem beatitudinem venire potuissent, nisi desides a sui laude factoris et competentem reverentiam non sequentes, ab ejus retracti participationis affectu, propriae nequivissent incrementa perfectionemque sumere dignitatis, dum suae institutionis claritate detenti, ulterius se nihil egere ac sibi se sufficere posse praesumunt, per se ipsos obtinere fidentes, quidquid per solam gratiam potuissent Creatoris adipisci, quod in suae prorsus conditione mutabilitatis habere non poterant. — [12] Von den Engeln und Menschen n. 7—8: Angeli reprobi . . . de perceptis [bonis] consequenter ingrati debitumque dissimulantes (= negligentes) obsequium seque ipsos magis, quam qui tantae dignitatis substantiam condiderat, praeferre molientes et delectatione suae creationis illecti, a Creatoris honore cessando . . . ab ejus pariter et dignatione et participatione retracti sunt . . . Eo modo degener factus ac de coelesti sede pro hac sua decoloratione seclusus, secundae conditionis imaginem Dei [sc. hominem] per invidiam inflammatus evertit, iisdem motibus aggrediens in securitate degentem, quibus de summis ad ima male confisus ipse ceciderat. Hinc illa . . . prima primae conditionis integritas, dum ita de se fidit, tanquam ipso, qui condiderat, non egeret, nec de perceptis agit gratias, quod nunquam fecisse legitur, nec de conservandis, quae sumpserat, poscit auxilium, nec ad eum etiam pulsata tentatoris accessu devote concurrit et consulit, suaeque se credit inter prospera voluntati: facile sine praesidio Conditoris patuit deceptoris insidiis et in delectationem tracta consequenter illicite conditionem praefixae mortis invenit . . .

405 Diese Erklärung der Ursünde und ihrer Folgen nebst der Anwendung auf die durch die Pelagianer zum Prinzip erhobene stolze Selbstgenügsamkeit entnehmen die VV. mehreren Stellen der hl. Schrift, Sir. 10, 14 f.: Initium superbiae hominis apostatare a Deo, quoniam ab eo qui fecit eum recessit cor ejus, quoniam initium omnis peccati superbia [2], in Verbindung mit Jak. 4, 5 u. 10 und I. Petr. 5, 5—6: Deus super-

---

[1] In dem Satze: Liberum arbitrium ille (Adam) perpessus . . . cadens in praevaricationis profundum demersus est, erklärt sich der auffallende Ausdruck arbitrium perpessus am besten wohl durch die Beziehung auf den Satz des Pelagius: unumquemque propria voluntate regi, dahin: der Leitung seines eigenmächtigen Gutdünkens sich hingebend und so die Folgen dieser Leitung an sich erfahrend. Aehnlich sagt *Gelas.* l. c. n. 8 Ende: hinc primae conditionis integritas . . . dum sua, in qua creata fuerat, dignitate confidit, sibique se putat in eo, quod erat facta, subjacere, nec subdita veneratur devotione factorem, et ab illius participatione discessit et in se ipsa sine illo, a quo habebat subsistere posse, non constitit.

[2] Die Vulg. weicht hier formell ziemlich bedeutend vom Griech., das theilweise sehr dunkel oder vielmehr corrupt ist, ab, so daß die genaue Fassung des Urtextes schwer festzustellen ist. Nach dem Zusammenhange dürfte der aus der Vergleichung beider Texte sich ergebende Sinn folgender sein. Im Zusammenhange ist die Rede von der Häßlichkeit und Verderblichkeit des Stolzes. Nachdem unmittelbar vorher als Ende des Stolzes das Grab und die Würmer hingestellt worden, wird gesagt: der Anfang, d. h. das erste Werk des Stolzes sei, den Menschen von Gott abzuziehen, so daß sein Herz Gott verließ

bis resistit, humilibus autem dat gratiam [1]. Freilich ist damit nicht gesagt, daß der Stolz gerade insofern, als er anmaßendes Selbstvertrauen in Bezug auf die Beharrlichkeit im guten Werke und in der Vermeidung der Sünde ist, der erste Anfang der Ursünde gewesen. Aber dieser Stolz hat doch zunächst eine gemeinsame Basis mit demjenigen, der anerkannter Maßen in der ersten Sünde der Engel und Menschen liegt, mit dem „amor propriae potestatis", der sich in der Verweigerung des der Oberherrschaft Gottes gebührenden Gehorsams, dem non serviam, ausspricht. Sodann liegt es durchaus nahe, daß der „amor propriae potestatis", ehe er zum Trotz des Knechtes gegen den Herrn sich gestaltet und zur Verachtung seiner Forderungen treibt, als Mißbehagen an derjenigen Abhängigkeit auftritt, in welcher das Geschöpf sich zu Gott verhält, wie ein unmündiges Kind, welches bezüglich der Bestimmung über das, was ihm frommt, und der Verwirklichung seiner Wünsche gänzlich von der Leitung durch den Rath und die starke Hand seines Vaters abhängig ist. Bei den Engeln war nach der oben Buch II. n. 209; IV. n. 175 entwickelten Ansicht die formelle und vollständige Verschmähung ihrer Abhängigkeit von der Gnade Gottes von vornherein die abgründliche Bosheit ihrer Sünde. Bei den Menschen aber zeigte dieselbe sich darin, daß sie, aus Anlaß der Frage der Schlange über den Zweck des göttlichen Gebotes, sich verleiten ließen, unabhängig von Gott sich ein eigenes Urtheil über die ihnen zuträgliche Handlungsweise zu bilden, und damit auch überhaupt der Leitung durch die Hand Gottes in der betreffenden Handlung sich entzogen, um ganz eigenmächtig zu handeln, was der hl. Augustinus facere se sibi caput vel principium agendi nennt. So [13] *August.* civ. Dei l. 14 c. 13 (Fortsetzung des oben n. 6 angeführten Textes): Manifesto ergo apertoque peccato, ubi factum est, quod Deus fieri prohibuerat, diabolus hominem non cepisset, nisi jam ille sibi ipsi placere coepisset. Hinc enim et delectavit, quod dictum est: *Eritis sicut dii.* Quod melius esse possent summo veroque principio cohaerendo per obedientiam, non suum sibi existendo principium per superbiam. Dii enim creati, non sua vanitate, sed Dei veri participatione sunt dii. Plus autem appetendo, minus est; qui dum sibi sufficere diligit, ab illo, qui ei vere sufficit, deficit. Illud itaque malum, quo, cum sibi homo placet, tamquam sit et ipse lumen, avertitur ab eo lumine, quod ei si placeat, et ipse fit lumen: illud, inquam, malum praecessit in abdito, ut sequeretur hoc malum, quod perpetratum est in aperto. Verum est enim, quod scriptum est: *Ante ruinam exaltatur cor et ante gloriam humiliatur* (Prov. 18, 12). Illa prorsus ruina, quae fit in occulto, praecedit ruinam, quae fit in manifesto, dum illa ruina esse non putatur. Quis enim exaltationem ruinam putat, cum jam ibi sit defectus, quo est relictus Excelsus? Quis autem ruinam esse non videat, quando fit mandati evidens atque indubitata transgressio?

IV. Obgleich dem Gesagten zufolge der erste Mensch nebst den Engeln 406
ebenso wesentlich, wie der gefallene, in allem seinem guten Wollen und Thun von der Regierung Gottes abhängig gewesen: so haben doch die VV., besonders Augustinus, nachdrücklich betont, bei ihm sei das Bedürfniß und die thatsächliche Ausübung der göttlichen Regierung so gestaltet gewesen, daß man vom

---

und sich von ihm entfernte; und so sei überhaupt der Stolz der Anfang aller Verirrung, d. h. wie mit ihm die Verirrung bei den ersten Menschen angefangen, so führe er auch alle diejenigen, die an ihm festhalten, zur Uebung aller Abscheulichkeit.

[1] Dieser Text ist aus Prov. 3, 34, wo die Vulg. nach dem Hebr. hat: ipse deludet delusores, et mansuetis dabit gratiam. Der Sinn ist dort allgemeiner, enthält aber auch den speziellen Sinn der neutestamentlichen Anwendung. Diese Anwendung geschieht bei Jakobus in der Aufforderung zur Bekehrung von der stolzen Welt- und Eigenliebe, bei Petrus in der Anweisung zur Sicherung der Beharrlichkeit. Beiderseits wird damit die Mahnung verbunden, sich vor Gott zu verdemüthigen, damit er uns erhöhe. Jak. V. 10: Humiliamini in conspectu Dei et exaltabit vos. Petr. V. 6: Humiliamini igitur sub potenti manu Dei, ut vos exaltet in tempore visitationis [suae].

ersten Menschen gleichwohl in einem sehr prägnanten Sinne das sagen könne, was die Pelagianer von dem Menschen schlechthin sagten: die Entscheidung für das Gute sei von Gott ihm selbst überlassen und sei als selbstständige Uebung seines liberum arbitrium anzusehen.

407 Es handelt sich hier bloß um die Freiheitsthätigkeit nach der Rechtfertigung; denn der in Bezug auf die Erlangung der Rechtfertigungsgnade bestehende Unterschied, daß nämlich diese sogleich im Augenblicke der Schöpfung verliehen wurde, involvirt keinen selbstständigeren Gebrauch der Freiheit in der Disposition zur Rechtfertigung; im Gegentheil lehren fast alle Theologen, welche eine solche Disposition annehmen, daß der Wille des Geschöpfes dieselbe zwar mit libertas, aber nicht mit libertas contrarietatis vollzogen haben könne. Daher ist jener Unterschied für den Vorzug der Freiheit des Urstandes vor der des gefallenen Menschen nur in sofern von Bedeutung, als dort die Rechtfertigungsgnade zur ursprünglichen Ausstattung oder Mitgift der Natur gehörte, und die auf deren Besitz beruhende Macht der Freiheit schlechthin als Attribut der angeborenen Gesundheit und Freiheit, nicht als ein nachträglich durch besondere Gnade von den einzelnen Personen erlangtes Geschenk zu betrachten war. Daraus aber ergibt sich nur um so mehr, daß der in Rede stehende Vorzug größerer Selbstständigkeit sich spezifisch auf die Bethätigung der Freiheit im Stande der Gnade erstreckt, welche namentlich hinsichtlich ihrer wesentlichen Aufgabe, der Erfüllung der Gebote Gottes — im Gegensatz zu der auf die Erlangung dieses Standes abzielenden Thätigkeit — schlechthin als servare justitiam acceptam resp. stare in justitia bezeichnet werden kann, nämlich als servare regulam justitiae in volendo et operando, et per tale velle et operari servare statum justitiae; vorzüglich wird dabei dasjenige servare justitiam ins Auge gefaßt, wodurch das Heil bedingt ist, also die perseverantia activa.

408 In dieser Beziehung lehrt nun Augustinus zunächst mit den übrigen VV., daß der erste Mensch vermöge der übernatürlichen Integrität, welche ihn den Engeln ähnlich machte, zur Wahrung der Gerechtigkeit keines anderen göttlichen adjutorium bedurft habe, als desjenigen, welches durch die wesentliche Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott in Hinsicht auf das höhere geistige Leben, speziell das zum Heile führende Leben, erforderlich sei, und welches deßhalb naturgemäß jedem einmal in den Stand der Gerechtigkeit versetzten Geschöpfe von vornherein so mit auf den Weg gegeben werde, daß es zur standesgemäßen Ausstattung oder zum Besitzstande des Menschen gehöre. In diesem Sinne sagt Augustinus vom ersten Menschen: habebat gratiam vel adjutorium, und erat in gratia et adjutorio, d. h. habebat Deum rectorem, und erat in manu rectoris; habebat Spiritum S. illuminantem et vivificantem, und erat in luce et nube, qua accendebatur et vegetabatur. Obgleich daher das adjutorium nicht bloß in der habituellen Gnade bestand: so hatte es doch einigermaßen den Charakter eines Habitus, mit Bezug auf welchen es ebenso, wie die habituelle Gnade, als deren einfache Belebung es sich darstellte, schlechthin als Fortbestand der im Augenblicke der Schöpfung gewährten Gnade betrachtet werden

konnte[1]. Was nun der Mensch vermöge eines solchen adjutorium vermochte und leistete, das kann man in ähnlicher Weise als Vermögen und Leistung seiner eigenen Freiheit im Gegensatz zur Gnade Gottes bezeichnen, wie man dasjenige, was nach dem Laufe der Natur durch deren Kräfte unter der ordentlichen göttlichen Vorsehung geschieht, im Gegensatz zu den Wundern, als spezifisches Produkt der geschöpflichen Natur, nicht der göttlichen Macht bezeichnet. Nun aber bedurfte der erste Mensch vermöge der vollen Gesundheit und Stärke seiner sittlichen Freiheit, für deren Bethätigung in ihm gar kein Hinderniß vorhanden war, zur Wahrung der Gerechtigkeit gar keiner weiteren Hülfe, als jener normalen Einwirkung Gottes, vermöge deren er ebenso leicht das Gute wie das Böse wählen konnte; er brauchte nicht erst noch eine Gnade zur Gewinnung oder Verstärkung seiner sittlichen Freiheit zu suchen, sondern konnte einfach durch die gänzlich unbehinderte thatsächliche Benutzung der ihm verliehenen Gnade und Hülfe alle Gebote Gottes erfüllen[2]. Folglich kann man auch von ihm, im Vergleich mit dem gefallenen Menschen, sagen, wenn er im Guten verharrt haben würde, würde er dieß gethan haben, wie die guten Engel es thatsächlich gethan haben, „durch die Kraft seiner angeborenen Freiheit".

Es ist nur eine andere Seite desselben Gedankens, wenn Augustinus sagt, 409
Gott habe — im Vergleich mit der Behandlung, die er dem gefallenen Menschen zuwendet — die ersten Menschen, wie die Engel, sich selbst oder ihrem eigenen Willen überlassen dürfen und thatsächlich überlassen. Weil nämlich die ersten Menschen vermöge ihrer Ausstattung das Gute ebenso leicht wollen konnten, wie das Böse: so bedurften sie, um thatsächlich das Gute beständig zu wollen, nicht einer besonderen Veranstaltung Gottes, welche spezifisch dahin zielte, das wirkliche Wollen des Guten herbeizuführen und sicher zu stellen. Daß damit keineswegs gesagt werden soll, Gott habe überhaupt nicht durch sein adjutorium die ersten Menschen zum guten Wollen hingelenkt, ist nach dem Gesagten selbstverständlich. Es folgt nur, daß man das adjutorium, wodurch Gott den ersten Menschen regierte, in einer Weise auffassen muß, welche es gestattet, in relativem Sinne von einer Ueberlassung des Menschen an den eigenen Willen zu reden. Und dieß thut Augustinus dadurch, daß er sagt, eben jenes adjutorium habe Gott in Hinsicht auf dessen thatsächliche Benutzung und Verwendung dem freien Willen anheimgegeben, indem er es diesem überließ, ob er sich ihm fügen und an ihm festhalten und so sich durch dasselbe helfen lasse oder es preisgeben und verlassen wollte, d. h. bildlich ausgedrückt, Gott habe zwar mit seiner Hand den Menschen gehalten, geführt und getragen, aber so, daß er

[1] Auch der Beistand Gottes oder vielmehr die protectio Dei für den erlösten Menschen, speziell für die Prädestinirten wird von August. insofern als etwas Habituelles gefaßt „adhaerente eis misericordia Salvatoris", als sie auf einem dauernd und unabläßig sein Ziel verfolgenden Gnadenwillen Gottes beruht. Aber diese Habitualität ist von ganz anderer Art, weil sie selbst dort fortbestehen kann, wo der Mensch im Zustande der Sünde sich befindet, und ihre Wirksamkeit in vielfachen neuen Zuflüssen von Gnaden sich bethätigt.

[2] Sehr bezeichnend ist folgender kurze Text aus op. imp. co. Jul. l. 3 cap. 110: Adam rectorem habebat, quem libero reliquit arbitrio; non liberatorem quaerebat, per quem fieret liber a vitio.

nicht zugleich besondere Vorkehrungen traf, um zu verhindern, daß der Mensch sich seiner Leitung entzöge.

410 Diese Eigenschaft der Gnade der ersten Menschen und der Engel charakterisirt Augustinus damit, daß er sie ein „adjutorium sine quo non“ nennt, im Gegensatz zum „adjutorium quo.“ Beim adjutorium sine quo non liegt der Nachdruck darauf, daß es alles enthält, was zum Zustandekommen der Wirkung nöthig ist, ohne Rücksicht darauf, ob sie wirklich eintritt oder nicht, wogegen das adjutorium quo gemäß dem Bedürfnisse des Empfängers und der Absicht des Spenders eigens darauf angelegt ist, die Wirkung sicher zu stellen. Ein constantes, mindestens in drei klassischen Stellen (oben Text 6—7) wiederkehrendes Bild für das adjutorium sine quo non ist bei Augustinus die zum körperlichen Leben nothwendige Nahrung, die Jemand im reichsten Maße zur Verfügung stehen kann, ohne daß er dadurch am Leben erhalten bliebe, weil der Mensch in mannigfacher Weise durch seinen Willen diese Wirkung der Nahrung vereiteln kann. Freilich ist dieses Bild, wie auch das der körperlichen Führung durch eine mächtige Hand, darin inadäquat, daß darin der Wille des Geführten und Genährten von der Führung und Nahrung gar nicht abhängt, während in unserem Falle eben das fortgesetzte gute Wollen durch das auxilium sine quo non bedingt wird.

411 Ein weiteres adjutorium, welches etwa noch außer diesem adjutorium sine quo non, das den gefallenen Menschen und den bösen Engeln mit den heiligen Engeln gemeinschaftlich war, zur thatsächlichen Verwirklichung des Beharrens nothwendig gewesen wäre, kennt Augustinus durchaus nicht; denn das „amplius adjutorium“ in civ. Dei 12. 9, welches von verschiedenen Seiten als klassischer Ausdruck für die zum effektiven Beharren nothwendige Hülfe proklamirt wird, betrifft nicht die perseverantia viae, sondern die perseverantia patriae! Im Gegentheil würde Augustinus’ ganze Darstellung von der Urgnade in das Widerspiel ihres Wortlautes verkehrt werden müssen, wenn er geglaubt hätte, die Beharrlichkeit der guten Engel sei auf ein besonderes, ihnen vor den bösen Engeln verliehenes adjutorium quo zurückzuführen. Denn wiederholt betont Augustinus in der nachdrücklichsten Weise, daß die guten Engel, wie überhaupt „per liberum arbitrium“ — mit dem auxilium sine quo non, — so auch per idem et ipsum liberum arbitrium beharrt hätten, womit die bösen Engel gefallen seien, d. h. daß jene ihre Entscheidung zum Guten nicht vermöge einer spezielleren göttlichen Lenkung, sondern vermöge der ihnen mit den Fallenden gemeinschaftlichen Macht ihrer Freiheit, resp. vermöge der hinsichtlich der Benutzung und Verwendung ihrer Freiheit anheimgegebenen Gnadenhülfe, getroffen hätten.

412 Diese Lehre findet sich besonders in den letzten Büchern Augustins. Noch in seinem Buche [14] de dono persev. cap. 7 n. 13 sagt er: Dominica oratio . . . ostendit: ut non discedamus a Deo, non dandum esse nisi a Deo . . . Non est hoc (non discedere a Deo) in viribus liberi arbitrii, quales nunc sunt. Fuerat in homine antequam caderet; quae tamen libertas voluntatis in illius primae conditionis praestantia quantum valuerit, [in homine cadente utique non apparuit, bene vero] apparuit in angelis, qui diabolo cum suis cadente in veritate steterunt et ad securitatem non cadendi, in qua nunc eos esse certissimi sumus, pervenire meruerunt. Post casum autem hominis nonnisi ad gratiam suam Deus voluit pertinere, ut homo accedat ad eum, neque nisi ad gratiam suam vo-

luit pertinere, ut homo non recedat ab eo. — Am eingehendsten aber handelt er hierüber im Buche de corr. et gratia (s. oben Text 8), woraus noch folgende Texte nachzutragen sind. Zunächst die Sätze, welche die direkte Antwort auf die Frage enthalten, welche zu der ganzen berühmten Discussion über den Unterschied der Gnade in der natura integra und in der natura lapsa Veranlassung gegeben hat. [15] Cap. 12 n. 34: Primo itaque homini, qui in eo bono, in quo fuerat factus rectus, acceperat posse non peccare, datum est adjutorium perseverantiae, non quo fieret, ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset . . . [16] n. 37: Ut non acciperet hoc donum Dei, id est in bono perseverantiam, primus homo, sed perseverare vel non perseverare in ejus relinqueretur arbitrio [d. h. der Grund, weßhalb dem ersten Menschen nicht durch eine besondere Gabe von Gott die effektive Beharrlichkeit verliehen zu werden brauchte, sondern die Verwirklichung derselben einfach ihm anheimgegeben werden konnte, liegt darin, daß]: tales vires habebat ejus voluntas, quae sine ullo fuerat instituta peccato et nihil illi ex se ipsa concupiscentialiter resistebat, ut digne tantae bonitati et tantae bene vivendi facilitati perseverandi committeretur arbitrium. Nunc vero, posteaquam est illa magna peccati merito amissa libertas, etiam majoribus auxiliis adjuvanda manet infirmitas . . . [17] n. 38: Ita factum est, ut voluntas hominis (lapsi) invalida et imbecilla in bono adhuc parvo perseveraret per virtutem Dei, cum voluntas primi hominis fortis et sana in bono ampliori non perseveraverit, habens (licet haberet) virtutem liberi arbitrii, quamvis (utique etiam hanc non solam haberet, sed simul) non defuturo adjutorio Dei, sine quo non posset perseverare, si vellet, non tamen tali, quo in illo Deus operaretur, ut vellet. Fortissimo quippe dimisit atque permisit facere quod vellet, infirmis servavit, ut ipso donante invictissime quod bonum est vellent et hoc deserere invictissime nollent. — Im Anfange der Discussion hatte Augustinus cap. 10 n. 27 von den Engeln gesagt [18]: Deum sic ordinasse Angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid posset eorum liberum arbitrium [sc. sibi relictum cum solo adjutorio sine quo non], deinde quid posset suae gratiae beneficium justitiaeque judicium. Denique Angeli quidam . . . per liberum arbitrium a Domino Deo refugae facti sunt . . . Ceteri autem per ipsum liberum arbitrium in veritate steterunt eamque de suo casu nunquam futuro certissimam scire meruerunt . . . Certum est [enim] nullam ruinam cujusquam sancti Angeli jam futuram. Diabolus vero et Angeli ejus, etsi beati erant, antequam caderent, et se in miseriam casuros esse nesciebant, erat tamen quod eorum adderetur beatitudini, si per liberum arbitrium in veritate stetissent, donec istam summae beatitudinis plenitudinem tanquam praemium ipsius permansionis acciperent, id est ut magna data per Spiritum S. abundantia caritatis Dei cadere ulterius omnino non possent et hoc de se certissime nossent.

Gegen unsere Läugnung eines zu dem adjut. sine quo non hinzutretenden adjut. quo im Urstande werden von vielen Theologen verschiedener Richtungen besonders drei Hauptargumente aus Augustinus geltend gemacht, welche indeß sämmtlich auf sehr oberflächlicher und willkürlicher Behandlung der Texte beruhen. 413

1. Zunächst zerstreut der letzte Theil des eben citirten Textes auch die letzten Schatten von dem Sinne des vielumstrittenen „amplius adjutorium" in civ. Dei l. 12 c. 9, welches ein klares, ausdrückliches Zeugniß dafür bilden soll, daß nach Augustinus die im Guten verharrenden Engel eben durch eine ihnen zum effektiven Beharren nothwendige größere Beihülfe beharrt hätten. Am Schlusse des oben n. 5 skizzirten Theiles des fraglichen Capitels, im Anschluß an die Worte: Unde sine bona voluntate, hoc est Dei amore, nunquam sanctos Angelos fuisse dicendum est, heißt es nämlich [19]: Isti autem [Angeli], qui cum boni creati essent, tamen mali sunt, mala propria voluntate . . . aut [in ipsa creatione, wie aus dem vorhergehenden und folgenden Contexte erhellt] minorem acceperunt amoris divini gratiam, quam illi, qui in eadem perstiterunt; aut si utrique boni aequaliter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, illi amplius adjuti ad eam beatitudinis plenitudinem pervenerunt, unde se 414

nunquam casuros certissimi fierent, sicut jam etiam in libro, quem sequitur iste, tractavimus. Nun hatte aber Augustinus in dem hier citirten Buche l. 11 cap. 13 diese Alternative, daß die guten und die bösen Engel entweder schon in der Schöpfung ungleich gewesen, oder erst später ungleich geworden seien, in folgender Weise erklärt: entweder hätten die guten Engel ihre gegenwärtige unverlierbare Seligkeit, die auf unwandelbarer Heiligkeit beruht, schon sogleich im Augenblicke der Schöpfung empfangen, und dann folge nothwendig, daß die bösen Engel, welche thatsächlich ihre Seligkeit und Heiligkeit verloren haben, in einem geringeren Grade der Seligkeit erschaffen worden seien, weil sie ja sonst dieselbe nicht hätten verlieren können; oder aber die heiligen Engel seien bei ihrer Erschaffung ebenso wenig wie die gefallenen schon unwandelbar selig gewesen, und dann sei die gegenwärtige Ungleichheit beider dadurch entstanden, daß die bösen Engel aus jenem guten Stande herausfielen, die in demselben beharrenden aber zur definitiven Vollendung ihrer Seligkeit gelangten. Demgemäß kann das aut — aut in dem oben citirten Satze nur den Sinn haben, daß es, im Hinblick auf den thatsächlichen Verlust der von Gott in der Schöpfung empfangenen bona voluntas auf Seiten der gefallenen Engel, den bezüglich der heiligen Engel ausgesprochenen Satz, daß sie niemals ohne die bona voluntas gewesen seien, in folgender Weise näher bestimmen soll: derselbe bleibe gleich wahr, mögen nun die guten Engel die gegenwärtige unwandelbare Vollkommenheit ihrer Liebe zu Gott schon von Anfang an besessen oder erst später durch ein „amplius adjutorium“ erlangt haben, nachdem anfangs auch sie nur eine „minor divini amoris gratia“, d. h. eine wandelbare Liebe, empfangen hatten. Das „amplius adjutorium“ ist daher augenscheinlich nichts Anderes als jenes „adjutorium“, welches Augustinus de corr. et gr. n. 34 adjutorium beatitudinis nennt und in dem oben unter 18 citirten Texte aus n. 27 als die, nicht als Ursache, sondern als Lohn der verdienstlichen Beharrlichkeit den guten Engeln verliehene „magna abundantia caritatis Dei“ beschreibt, welche die Unmöglichkeit des Fallens und die Gewißheit des Nichtfallens bewirke — nämlich die caritas consummata! Der das „amplius adjutorium“ enthaltende Text ist daher sowenig ein klassischer Text für die zur Beharrlichkeit in statu viae nothwendige Gnade, daß darin von dieser überhaupt gar keine Rede ist. Und selbst wenn davon die Rede wäre, reflektirt die in diesem Texte auftretende Alternative in Verbindung mit der von Augustinus herangezogenen Stelle aus l. 11 cap. 13 de civ. Dei nicht eine fest abgeschlossene, entschiedene Anschauung Augustins, sondern nur sein unsicheres Hin- und Herschwanken in der Frage über den status viae der Engel und Teufel, mit welcher er sich lange lebhaft beschäftigt hat. In der spätesten Bearbeitung der Frage im Buche de corr. et gr. erscheint diese Unsicherheit völlig überwunden, und überdieß ist hier auch die Frage über das der perseverantia viae zu Grunde liegende adjutorium ex professo behandelt.

415 Bei dieser Sachlage ist es zwar begreiflich, daß vor einer eingehenderen Prüfung derselben manche Theologen, wie Suarez, Vasquez, das majus adjutorium auf die perseverantia viae beziehen konnten; aber nur aus theoretischer Prävention oder blindem Eifer ist es begreiflich, wenn *Estius* in 1 dist. 41 § 13 in der 2. Aufl. sich zu dieser Ansicht bekehren konnte, nachdem er in der 1. Aufl. das Richtige gelehrt hatte [1], und wenn vollends nach der vortrefflichen Darlegung der Sachlage bei Jansenius (de gr. primi hom. cap. 18) dessen Erklärung von Theologen der verschiedensten Richtungen, von Molinisten, wie Dechamps, und vollends von Thomisten, wie Gonet, Goudin, Boucat, als evident falsch bekämpft wurde. Am eingehendsten und nachdrücklichsten, aber auch wahrhaft monströs im exegetischen Verfahren ist die Bekämpfung bei Billuart, der im Anschluß an Goudin, aber weit hitziger und blinder, auf Grund einer verstümmelten Mit-

---

[1] Sein Hauptargument, welches von den Späteren stets mit Eclat reproducirt wurde, ist, daß nach den Gegnern der sensus ineptus herauskäme, angelis collatam esse beatitudinem ut ad beatitudinem pervenirent. Und doch nennt gerade August. selbst de corr. et gr. n. 34 in terminis die beatitudo ein „adjutorium, quo fit, ut homo continuo sit beatus“; der Ausdruck ist also ganz augustinisch! Ueberdieß braucht man ja in unserer Stelle nicht die formelle und aktuelle beatitudo, sondern nur das Prinzip derselben, das lumen gloriae resp. den habitus der caritas beatifica als adjutorium zu bezeichnen.

theilung des Textes von dem Zusammenhange des Capitels ein ganz falsches Bild gibt und Alles zu unterst zu oberst kehrt (Summa, de gratia diss. II. praeamb. art. 4). Das Stärkste ist, daß er, die sonnenklar für das Gegentheil sprechenden Sätze des Capitels überschlagend, das ganze Capitel, statt in recto auf den ersten Ursprung des guten Willens bei den Engeln, ohne Weiteres auf das Beharren in demselben bezieht; dabei ist von der bekämpften Argumentation des Jansenius nur eine Spur mitgetheilt, und auch diese ganz entstellt. Auch der von Goudin und Billuart gemachte verzweifelte Versuch, die Abfassung des Buches 12 de civ. Dei an das Lebensende des Heiligen zu verlegen, um so den darin enthaltenen Ausdruck als letzte und abschließende Fassung des augustinischen Gedankens hinzustellen, war schon von Jansenius gänzlich abgeschnitten durch den Nachweis, wie die in dieser Stelle berührte Frage den Heiligen sein ganzes Leben hindurch beschäftigt habe, und unsere Stelle mit der zweigliedrigen Hypothese den Uebergang bilde von der frühern viergliedrigen Hypothese zu der zuletzt im Buche de corr. et gr. ausgesprochenen einfachen These. — Im Gegentheil hat Augustinus gerade in seinen allerletzten Werken über die Nothwendigkeit des Gebetes um die Gnade der Beharrlichkeit sich in einer Weise ausgesprochen, welche mit dem „amplius adjutorium" im Sinne der Gegner gänzlich unvereinbar ist. So de dono persev. (s. unter **14**) und im op. imperf. contra Jul. l. 6 (über dessen Abfassung er gestorben ist) cap. 15 [**20**]: Dicimus: ne nos inferas in tentationem, propter hoc utique ne malum faciamus; quod si ita esset in potestate, quomodo fuit ante peccatum, priusquam esset natura humana vitiata, non utique posceretur orando, sed agendo potius teneretur; d. h. um die Versuchung zur Sünde zu besiegen, brauchte der erste Mensch nicht eine neue Gnade zu erbitten, sondern er würde es unmittelbar dadurch erreicht haben, daß er — vermöge der empfangenen Gnade — es ernstlich anstrebte. Zwar kommt dieser Satz nur in einer Argumentation vor, nicht als eigene These, aber doch als ein nach der Auffassung Augustins wesentliches Moment seiner aus dem Vaterunser geführten Argumentation für die Nothwendigkeit spezieller Gnade zur Beharrlichkeit beim gefallenen Menschen; und auch die Stelle de dono persev. hat dieselbe Tendenz. Als wesentliches Moment einer als klassisch behandelten Argumentation muß aber jener Satz bei Augustinus eine für ihn feststehende These gewesen sein. Ob freilich diese These wirklich wesentlich und in sich berechtigt ist, ist eine andere Frage. Jedenfalls ist es mit dieser Argumentationsweise absolut unvereinbar, daß Augustinus, nach der den Gipfel der Confusion darstellenden Angabe Billuarts, noch die Eingießung „alicujus novae dilectionis" zur Beharrlichkeit gefordert habe!

2. Fast noch sonderbarer als die Berufung auf das „amplius adjutorium" in l. 12 416
de civ. Dei ist bei den betreffenden Theologen eine Berufung auf l. 11 cap. 19, wo Augustinus lehre, daß Gott, und nicht das liberum arbitrium, die discretio bonorum et malorum Angelorum bewirkt habe. Dort sagt Augustinus [**21**]: Non mihi videtur absurda sententia, si, cum lux illa prima facta est (Gen. 1, 4), Angeli creati intelliguntur, et inter sanctos Angelos et immundos discretum, ubi dictum est: *Et divisit Deus inter lucem et tenebras.* Solus quippe ille ista discernere potuit (soweit citiren Einige, die entscheidenden Worte weglassend), qui potuit etiam, priusquam caderent, praescire casuros et lumine privatos veritatis in tenebrosa superbia remansuros . . . Und wiederum gleich nachher: Nam inter istam nobis notissimam diem et noctem, id est inter hanc lucem et has tenebras . . . luminaria coeli ut dividerent imperavit. Inter illam vero lucem, quae sancta societas Angelorum est, illustratione veritatis intelligibiliter fulgens, et ei contrarias tenebras, id est malorum Angelorum aversorum a luce justitiae teterrimos mentes, ipse dividere potuit, cui etiam futurum, non naturae, sed voluntatis malum occultum incertum esse non potuit. Da die „divisio", von welcher hier die Rede, formell durch Erkenntniß oder Voraussicht der wirklichen Sünde begründet wird, kann sie unmöglich, wie die betreffenden TT. voraussetzen, eine Ausscheidung bedeuten, durch welche Gott vermöge seiner Macht einen Theil der Engel vor der Sünde bewahrte. Seinen Gedanken erklärt *Aug.* de gen. ad lit. lib. imp. cap. 5 weitläufig in folgender Weise [**22**]. Die Scheidung zwischen dem Lichte und der Finsterniß bedeute, daß auch die Finsternisse als privationes lucis, obgleich sie nicht von Gott erzeugt werden noch werden

können, doch von Gott geordnet, d. h. seiner Weltordnung eingegliedert oder dienstbar gemacht werden: quas tamen ab eo ordinatas esse intelligimus, cum dicitur: *Et divisit Deus* . . . ne vel ipsae privationes non habeant ordinem suum; Deo cuncta regente atque administrante [folgen die Augustinus geläufigen Vergleiche von den Pausen im Gesange und den Schatten in den Gemälden, welche als „privationes, non specie, sed ordine placent“]. Nam et vitiorum nostrorum non est auctor Deus, sed tamen ordinator est, cum eo loco peccatores constituit et ea perpeti cogit quae merentur. Diesen Gedanken wiederholt er in dem späteren größeren Werke gleichen Namens l. 1 cap. 17 n. 32 sqq. [23]: Gott zeige sich hier nicht als operator malorum, sed ordinator distributione meritorum. Daß nun die divisio oder discretio auch an unserer Stelle diesen Sinn hat, ergibt sich daraus, daß dieselbe nur der Abschluß der in den vorhergehenden Capiteln enthaltenen Discussion über das Verhältniß des Ursprungs der Sünde zur göttlichen Erschaffung der Sünder bildet; so cap. 17: Deus, sicut naturarum bonarum optimus creator est, ita malarum voluntatum justissimus ordinator . . . Et quoniam Deus, cum eum [diabolum] conderet, futurae malignitatis non erat ignarus et praevidebat, quae bona de malis ejus esset ipse facturus . . . in eo ipso, quod eum finxit, licet per bonitatem suam bonum, jam per suam praescientiam praeparasse intelligitur, quomodo illo uteretur et malo. — Demnach kann es sich bei der discretio inter sanctos Angelos et immundos nur insofern um eine besondere göttliche Einwirkung auf jene handeln, als dieselbe in der ordinatio per distributionem meritorum (d. h. praemiorum meritorum) enthalten ist; es kommt mithin die abschließende, ewige und unwandelbare Scheidung in Betracht, welche Gott einerseits durch die Vollendung des lumen gratiae im lumen gloriae, andererseits durch die Vollendung des in der Sünde enthaltenen Abfalls vom Lichte in dem ewigen Ausschluß vom Lichte Gottes bewirkt. Für die Scheidung im Sinne der ersten Spaltung der ursprünglich gleicherweise gut erschaffenen Engel in solche, welche an der ersten Gnade festhielten, und in solche, welche davon abfielen, gibt aber Augustinus nie und nirgends einen andern Grund an, als den, welchen er auch civ. Dei 12, 9 angibt [24]: Eo sunt isti (boni Angeli) ab illorum [malorum] societate discreti, quod hi in eadem voluntate bona manserunt, illi ab ea deficiendo mutati sunt . . a qua utique non defecissent, si noluissent; und das, nachdem er kurz vorher cap. 6 ausführlich dargelegt hatte, wie der Ursprung der Sünde aus dem eigenen Willen des Sünders sich gerade am deutlichsten dann zeige, wenn der Sündigende neben einen Andern gestellt werde, mit dem er vorher vollkommen gleich gestimmt gewesen, und der in einer vollkommen gleichen Versuchung im guten Willen verharrt habe.

417 3. Mit ebenso wenig Glück recurrirt man ferner darauf, daß Augustinus auch auf den Urstand das Prinzip anwende, daß dem Willen Gottes Niemand widerstehen könne, und daß der Heilswille Gottes stets unbesieglich sei. Man vergißt nur, näher zuzusehen und anzugeben, in welcher Weise Augustinus diese Anwendung macht. Gewöhnlich redet er dort von der Allmacht Gottes nur insofern, als er sagt: allerdings hätte Gott durch seine Allmacht auch die Sünde der Engel und ersten Menschen verhindern können. Wie aber folgt hieraus, daß die guten Engel, welche thatsächlich nicht gesündigt haben, nur durch eine besondere Wirkung der Allmacht von der Sünde abgehalten worden seien und werden konnten, zumal da Augustinus so oft und nachdrücklich erklärt, eine Aufbietung der Allmacht Gottes nach dieser Richtung sei gar nicht nothwendig gewesen? In denjenigen Stellen aber, wo er in Verbindung mit dem Satze: „omnia quaecumque voluit fecit in coelo et in terra“ auch ausdrücklich die Bedeutung desselben für den Urstand erörtert, findet sich keine Silbe, wodurch die Verhütung der Sünde bei den guten Engeln dargestellt würde als das Werk einer speziellen ihnen erwiesenen Gnade, welche vermöge der göttlichen Allmacht unfehlbar wirke. Im Gegentheil ist nur die Rede davon, daß Gott dort auch in der Zulassung der Sünde seine Allmacht zeige und wahre. So heißt es Enchirid. 100 [25]: Haec sunt *„magna opera Domini exquisita in omnes voluntates ejus“* et tam sapienter *exquisita,* ut, cum angelica et humana creatura peccasset, id est non, quod ille, sed quod voluit ipsa, fecisset, etiam per eandem creaturae voluntatem, qua

factum est, quod Creator noluit, impleret ipse, quod voluit, bene utens et malis, tanquam summe bonus ... Ut miro et ineffabili modo non fiat praeter ejus voluntatem, quod etiam contra ejus fit voluntatem, quia non fieret, si non sineret; nec utique nolens sinit, sed volens; nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo posset facere bene. Er erklärt das speziell bezüglich der Sünde der ersten Menschen, indem er zugleich darauf hinweist, in welcher Weise sich die Allmacht Gottes offenbart haben würde, wenn Gott statt des schlechten Gebrauches der Freiheit den steten guten Gebrauch vorausgesehen hätte, nämlich durch fortgesetzte Unterhaltung des paradiesischen Heilsstandes und die Verleihung der seligen Unfähigkeit zu sündigen. [26] Cap. 104: Quapropter etiam primum hominem in ea salute, in qua conditus erat, custodire voluisset, eumque opportuno tempore ... ad meliora perducere, ubi jam non solum peccatum non committere, sed nec voluntatem habere posset peccandi, si ad permanendum sine peccato, sicut factus erat, perpetuam voluntatem habiturum praescisset. Quia vero eum male usurum libero arbitrio, hoc est peccaturum, praesciebat: ad hoc potius praeparavit voluntatem suam, ut bene faceret etiam de male faciente, ac sic hominis voluntate mala non evacuaretur, sed nihilo minus impleretur omnipotentis bona. Das eventuelle Beharren des ersten Menschen im guten Wollen erscheint hier neben dem Abfall als eine vom menschlichen Willen zu entscheidende Voraussetzung — nicht als Frucht — für die Entfaltung der Allmacht des göttlichen Willens in der Forterhaltung des urständlichen Glückes und der Verleihung des ewigen Heiles; und wenn dann gleich nachher in cap. 106 (oben unter 7) ausgeführt wird, daß der Mensch allerdings zum Beharren der Gnadenhülfe bedurft habe, dann wird diese Gnadenhülfe eben als das den alimenta analoge adjutorium sine quo non geschildert.

An anderen Stellen behandelt Augustinus direkt die von den Manichäern aufgeworfene Frage, warum der gute Gott nicht die Versuchung des ersten Menschen oder überhaupt die Sünde der Engel und Menschen verhütet habe, obgleich er dieselbe vorausgesehen und durch Nichtschaffung oder auch durch mächtiges Einschreiten dieselbe hätte verhüten können. So heißt es civ. Dei l. 14 cap. 26 [27]: Omnipotenti Deo, summo ac summe bono creatori omnium naturarum, voluntatum autem bonarum adjutori et remuneratori, malarum autem relictori ac damnatori, utrarumque ordinatori, non defuit utique consilium, quo certum numerum civium in sua sapientia praedestinatorum etiam ex damnato genere humano suae civitatis impleret, non eos meritis — quandoquidem universa massa tanquam in vitiata radice damnata est — sed gratia discernens et liberatis non solum de ipsis, verum etiam de non liberatis, quid mereantur, ostendens ... Cur ergo non crearet Deus (sc. primos homines), quos peccaturos esse praescivit, quandoquidem in eis et ex eis, et quid eorum culpa mereretur, et quid sua gratia donaretur, posset ostendere, nec sub illo creatore ac dispositore perversa inordinatio delinquentium rectum perverteret ordinem rerum. Proinde peccatores et angeli et homines nihil agunt, quo impediantur *„magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus“* (Ps. 110, 2). Quoniam, qui providenter atque omnipotenter sua cuique distribuit, non solum bonis, verum etiam malis bene uti novit. Ac per hoc propter meritum primae malae voluntatis damnato atque obdurato angelo malo ... bene utens Deus, cur non permitteret ut ab illo primus homo, qui rectus i. e. bonae voluntatis creatus fuerat, tentaretur? Folgt der oben unter 6 a citirte Text über die den ersten Menschen zur Vermeidung der Sünde verliehene Gnade. Dann heißt es weiter: Cum igitur hujus futuri casus humani Deus non esset ignarus, cur eum non sineret invidi angeli malignitate tentari? nullo modo quidem quod vinceretur incertus; sed nihilominus praescius, quod ab ejus semine adjuto sua gratia idem ipse diabolus fuerat sanctorum gloria majore vincendus. Ita factum est, ut nec Deum aliquid futurorum lateret, nec praesciendo quemquam peccare compelleret et, quid interesset inter propriam cujusque praesumtionem et suam tuitionem, angelicae et humanae rationali creaturae consequenti experientia demonstraret. Quis enim audeat credere aut dicere, ut neque angelus neque homo caderet, in Dei potestate

non fuisse? Sed hoc eorum potestati maluit non auferre, atque ita et quantum mali eorum superbia, et quantum boni sua gratia valeret, ostendere.

419 Die hier behandelte Frage hatte Augustinus vorher viel ausführlicher gen. ad lit. l. 11 cap. 4—12 behandelt. Den Grundgedanken der Lösung bildet dort der Satz: Obgleich Gott die Sünde der ersten Menschen vorausgesehen, habe er doch dieselbe weder durch Nichterschaffung dieser Menschen, noch durch eine ihm kraft seiner Allmacht mögliche Wendung ihres Willens verhindern wollen, weil sie ihm Gelegenheit geboten habe, durch die auf sie folgende Strafe des Stolzes für die kommenden Geschlechter eine Abschreckung von der Gefahr des Stolzes aufzustellen. Von einer speziellen Bethätigung der Allmacht, deren die ersten Menschen oder sonst Jemand bedurft hätte, um effektiv die Sünde zu meiden, ist auch hier entfernt keine Rede, und ebenso wenig, wie Billuart meint, davon, daß es nach Augustinus auch im Urstande ein Geheimniß sei, warum Gott dem einen eine wirksame Gnade gebe, dem andern nicht. Billuart findet dieses Geheimniß in den Worten cap. 10: Sed posset Deus etiam ipsorum voluntatem in bonum convertere, quoniam omnipotens est? Posset plane. Cur ergo non fecit? Quia noluit. Cur noluerit, penes ipsum est. Er hat aber übersehen, daß Augustinus alsbald fortfährt: er glaube genug gezeigt zu haben, welche Gründe Gott dafür haben konnte, dafür nämlich, was hier allein in Frage steht, warum Gott überhaupt Sünden, die er voraussieht, nicht verhindert! —

420 So zeigt sich überall, wie nur durch willkürlichste Behandlung der Texte in die Lehre Augustins die Nothwendigkeit eines weiteren adjutorium, als des adjutorium sine quo non, hineingetragen worden. Estius hilft sich daher zuletzt damit, daß er sich auf andere Väter und den hl. Thomas beruft. Aber auch bei keinem andern Vater findet sich eine Aeußerung, welche unzweideutig die Nothwendigkeit einer weiteren Gnade zu jedem freien Akte, auch zu demjenigen, welchen Augustinus permanere in adjutorio nennt, und welcher die Bedingung der effektiven Wirksamkeit des adjutorium als solchen ist, erheischte; und das ist doch der Umfang, in welchem mit Estius besonders die Thomisten das amplius adjutorium hier fordern. Denn wenn Papst Gelasius (Text 11) will, daß die ersten Menschen deßhalb gefallen seien, weil sie in der Versuchung nicht um Gottes Beistand gebetet hätten, dann ist damit doch keineswegs gesagt, daß sie auch zum Gebete wieder einer besondern Gnade bedurft hätten. Und wenn Fulgentius sagt, alle Engel hätten der Versuchung erliegen können, wenn nicht die göttliche Macht, quos vellet, a casu defenderet: dann läßt sich, ja muß man nach den übrigen Vätern das quos vellet so auffassen, daß es keine willkürliche Auswahl unter den Engeln bezeichnet, sondern sich auf diejenigen bezieht, welche im Sinne von Gelasius um den betreffenden Beistand Gottes beteten, oder im Sinne Augustins im adjutorium commune durch demüthiges Verlangen und Vertrauen auf die Unterhaltung und Entfaltung ihres guten Willens durch Gott verharrten, wie sogleich näher erklärt wird. Dieß um so mehr, weil es sich für Fulgentius an dieser Stelle gar nicht um eine Verschiedenheit der Gnade bei den Engeln handelt, sondern nur darum, daß die standhaften Engel nicht eine von der Natur der gefallenen Engel verschiedene Natur gehabt, also auch nicht schon vermöge ihrer Natur allein die Kraft gehabt hätten, sich vor der Sünde zu bewahren, vielmehr dazu der Hülfe Gottes bedurft hätten, und daß sie deßhalb noch weniger die Macht haben könnten, den gefallenen Menschen aus der Sünde zu erheben und im Guten zu befestigen. [28] Ad Thrasim. l. 2 cap. 2—3: [Nicht bloß nicht durch andere Menschen, sondern] nec angelico poterat [homo] hoc reparationis munus adipisci subsidio. Angelica quippe natura tunc homini reparando aliquatenus esset idonea, si cadendi mobilitate nunquam naturaliter [d. h. natura sua] fuisset obstricta; cum vero se juvaminis egenam consubstantialis ruinae documento testetur, profecto cognoscitur, multo minus ad humanae posse redintegrationis efficaciam redundare, quae propriae nequeat stabilitati sufficere. Diese These wird dann in folgender Weise näher erklärt: Suis ad custodiam sibi sat esse viribus non incongrue crederetur, si nulla pars ejus in deterius laberetur. Unitas enim naturalis, universitatem circumplexa naturae angelicae, tota procul dubio maneret impassibilitatis (= indefectibilitatis) fundamento subnixa, si passioni [defectui] non esse posset obnoxia, nec unquam pateretur in reliquo, quod perpeti non posset in toto. Cum vero quaedam pars ejus de coelesti beatitudinis culmine

in imam perpetuamque cernitur devoluta miseriam: profecto cognoscitur, uniformi cunctos opprimi potuisse ruinae consortio, nisi quos vellet a casu pravitatis virtus illa defenderet, quae sola naturaliter mutari depravarique non posset. Ipsa (sc. virtus divina) igitur etiam homini reparando fuit necessaria, quia non alia stantem Angelum a ruina potuit custodire, nisi illa, quae lapsum hominem post ruinam poterat reparare. Una est in utroque gratia operata, in hoc ut surgeret, in illo ne caderet; in illo ne vulneraretur, in isto, ut sanaretur. Ab hoc infirmitatem repulit, illam infirmari non sivit, illius esca, istius medicina. Die Argumentation, daß aus der im Wesen der Creatur begründeten Möglichkeit der Sünde die Nothwendigkeit göttlicher Hülfe zum Nichtsündigen folge, ist vielen VV. geläufig. Sie hat den Sinn, daß ein Wesen, welches nicht wesentlich gut sei, alles Gute, was in ihm ist, nur in Abhängigkeit von dem wesentlich Guten erlangen und besitzen, bethätigen und behaupten könne. Derselbe Gedanke findet sich insbesondere bei *August.* de corr. et gr. n. 31 (oben 8), wo er die Nothwendigkeit der Gnade beim ersten Menschen beweist, aber als die bei ihm nothwendige Gnade nur das adjutorium sine quo non darlegt: habuit gratiam, in qua, si permanere vellet, nunquam esset malus; quod adjutorium si homo ille per liberum non deseruisset, semper esset bonus. Die mit Fulgentius analoge Aeußerung über die doppelte „redemtio" der Engel und der Menschen bei *Greg. M.* in Ezech. hom. 14 und nach ihm bei *Bern.* in Cant. 22 lös't sich in derselben Weise.

Von *Greg. M.* wird aus moral. l. 25 cap. 8 eine Stelle citirt, die sich gar nicht auf die Engel, sondern auf die gegenwärtigen Menschen bezieht. L. 15 cap. 32 (jetzt 54) soll Gregor nach Estius die Scheidung der Engel in gute und böse durch occulta judicia Dei bewirkt sein lassen; und doch redet Gregor hier, um die occulta judicia über uns als non injusta ansehen zu lehren, bezüglich der Engel nur von einer solchen durch Gott bewirkten Scheidung, welche verschiedene Verdienste bei ihnen voraussetzt [29]: Omnipotens Deus, Angelorum merita discernens (vgl. *Aug.* oben 27), alios in aeterna luce sine lapsu constituit, alios sponte lapsos e statu suae celsitudinis in aeternae damnationis ultione constituit. Nobiscum igitur nihil injuste agit, qui et subtiliorem naturam juste judicavit. Die wirkliche Form und Ursache der Scheidung der Engel beschreibt Gregor dagegen ganz wie Augustinus und entwickelt zugleich den der Argumentation bei Fulgentius zu Grunde liegenden Gedanken [30] l. 5 cap. 28 (jetzt 38) zu Job 3, 18: *Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles et in Angelis suis reperit pravitatem.* Natura angelica, etsi contemplationi Creatoris inhaerendo in statu suo immutabiliter permaneat: eo ipso tamen, quo creatura est, in semetipsa vicissitudinem mutabilitatis habet; mutari autem ex alio in aliud ire est, et in semetipso stabilem non esse . . . Nam si Angelorum substantia a mutabilitatis motu fuisset aliena, bene ab auctore condita, nequaquam in reprobis spiritibus a beatitudinis suae arce cecidisset. Mire autem omnipotens Deus naturam summorum spirituum bonam, sed mutabilem condidit, ut et qui permanere nollent ruerent, et, qui in conditione persisterent, tanto in ea jam dignius, quanto et ex arbitrio starent et eo majoris apud Deum meriti fierent, quo mutabilitatis suae motum voluntatis statione fixissent . . . Quam mutabilitatem vicit (natura angelica) per hoc, quod ei, qui semper idem est, vinculis amoris illigatur. — Endlich berufen sich viele Thomisten auf *St. Anselm.* de casu diaboli cap. 2—3, wo deutlich ihre Lehre ausgesprochen sei, während Estius den Wortlaut als gegen sich gerichtet anerkennt und sich damit hilft, daß er die „populäre" Lösung des Heiligen als minus exacta et solida erklärt! — Ob man sich mit größerem Rechte auf den hl. Thomas berufen kann, lassen wir dahingestellt. Die Art und Weise, wie er c. gent. cap. 3 aus gemeinschaftlichen Prinzipien für den Urstand und die gefallene Natur die Nothwendigkeit der Gnade für die Beharrlichkeit beweist, könnte allerdings darauf hinweisen; aber sie ist auch, wie oben n. 387 bemerkt, ganz anders gehalten, als die Darstellung Augustins.

V. Aus der obigen Darstellung der patristischen Lehre über die Urgnade 422
der Engel und Menschen ergibt sich der Sinn und die Berechtigung

des bei Augustinus in mannigfachen Wendungen wiederkehrenden Satzes: gegenwärtig, wo die Menschen von Natur sämmtlich außer der Gnade stehen und dieselbe verwirkt haben, werde die Gewinnung und der Besitz der Heilsgüter nur durch spezielle, reine und freie Gnade bestimmt, und wurzele mithin der Unterschied der Menschen in dieser Beziehung in einer Verschiedenheit der Gnade; im Urstande aber, wo Engel und Menschen von vornherein in der Gnade sich befanden und in der Benützung derselben in keiner Weise gehemmt waren, sei jener Unterschied einfach durch Verdienst bestimmt worden, und insofern treffe hier abermals zu, daß ein von den Pelagianern für den gegenwärtigen Menschen behaupteter Satz für den Urstand eine relative Berechtigung habe.

423 Es heißt dieß nicht, das Verdienst habe in keiner Weise in der Gnade oder bloß im donum naturae gewurzelt. Es besagt vielmehr: innerhalb der bestehenden ursprünglichen Gemeinschaft der übernatürlichen Gnade sei der Unterschied in Bezug auf Erlangung oder Verwirkung des ewigen Heiles einfach dadurch bestimmt worden, ob die betreffenden Personen der Gnade treu bleiben wollten oder nicht, ohne daß man sagen könnte, den treu Bleibenden habe Gott durch eine besondere Gnade dazu verholfen oder verhelfen müssen, und den nicht treu Bleibenden habe er von vornherein etwas vorenthalten, was er den ersteren gegeben. — Ebenso will keineswegs geläugnet werden, daß auch im Urstande alles gute Verdienst ein Werk und eine Gabe Gottes war, wofür das Geschöpf sich nicht in sich selbst rühmen durfte, sondern Gott loben und danken mußte; denn im Gegensatze zu dem bösen Verdienst, welches das Geschöpf sich aus sich selbst erwirbt, geht das gute Verdienst wesentlich aus der Heiligung und Regierung des Willens durch Gott hervor in Gestalt der Empfängniß und der Geburt einer von Gott gesäten und gehegten Frucht. Ausgeschlossen ist nur, daß die guten Verdienste im Urstande solche spezielle Werke und Gaben Gottes seien, welche nur durch besondere Bevorzugung einer Person vor anderen Personen zu erlangen wären und nicht vermöge derselben gemeinsamen göttlichen Hülfe von den nicht Verdienenden ebenso gut gewonnen werden könnten, wie von den effektiv Verdienenden. Von einer solchen der Scheidung der guten und bösen Engel zu Grunde liegenden Bevorzugung findet sich bei den VV. keine Spur, und die gewöhnlich dafür citirten Stellen enthalten meist das gerade Gegentheil (s. oben n. 414 ff.). Der nothwendigen Anwendung der Stelle des Apostels: „Quis te discernit?“ wird übergenug dadurch entsprochen, daß die Begründung dieser Frage: „Quid habes quod non accepisti?“ bei den guten Engeln vollkommen zutrifft, indem dasjenige, was sie von den bösen Engeln unterscheidet, ihr beharrlicher guter Wille, von ihnen ebenso nur durch Gott gewonnen worden ist, wie Eva von ihrem Sohne sagte: possedi filium per Deum.

424 Mit Recht läßt sich, wie an Bajus, so auch an Jansenius tadeln, daß sie im Urstande die Verdienste nicht in dem vollen Sinne als dona Dei angesehen hätten, wie es nach katholischer Lehre geschehen muß, insofern nämlich, als sie das Prinzip des Verdienstes, welches Jansenius übrigens als eine zur Natur hinzugefügte Gnade bezeichnet, zur naturgemäßen nothwendigen Ausstattung der Natur rechneten und deßhalb dieses Prinzip selbst und folglich auch dessen Früchte nicht in katholischem Sinne als donum gratuitum gelten ließen. Im Uebrigen aber hat wenigstens Jansenius hier genau

die Lehre des hl. Augustinus wiedergegeben. Er beweist sogar in einem eigenen Kapitel, daß auch die Verdienste des Urstandes opera et dona Dei seien — und zwar durchaus nicht bloß im pelagianischen Sinne, in welchem nach Augustinus auch die bösen Handlungen Werke und Gaben Gottes sein würden — sondern im katholischen Sinne, d. h. so, wie weder das Böse noch auch das natürliche Gute in den Geschöpfen Werk Gottes ist, nämlich durch Berufung, positive Zurüstung vermittelst der habituellen Gnade und aktuellen Antrieb vermittelst der aktuellen Gnade, und er beweist dieß mit denselben Argumenten aus Augustinus, mit welchen die katholischen Theologen es beweisen. Diejenigen Theologen, welche ihn in dieser Beziehung bekämpft und widerlegt haben, können daher sein Buch gar nicht gesehen haben. Noch blinder aber verfahren die öfter citirten thomistischen Theologen, welche mit den Stellen der Väter, welche beweisen, daß die bona merita auch im Urstande opera et dona Dei gewesen, ohne Weiteres und mit Eclat (gegen Jansenius und die hierin mit ihm übereinstimmenden resp. ihm vorausgegangenen katholischen TT.) als bewiesen proklamiren, daß jene Verdienste nicht einfach durch das adjutorium sine quo non, sondern durch ein davon unterschiedenes, zu ihm durch freie Willkür von Seiten Gottes hinzutretendes adjutorium quo bedingt gewesen seien; wird doch auch die von Estius als ganz unthomistisch anerkannte Erklärung des „quid habes quod non accepisti" durch den hl. Anselmus ohne Weiteres zur Bestätigung ihrer Ansicht angeführt.

VI. Schließlich sind zur volleren Erklärung und Würdigung der augustinischen Lehre über die Gnade des Urstandes noch zwei Punkte näher ins Auge zu fassen. 425

Zunächst geht schon aus den angeführten Stellen hervor, daß bei Augustinus auch für den Urstand der Begriff eines adjutorium quo nicht schlechthin ausgeschlossen ist; im Gegentheil redet Augustinus ja auch dort von einer Gnade, wodurch der gute Wille und der Sieg über die Versuchungen bewirkt und gegeben werde. Aber dieses adjutorium quo ist dann auch, wenigstens bezüglich eines Theiles der Willensthätigkeit, eben nichts Anderes, als das adjutorium sine quo non in derjenigen Gestalt, welche es in dem Menschen annimmt, der sich von ihm ergreifen, leiten, entzünden, befruchten und beseelen läßt. So weit es in einem strengeren Sinne gefaßt werden muß, umfaßt es deßhalb nicht dasjenige adjutorium, welches die Beständigkeit des einfachen guten Wollens, Strebens und Hoffens bedingt, sondern dasjenige, welches in dem gutwilligen, strebsamen und demüthig auf Gott vertrauenden Subjekte vollendend und bestärkend wirksam ist und die sieghafte Standhaftigkeit verleiht — „formans vel perficiens conversos" und „regens vel confirmans subditos". Man kann daher sagen: die entwickelte Theorie über das adjutorium sine quo non beziehe sich direkt und zunächst auf das göttliche adjutorium, in wiefern auch das demüthig vertrauende Wollen und Streben zu seinem Zustandekommen eines solchen bedarf; denn nach dieser Seite hin muß das adjutorium schlechthin eine vor der Willensentscheidung gegebene, den Beharrenden und den Fallenden gemeinsame Gabe sein. Betreffs der Vollendung und Stärkung des guten Wollens zur sieghaften Standhaftigkeit aber läßt sich auch im Urstande die hiezu erforderliche Gnade so denken, daß sie in ähnlicher Weise verliehen oder bereitgehalten werde, wie das Tageslicht für das sich ihm aufschließende Auge und die Luft für den sich ihr öffnenden Mund, um dann zugleich mit ihrem Eintritt auch mit innerer Unfehlbarkeit ihre volle Wirkung zu erzielen.

Diese Unterscheidung der doppelten Seite in der Gnade des Urstandes 426
bildet bei Augustinus die Grundlage für die ganze vielfältig variirte Lehre,

daß schon im Urstande der Engel und Menschen, wie die Bewahrung des Heilsstandes, so auch die Bewahrung vor der den Verlust des Heilsstandes bewirkenden Sünde bedingt gewesen sei durch demüthiges Mißtrauen des Geistes auf sich selbst und pietätsvolle Hinwendung zu Gott als der Quelle seiner Kraft. Von hier aus aber läßt sich dann auch das richtige Urtheil gewinnen über die durch die Schroffheit des Ausdruckes überraschende Läugnung der Nothwendigkeit des Bittgebetes für den Urstand, die uns bei Augustinus begegnet (s. oben Text **14**).

427 Die Nothwendigkeit derjenigen Gesinnung, welche im Gebet um Gnadenhülfe sich ausspricht, läugnet Augustinus durchaus nicht; im Gegentheil betont er dieselbe ebenso stark, wie Papst Gelasius (s. o. Text **11. 12**), der so nachdrücklich die Nothwendigkeit des Gebetes auch für den Urstand hervorhebt und die Unterlassung des Gebetes als ersten Anfang und Grund des Falles der ersten Menschen angibt. Jene Gesinnung besteht nämlich einerseits in der demüthigen und dankbaren Anerkennung, daß man alles Gute, welches man besitzt, durch Gott besitzt, andererseits in dem mit Mißtrauen auf sich selbst verbundenen festen Vertrauen auf Gott, daß man vermöge der von seiner Macht und Güte zu erwartenden Hülfe für die Zukunft das empfangene Gute bewahren und bethätigen werde. Die Erweckung und Unterhaltung der diese Gesinnung bekundenden Akte ist ohne Gebet um Hülfe kaum denkbar; und wie nach Gelasius das Gebet von den Stammeltern nur deßhalb unterlassen wurde, weil sie zu viel auf sich selbst vertrauten, so enthält die augustinische Bedingung für die fortdauernde, vollendende und schützende Wirkung der Gnade — das fidere de adjutorio Dei, permanere vel subsistere in conversione ad Deum, cohaerere summo principio, custodire fortitudinem suam ad Deum — einen solchen Aufblick zu Gott als der Quelle alles Guten, welcher von dem „devote concurrere ad Deum“ bei Gelasius gar nicht verschieden ist. Und dieser Gedanke ist selbst dort nicht aus-, sondern eingeschlossen, wo Augustinus sagt (s. oben Text **20**): non facere malum ipsa actione teneretur, weil er ja auch bezüglich des Urstandes sagt: tota actio bona est converti ad eum quo factus est, et ab illo bonus etc. semper fieri. Um so mehr ist ein solches Gebet eingeschlossen oder vorausgesetzt in der Formel permanere in adjutorio Dei, welche gleichbedeutend ist mit der anderen: permanere in conversione, subjectione, spe, qua homo adhaeret et se committit Deo regenti se.

428 Das naturgemäße Verhalten der urständlichen Creatur in der Versuchung würde sich daher nach Augustinus wie nach Gelasius immerhin analog wie beim gefallenen Menschen gestalten, d. h. sie mußte sich gläubig zu Gott hin und an Gott wenden durch das Verlangen, mit seiner Hülfe ihn über Alles zu lieben und in dieser von Gott ihr eingeflößten Liebe die Kraft suchen und finden, die Versuchung sicher und vollständig zu besiegen. (Vgl. bes. oben Text **13** die Stelle aus civ. Dei 14, 13 [1].) Der wesentliche Unterschied zwischen dem Urstande und dem Stande der gefallenen Natur besteht dann darin, daß

---

[1] Man beachte besonders die Worte: si in amore incommutabilis boni, a quo accendebatur ut amaret, stabilis permaneret, nequaquam inde ad sibi placendam averteretur.

hier wegen der Schwäche und Bedrängniß des Willens sowohl zur conversio wie zur victoria vielfach eine ganz spezielle Einwirkung von Seiten Gottes nothwendig ist, welche erst durch förmliches Gebet herbeigerufen werden muß, dort aber durch die Gebetsgesinnung bloß die naturgemäße Bedingung geschaffen wird, damit die bisherige Einwirkung Gottes ihren normalen Fortgang nehme und in dem gegebenen Falle ihre volle Kraft entfalten könne; oder m. a. W. im Urstande repräsentirt die Gebetsgesinnung diejenige Unterwerfung und Hingabe an die Regierung Gottes, ohne welche der Mensch nicht in der normalen Disposition sich befindet, damit aus dem Habitus der Gnade unter der ordentlichen Einwirkung Gottes sich diejenige Energie der Liebe Gottes entzünde, welche den Sieg über die Versuchung sichert.

Immerhin behält die Art und Weise, wie Augustinus die Nothwendigkeit 429 des Gebetes im Urstande läugnet, etwas Schroffes und zu weit Gehendes, inwiefern sie, wörtlich genommen, mit der Nothwendigkeit auch die Zulässigkeit der Bitte um eine besondere göttliche Einwirkung behufs der Sicherstellung, namentlich der zukünftigen steten Sicherstellung, des guten Willens überhaupt auszuschließen scheint. Denn eine solche Bitte war schon dadurch allein gerechtfertigt, daß dort die Sünde immer möglich blieb, also die Vermeidung derselben, so leicht sie sein mochte, vor ihrer Verwirklichung immer unsicher war, und daß angesichts dieser Sachlage der Mensch in vernünftiger und demüthiger Besorgniß um sein Heil Gott wenigstens darum bitten mußte, er möge ihn durch äußeren Schutz oder innere Einwirkung vor oder in solchen Gefahren bewahren, in welchen er sonst nach Gottes Voraussicht unterliegen würde.

Die Läugnung der Nothwendigkeit des Bittgebetes im Urstande ruht bei Augustinus 430 auf dem Prinzip, mit welchem er hier wie anderwärts beweist, daß der gefallene Mensch, welcher also beten muß, einer besonderen Gnade zur Vermeidung der Sünde bedürfe, und welches er de nat. et gr. c. 18 in schärfster Weise also ausspricht: Quid stultius quam orare, ut facias, quod habes in tua potestate. Indeß hat dieses Prinzip seine volle Wahrheit nur dann, wenn das „habere in potestate“ im pelagianischen Sinne verstanden wird, wie denn auch die Pelagianer daraufhin die Nothwendigkeit und Zulässigkeit des Gebetes läugneten. Soweit es sich freilich beim Gebete um den Schutz vor Sünden handeln würde, würde selbst vom pelagianischen Prinzip aus die Angemessenheit eines solchen Gebetes nicht bestritten werden können; um so weniger kann man annehmen, daß Augustinus sie beim ersten Menschen habe läugnen wollen. Demgemäß muß seine Läugnung dahin beschränkt werden, daß sie die allgemeine Nothwendigkeit einer erst durch das Gebet zu erflehenden positiven und speziellen Hülfe zur Sicherung der Beharrlichkeit, sei es durch Stärkung, sei es durch Erweckung des guten Wollens ausschließen soll. Aber wenigstens diese Nothwendigkeit muß sie auch wirklich ausschließen, weil sie sonst gar keinen vernünftigen Sinn hätte und gerade in diesem Sinne der für den gefallenen Menschen behaupteten Nothwendigkeit gegenüber gestellt wird. Mithin ist gerade dasjenige Gebet, welches die Thomisten, wie Billuart, als von Augustinus gelehrt ohne allen direkten Beweis unterstellen[1], geradezu aus-

---

[1] Die Art und Weise, wie B. das von ihm als Argument für das Bedürfniß der gratia praedeterminans im Urstande verwandte quartum Augustini principium: creatura innocens debet petere a Deo donum perseverantiae, belegt, ist höchst sonderbar. Daß dieses Prinzip nirgendwo formell ausgesprochen ist, beweist schon der von B. mit den Haaren herbeigezogene Beleg; davon aber, daß das Gegentheil wiederholt formell ausgesprochen ist, geschieht gar keine Erwähnung. So trifft es sich, daß B. gerade das soeben aus nat. et gr. angeführte Prinzip, womit Augustin das Gegentheil beweist, für sich in Anspruch nimmt!

geschlossen. Aber selbst, wenn es nicht ausgeschlossen wäre, würde daraus doch nicht folgen, was die Thomisten wollen, daß nämlich der erste Mensch zu jedem Akte außer dem adjutorium sine quo non noch ein eigenes adjutorium quo bedurft hätte. Denn nach den Thomisten müßte ein solches adjutorium auch zum Beten selbst und mithin zum einfachen velle nothwendig sein, während aus der Nothwendigkeit des Gebetes im Sinne Augustins eher das Gegentheil folgt. Am wenigsten wird aus dem hl. Thomas das Gegentheil dadurch bewiesen, daß man mit Billuart a. a. O. durch Veränderung des Wortlautes ihn sagen läßt (1 q. 94. 4 ad 5): Gott sei Adam in der Versuchung deßhalb nicht zu Hülfe gekommen, weil dieser nicht um die Beharrlichkeit gebetet habe. Denn es handelt sich dort bloß um die Frage, ob die Menschen im Urstande hätten betrogen werden können. Und die Antwort lautet: nein, so lange der Urstand fortbestand, weil die diesem eigene Vollkommenheit nicht zuließ, daß der Mensch sich betrügen ließ, selbst in solchen Dingen, die das Geschöpf aus sich nicht erkennen kann, wie futura contingentia . . . cogitationes cordis. Uebrigens könne man auch sagen: in Fragen, die solche Dinge beträfen, würde Gott nachgeholfen haben; wenn Gott dieß thatsächlich nicht gethan habe (bei Eva, wo jedoch der Betrug eigentlich nicht auf diesem Gebiete lag), dann komme das daher, quia jam praecesserat peccatum in animo et ad divinum auxilium recursum non habuit. Höchstens ergibt sich hieraus, was *Cajet.* zu 1. 2 q. 109 a. 9 in fin. bemerkt: Si contemplatus fueris, quod obscuritas intellectus est ignorantia expedientium ad vitam aeternam, videbis, quod non solum in statu naturae corruptae, sed etiam in statu naturae integrae homo egebat hoc auxilio ex una parte tantum, sc. ignorantia supervenientium etc., ut habes in litera; also nicht auch ex parte voluntatis!

§ 295 b. Anhang 2 zu § 293—295. Die sogen. sieben Gaben des hl. Geistes als Mittel der Förderung des Gnadenlebens.

Literatur. *August.* und *Greg. M.* an verschiedenen Stellen (s. Estius unten); *Mag. sent.* l. 3 dist. 34—35, dazu *Bonav.*, *Thom.*, *Dion. Carth.* und *Est.*; *Thom.* 1. 2 q. 68 (und an vielen Stellen der 1. 2), dazu bes. *Joan. a S. Thoma*, *Valentia*, *Tanner*; *Bonav.* (oder vielmehr *Rodulphus a Bibraco*) opusc. de septem donis Sp. S.; *Dion. Carth.* opusc. de 7 donis (nach Bonav., Thom., Ruysbroek); *Gaume*, du S. Esprit chap. 25 ss.; *Coulin*, Le S. Esprit; Bodewig in Innsb. Vierteljahrsschr. 1882 und 1883.

431 I. Seit Jahrhunderten ist es allgemeine Sitte, durch die Verleihung resp. Vermehrung der per exc. sogenannten sieben Gaben des hl. Geistes die besondere Wirkung des Sakramentes der Firmung zu erklären, inwiefern dieses Sakrament das in der Taufe begründete Gnadenleben vollenden soll; und die Mehrzahl der Theologen hat dementsprechend im Anschluß an die hh. Thomas und Bonaventura jene Gaben spezifisch als von Gott verliehene Mittel zur Förderung, Sicherung und Vollendung des in den eingegossenen Tugenden grundgelegten Gnadenlebens aufgefaßt und nach dem Vorgange des Lombarden sie als Complement der Tugendlehre behandelt. Wenn nun auch die Verfolgung dieser reich entwickelten theologischen Doktrin bis in ihre Einzelheiten zu weit ab führen würde: so gehört doch eine Orientirung über dieselbe gewiß zur Vollständigkeit der dogmatischen Darstellung der Gnadenlehre.

432 Der in der Offenbarung gegebene Ausgangspunkt für diese Lehre liegt bekanntlich in der von Isaias 11, 2 ff. gegebenen Schilderung der übernatürlichen geistigen Ausstattung, welche den kommenden großen Sprossen Jesse's, der zugleich im eminenten Sinne der Sprosse Jehovah's ist, auszeichnen soll. Die Ausstattung der Christen mit diesen Gaben wird aus dieser Stelle erst durch einen Schluß abgeleitet, vermittelst des Prinzips, daß die Ausstattung

Christi als des Hauptes, soweit sie die normale Entwicklung des inneren Gnadenlebens betrifft, auch proportione servata vorbildlich ist für die aus seiner Fülle abgeleitete Ausstattung der Christen als seiner Glieder.

433 II. Ehe wir jedoch diese Ableitung und deren Tragweite ins Auge fassen, muß zunächst der Text selbst und seine Beziehung auf Christus möglichst ins Licht gestellt werden.

434 Unser Text steht im Anfang einer herrlichen Schilderung der persönlichen Eigenschaften und der segensreichen Wirksamkeit des Messias: Et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus (σοφίας καὶ συνέσεως — חָכְמָה וּבִינָה), spiritus consilii et fortitudinis (βουλῆς καὶ ἰσχύος — עֵצָה וּגְבוּרָה), spiritus scientiae et pietatis (γνώσεως καὶ εὐσεβείας — דַּעַת וְיִרְאַת יְהוָה), et replebit eum spiritus timoris Domini (φόβου θεοῦ — יִרְאַת יְהוָה). Den Umstand, daß im Hebräischen an sechster Stelle ebenso wie an der siebenten „Geist der Furcht Jehovah's" steht, haben seit Calvin die Protestanten dazu benutzt, die katholischen Exegeten und Theologen wegen ihrer Siebenzahl der „Geister" der Unwissenheit zu zeihen. Indeß haben ernstere Protestanten heutzutage diese Anklage aufgegeben. Dieselbe müßte sich ja auch zuerst gegen die Uebersetzer der Septuaginta richten, welche bei ihrer sonstigen, oft übertriebenen Sorge für wörtliche Genauigkeit gewiß nicht ohne besondern Grund die gleichlautende Bezeichnung der sechsten und siebenten Gabe in zwei Bezeichnungen aufgelöst haben. Ohne Zweifel thaten sie dieß eben in der Präsumtion, daß die Tendenz des Textes dahin gehe, eine siebenfache Ausstrahlung des auf Christus ruhenden Einen „Geistes Jehovah's" zu betonen. Auf diese Siebenzahl wurden sie insbesondere hingewiesen durch den siebenarmigen Leuchter des Tempels, dessen mit heiligem Oel gespeiste Lichtflammen die sprechendsten Symbole dieser sieben Geister sind; dieß um so mehr, als Zach. 4 der dort in einer Vision erscheinende siebenflammige Leuchter ausdrücklich in Beziehung gesetzt wird zu „dem Geiste des Herrn", der die beiden Typen des Priesterthums und des Königthums Christi, Josua und Zorobabel, „die Söhne des Oeles", erfüllen soll. Der Christ aber denkt zugleich an die septem spiritus der Apokalypse (4, 5: septem lampades ardentes ante thronum, qui sunt septem spiritus Dei; 5, 6: Vidi . . . Agnum stantem habentem cornua septem et oculos septem, qui sunt septem spiritus Dei missi in omnem terram; 1, 4: Gratia vobis ab eo, qui est . . . et a septem spiritibus, qui in conspectu throni ejus sunt et a Jesu Christo, qui est testis fidelis). Bekanntlich gehen die Ansichten darüber auseinander, was unter diesen sieben Geistern der Apokalypse, die zugleich als Lampen, Hörner und Augen erscheinen, zu verstehen sei — ob geschaffene Engel, welche das Geleite des Lammes bilden, worauf das Stehen vor dem Throne hindeutet, während die Nennung derselben 1, 4 vor Christus dagegen spricht — oder aber die siebenfache Wirksamkeit, gleichsam Ausstrahlung des hl. Geistes, welche, von Gott ausgehend, Christus erfüllt und von dort aus in die Welt ausgestrahlt wird, resp. des hl. Geistes selbst, welcher eben mit Rücksicht auf seine vielfältige Wirksamkeit nach Weish. 7, 22 zugleich einfach und vielfältig (μονογενές, πολυμερές) genannt wird. Diese Frage braucht für unsern Zweck nicht entschieden zu werden; denn wenn auch in der Apokalypse geschaffene Engel gemeint sein sollen, so werden dieselben doch durchaus als Repräsentanten und Organe der Wirksamkeit des hl. Geistes [1] und als zur Ausstattung des Lammes gehörig, wie seine Hörner und Augen, d. h. wie Organe seiner Macht und seiner durchdringenden Weisheit geschildert. Alle diese Bilder dürften ihre beste Beleuchtung erhalten durch die Herbeiziehung des sieben-

---

[1] Vgl. Hebr. 1, 7, wo der Apostel durch sachgemäße Umkehr des Ps. 103, 4 ausgesprochenen Gedankens die im Dienste Gottes fungirenden Engel zugleich als spiritus und als ignis urens, genauer nach Sept. (πυρὸς φλόγα) und dem Hebr. „flammendes Feuer" = Feuerflammen oder auch Blitze darstellt. Der Zusammenhang der beiden Sinnbilder, Wind und Flamme, zeigt sich auch bei der Ausgießung des hl. Geistes am Pfingstfeste. In den lat. Namen flamen und flamma ist er auch sprachlich klar. Um so mehr bringen alle Sprachen in ihren Redefiguren und zum Theil auch in der Etymologie (wie לַהַב, לַהַט = flamma) Flamme und Zunge unter dem Gesichtspunkte des lambere, lingere in Verbindung.

farbigen Regenbogens, des kosmischen, vormosaischen Analogons der sieben Flammen des goldenen Leuchters. Derselbe hat zunächst den Vorzug, daß er einerseits die sieben Lichter als die Entfaltung des einen Lichtes in siebenfacher Spiegelung aufweist, und daß andererseits seine Gestalt zugleich als Krone, Horn und Auge sich auffassen läßt. Sobann erscheint in ihm die Siebenzahl, welche ohnehin (als Verbindung der Gotteszahl 3 und der Weltzahl 4) in der hl. Schrift die Zahl der Vollkommenheit und der Verbindung, besonders des Bundes zwischen Gott und Welt ist, als die Zahl eines reich und harmonisch gegliederten, in sich abgeschlossenen, vollendeten Ganzen, und zwar um so mehr, als die Luftschwingungen des Regenbogens ganz analog sind den sieben Intervallen der vollkommensten, weil gleichgewichtlichen musikalischen Skala (ton. I u. VIII Greg.). Speziell aber ist der Regenbogen als Seitenstück zur Lichtwolke das spezifische Symbol der Wirksamkeit des hl. Geistes, inwiefern dieselbe in ihm als ihrem Prinzip, oder er selbst als ihr Träger, resp. als Vermittler zwischen Gott und der Erde gedacht wird; und so symbolisirt er zunächst diejenige Mittheilung des hl. Geistes, welche Christo als der Sapientia incarnata und dem wesenhaften Mittler zwischen Gott und der Creatur eigen ist. Dagegen scheinen die Flammen des Leuchters, analog den feurigen Zungen, in deren Gestalt der hl. Geist über die Kirche ausgegossen wurde, den Reichthum und die Mannigfaltigkeit des geistlichen Lichtes darzustellen, in welchem das Leben des durch Christus geheiligten Volkes Gottes vor dem Angesichte Gottes erglänzen und sein Lob verkünden soll. Auf diese geistliche Fruchtbarkeit der Kirche deuten auch die Zierrathen des goldenen Leuchters, welche, aus einer Blüthenkrone, einer von ihr umschlossenen Apfelfrucht und einer die letztere abschließenden Blüthenspitze bestehend, den Leuchter in Gestalt eines fruchtbaren Baumes darstellen.

435 Wenn so den griechischen Uebersetzern bei unserer Stelle naturgemäß die Siebenzahl vorschweben mußte, dann wird sich auch weiterhin ergeben, daß die Art und Weise, wie sie die Jir'at Jehovah an beiden Stellen aufgelöst haben, durchaus nicht willkürlich war, sondern einen feinen Takt verräth. Vor Allem ist klar, daß der Ausdruck „Furcht des Herrn" nach dem Sprachgebrauche der hl. Schrift die hier ihm unterstellte doppelte Bedeutung zuläßt. Die „Furcht des Herrn" ist nämlich in der hl. Schrift der technische Ausdruck für das, was wir Religiosität nennen, indem sie die Verehrung Gottes unter dem Gesichtspunkte der Ehrfurcht, reverentia, εὐσέβεια, darstellt [1]. In der also verstandenen „Furcht Gottes" nun läßt sich zunächst ein doppeltes Moment in der Weise unterscheiden, wie die Theologen nach dem hl. Thomas die religio an sich als Hochachtung gegen Gott, und die devotio als Hingebung an den Dienst Gottes oder als vollkommene Bereitwilligkeit, den Willen Gottes aus Hochachtung gegen ihn in Allem zu erfüllen, unterscheiden. Diese Unterscheidung scheint sich dem Texte besonders nahe anzuschmiegen, indem in der siebenten Gabe vom Geiste der „Furcht des Herrn" gesagt wird, daß er den Sprossen Jesse's erfülle oder, nach dem Urtext, gleichsam durchdufte [2], d. h. das ganze Leben und Thun desselben durchdringe und in demselben nach außen hervortrete, während vorher von ihm nur gesagt war, daß er auf Christus ruhe, d. h. durch seine Gegenwart in dessen Seele die Furcht des Herrn erzeuge und unterhalte. In diesem Falle tritt freilich keine spezifische Verschiedenheit der beiden „Geister", d. h. Geisteswirkungen hervor; vielmehr wird der Unterschied nur in der Weise gemacht, daß die Furcht des Herrn zuerst in sich selbst als Stimmung der Seele und dann in ihrer praktischen Bethätigung betrachtet wird. Indeß eine streng durchgeführte Ueberordnung der einzelnen Gaben, etwa in dem Sinne, wie die einzelnen Tugenden spezifisch voneinander unterschieden werden, ist ja auch bei den übrigen Gaben nicht nothwendig und sogar sehr

[1] Es ist sogar sehr gut möglich, daß יָרֵא auch dasselbe Wort ist mit vereri, Wurzel vor, im griech. ὁράω = Fοράω, daher auch verwandt mit wahren in wahrnehmen, gewahren, warten im Sinne von sorgsamem oder besorglichem Ansehen und Schauen (also = scheuen). Vielleicht hängt ebenso σέβεσθαι mit sehen = mit den Augen folgen zusammen, wie goth. saihwan andeutet. Das re in re-vereri entspricht entweder dem re in religere = Rücksicht nehmen, zurückschauen oder dem re in resilire = zurückweichen, also zurückscheuen, sich verwahren vor . . .

[2] Ganz genau: er (Gott) wird ihn in dem Geiste der Furcht des Herrn athmen machen.

schwer durchzuführen. Eher lassen sich die meisten nachfolgenden Gaben als nähere Entwickelung und Bestimmung der früher genannten, und insbesondere der Rath und die Wissenschaft ähnlich als eine innere Entfaltung und Bethätigung der Weisheit, wie die devotio gegenüber der religio, denken. Uebrigens ist es keineswegs schwer, auch den wenigstens relativ spezifischen Unterschied, wie er durch die Ausdrücke pietas und timor Dei angedeutet wird, in ungezwungener Weise in den Text hineinzutragen, oder vielmehr mit dem eben aus der Form des Textes entwickelten Unterschiede zu verbinden.

Die Religiösität als Ehrfurcht vor Gott schließt nämlich ein doppeltes Moment ein. 436
Das eine Moment, welches sehr scharf und prägnant durch den lateinischen Namen pietas bezeichnet wird, ist die Hochachtung gegen Gott, inwiefern sie analog gedacht und begründet wird, wie die im Lateinischen ursprünglich mit jenem Namen belegte Hochachtung der Kinder gegen ihre Eltern, welche im Hebräischen mit Jir'at bezeichnet wird. Es ist also die Hochachtung, welche die vernünftige Creatur Gott entgegenbringt als ihrem Vater per exc., d. h. als dem obersten Prinzip ihres Seins und Lebens und ihrem größten Wohlthäter, dem sie Alles zu verdanken und von dem sie Alles zu erwarten hat, und insbesondere als demjenigen, der sie durch die Gnade zu seinem Kinde angenommen hat, mit einem Worte ein Affekt kindlicher Dankbarkeit, Anhänglichkeit und Ergebenheit gegen Gott. Das zweite Moment ist die Hochachtung gegen Gott, wie sie zunächst durch das lateinische religio im theologischen Sprachgebrauche ausgedrückt wird, d. h. die Hochachtung, welche der „eminentia et excellentia Dei in se“ entspricht und als ehrfurchtsvolle Scheu vor der unendlichen göttlichen Majestät, vor welcher die Creatur nichts ist und der gegenüber sie sich als nichts fühlt, sich darstellt.

Es ist von selbst klar, daß dieses zweite Moment der Gottesverehrung dem Namen 437
„Furcht Gottes“ in ganz speziellem Sinne entspricht und daher unter diesem Namen füglich der pietas gegenübergestellt werden kann, und daß auf diese Weise der in unserer Stelle zwei Mal gebrauchte Ausdruck „Geist der Furcht Gottes“ durch bloße Spezialisirung seines Inhaltes auf eine doppelte Gabe bezogen werden kann. Ebenso aber begreift sich auch leicht, daß der zweite Sinn des Ausdruckes speziell gerade in die Stelle der siebenten Gabe paßt. Denn gerade mit der Gottesverehrung im Sinne der Anerkennung der höchsten Majestät Gottes verbindet sich auch unmittelbar der Begriff eines das ganze Sein und Leben des Gottesfürchtigen durchdringenden und beherrschenden Geistes, d. h. des Geistes allseitigster und tiefster Unterwürfigkeit unter den Willen Gottes und der vollkommensten eifrigsten Bereitwilligkeit, in allen Stücken denselben genau zu erfüllen, das ganze Leben dem Dienste Gottes zu weihen und sich (nach Hebr. 9, 14) Gott im hl. Geiste als O p f e r darzubringen zum lieblichen Geruche. Endlich ergibt sich aus dieser doppelten Fassung der Gottesfurcht in der sechsten und siebenten Gabe, wie „die Furcht Gottes“ an der ersten Stelle als eine einzelne Gabe neben den anderen, an der zweiten Stelle aber gleichsam als Zusammenfassung oder vielmehr als Reflex und Produkt aller anderen Gaben erscheinen kann, resp. im Vergleich mit diesen nicht bloß einzeln ohne Paarung mit einer andern, sondern auch in centraler Stellung auftritt, wie die mittlere Lampe des goldenen Leuchters. Denn unter dem Begriff der pietas ist die Furcht Gottes nur eine einzelne Vollkommenheit der Seele neben den anderen und nur eine Disposition zu den Akten der religio, welche die Seele selbst und all ihre Vollkommenheiten auf die göttliche Majestät als höchstes Ziel hinordnet und in deren Dienste verwendet.

Dagegen würde es allerdings dieser Construction des Textes weniger entsprechen, 438
wenn man pietas und timor so unterscheiden wollte, daß erstere die positive Stimmung der Ergebenheit gegen Gott, letztere die negative Stimmung der Scheu, Gott zu beleidigen und durch die Beleidigung von ihm getrennt zu werden, bezeichnen solle. Dazu kommt, daß man bei Christus, auf welchen der Text zunächst sich bezieht, wegen seiner absoluten und unwandelbaren Heiligkeit nicht füglich von einer S c h e u, Gott zu beleidigen, d. h. von dem eifrigen Bemühen, die Beleidigung Gottes zu vermeiden, reden kann, sondern nur, wie es anderswo geschieht, von einem Abscheu d. h. einem Hasse gegen die Sünde, welcher auch Gott selbst beigelegt wird. In der That sagt denn auch der hl. Thomas (3 p. q. 7 a. 6), der timor, welcher als Gabe des hl. Geistes gerechnet werde, habe zwei Akte. Der erste und hauptsächlichste Akt sei die reverentia oder die hl. Scheu, d. h. tiefe Hochachtung vor der excellentia et eminentia Dei; der andere

secundäre sei die Besorgniß, Gott zu beleidigen und durch die Beleidigung von ihm getrennt zu werden; nur der erste Akt sei in Christus gewesen, wie auch er allein in den Seligen übrig bleibe, so zwar, daß er ebenso, wie die Akte der anderen Gaben, in Christus ohne Vergleich vollkommener gewesen sei, als in allen Creaturen.

439 Dieß vorausgesetzt, scheint die Tendenz der ganzen Schilderung dahin zusammengefaßt werden zu müssen, daß hier die vom hl. Geiste ausgehende geistige Ausstattung und Regierung der Menschheit Christi geschildert wird in der Richtung von oben nach unten oder, was dasselbe ist, von innen nach außen. Sie beginnt mit denjenigen Vollkommenheiten, in welchen die Menschheit Christi, als Sitz, Organ und Bild, mit einem Worte als Repräsentantin der in ihr fleischgewordenen ewigen Weisheit, an der göttlichen Vollkommenheit der letzteren „sine mensura“ theilnimmt und so auch gegenüber den Menschen und der Welt überhaupt ähnliche Funktionen übt, wie die ewige Weisheit in sich selbst. Und sie geht dann dazu über, diejenigen Vollkommenheiten zu schildern, welche den Menschen Christus formell als den vollkommensten Diener Gottes charakterisiren. Eine genaue Betrachtung der Ausdrücke im Vergleich mit den Parallelstellen ergibt, daß die vier ersten Gaben den ersten, die drei letzten den zweiten Gesichtspunkt hervorkehren.

440 Naturgemäß steht der Geist der Weisheit an der Spitze, weil die Weisheit Kern und Inbegriff der geistigen Lebensfülle der Gottheit bezeichnet und eben darum der Typus, wie der zweiten göttlichen Person in sich selbst, von welcher der hl. Geist ausgeht, so auch der von derselben ihrer Menschheit mitgetheilten göttlichen Vollkommenheit ist. Die drei folgenden Prädikate aber sind solche, mit denen in der hl. Schrift die vorzüglichsten göttlichen Attribute der ewigen Weisheit in ihrem Walten und Verhalten gegenüber der Schöpfung charakterisirt werden. So stehen alle drei zusammen Prov. 8, 14, wo es von der Weisheit heißt: „Bei mir ist Rath, ich bin Einsicht [1], bei mir ist Stärke.“ Desgleichen wird Js. 9, 6 in der Schilderung der wunderbaren göttlichen Erhabenheit des neugeborenen Messias von diesem gesagt, sein Name sei „Rathgeber, starker Gott“ [2]. Im neuen Testament wird die im alten übliche Verbindung von Weisheit und Einsicht bei der Schilderung sowohl der Vollkommenheit Gottes wie der des Gesalbten Gottes durch die parallele Verbindung von Weisheit und Erkenntniß (γνῶσις) ersetzt. So Kol. 2, 3: „in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen sind“, womit offenbar auf die Erfüllung der isaianischen Weissagung von den Gaben Christi hingewiesen wird. Desgleichen enthält die Stelle I. Kor. 1, 24: Christum Dei virtutem et Dei sapientiam eine Anspielung auf Js. 9, 6 und auf Weish. 9, 1, wo von der Weisheit gesagt wird, daß sie stark durchdringe von einem Ende bis

[1] Die Vulg. hat hier prudentia; die genaue Uebersetzung des hebr. בִּינָה ist dagegen, wie Js. 11, 2, intellectus, d. h. Unterscheidung, näher nach dem Sprachgebrauche der hl. Schrift die durchdringende Unterscheidung, also Einsicht, wie sie namentlich Weish. 7, 22 dem der Weisheit eigenen spiritus intelligentiae (πνεῦμα νοερόν) zugeschrieben wird. Vgl. Hebr. 4, 12. Die gewöhnliche deutsche Uebersetzung „Verstand“, der σύνεσις der Sept. nachgebildet, hat, wie diese, nicht die ganze Schärfe des Originals.

[2] Man könnte wohl mit Recht sagen: Js. 11, 1—11 sei eben eine weitere Ausführung der Stelle Js. 9, 6, so daß der spir. sap. et int. dem admirabilis, der spir. cons. et fort. den Worten consiliarius, Deus fortis entspricht, die übrigen spiritus und die ganze weitere Entwicklung eine Beleuchtung von pater futuri saeculi und princeps pacis bilden.

zum andern und alles lieblich ordne. Schon aus diesen Stellen ergibt sich, daß die Zusammenordnung von Weisheit und Einsicht, wie die von Rath und Stärke der hl. Schrift geläufig ist. Ebenso ist aus der Natur der Sache wie aus der Redeweise der hl. Schrift klar, daß die Einsicht eine nähere Bestimmung des wesentlichen Inhaltes und der Vollkommenheit der Weisheit in sich selbst oder in ihrer Substanz darstellt, inwiefern dieselbe eine vollkommene geistige Erfassung und Durchdringung des Wahren und Guten ist, daß dagegen der Rath und die Stärke die aus der substantiellen Vollkommenheit der Weisheit sich ergebende Vollkommenheit ihres Trägers in Hinsicht auf dessen Wirksamkeit bezeichnen; namentlich erscheinen die beiden letzteren Attribute auch sonst vereinigt als Ausdruck der vorzüglichsten Tugenden der Herrscher.

Wie in Gott selbst, so schließen diese vier Bezeichnungen höchster geistiger 441
Vollkommenheit auch in der Menschheit Christi die sittliche Vollkommenheit mit ein, ohne jedoch dieselbe ausschließlich und spezifisch als solche zu bezeichnen; jedenfalls führen sie dieselbe vor in göttlicher Form, d. h. nicht in der Form, in welcher wir unter sittlicher Vollkommenheit spezifisch die rechte Unterordnung des Geschöpfes unter den Schöpfer verstehen. Die Weisheit nebst den zu ihr gehörigen Attributen involvirt nämlich in der Seele Christi die sittliche Vollkommenheit als Abbild der sittlichen Vollkommenheit Gottes, inwiefern diese in der vollkommensten Erfassung des höchsten Gutes durch Erkenntniß und Liebe beruht. In der Gestalt der Unterordnung des Geschöpfes unter den Schöpfer wird die spezifische Form der geschöpflichen sittlichen Vollkommenheit sehr scharf durch „die Furcht Gottes" bezeichnet, und unter diesem Namen erscheint sie hier in der sechsten und siebenten Gabe. Aber aus dem sonstigen Sprachgebrauche der hl. Schrift läßt sich auch leicht entnehmen, daß die „Wissenschaft", scientia, דַּעַת, in der fünften Gabe, wie sie mit der Furcht Gottes zusammengeordnet ist, so auch in einem Sinne gemeint ist, der zu derselben in spezifischer Beziehung steht. So ist namentlich Is. 53, 11 der in Bezug auf den Erlöser gebrauchte Ausdruck: in scientia sua justificabit ipse justus servus meus multos von einer scientia zu verstehen, welche im Gehorsam des Erlösers bethätigt wird, wie auch Oseas 6, 6 (scientiam Dei [volo] plus quam holocausta) unter scientia Dei geradezu der Gehorsam gegen Gott verstanden wird; oder vielmehr nach Os. 4, 1. 6 und anderen Stellen wird diese scientia in der hl. Schrift, mit oder ohne den Gen. obj. „Dei", ähnlich wie religio oder religiosa observantia gebraucht, nämlich als ernstliches Bedenken (religere) oder besonnenes Beachten der heiligen Pflichten, welche die Abhängigkeit von Gott uns auflegt. Demgemäß scheint hier unter scientia etwa wie unter conscientia = (Pflicht-)Bewußtsein, Gewissen, γνώμη, συγγνώμη bei Aristoteles[1], spezifisch die lebendige, praktische Erkenntniß der Anforderungen des Willens Gottes zu verstehen zu sein, welche in Gemeinschaft mit der Ehrfurcht die Seele Christi zur vollkommensten und eifrigsten Befolgung des göttlichen Willens disponirt und so zur Folge hat, daß er in seinem ganzen Leben und Wirken als gehorsamsten Diener Gottes sich bewährt. Im Anschluß daran wird denn auch sofort im Einzelnen näher gezeigt, wie Christus mit unbestechlicher Gerechtigkeit, liebevoller Geradheit,

[1] Ethic. ad Nicom. 6. 11: Ἡ συγγνώμη γνώμη ἐστιν κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή.

unwandelbarer Treue und starker Macht sein Richteramt ausüben werde. Nach allem diesem können wir wohl sagen: Die in unserer Stelle aufgezählten „sieben Geister" stellen, als Ausstrahlungen des über Christus ruhenden Geistes Gottes, die geistige Ausrüstung dar, welche Christus als den vollkommensten Repräsentanten und Diener Gottes auszeichnen soll, indem sie in seine Menschheit die Quellen und Triebfedern eines vollkommen gottähnlichen und gottgefälligen Lebens und Wirkens hineinlegen. Die Siebenzahl der Geister aber kommt hier, wie die Siebenzahl überhaupt, nicht im Sinne der Beschränkung gegenüber größeren Zahlen, sondern als typische Zahl der Vollendung eines harmonischen Ganzen, sowie der Verbindung Gottes mit seiner Schöpfung in Betracht; und in Hinsicht auf den Zweck des Bildes erscheint darum auch sowohl die Auswahl der „Geister", wie ihre Reihenfolge und die Paarung der sechs ersten als eine solche, welche ein vollkommen harmonisches Ganze ergibt.

442 III. Verhältniß zwischen Christus und den Christen in Bezug auf den Besitz der „sieben Geister".

Die hl. Schrift sagt weder an unserer Stelle noch an einer andern ausdrücklich, daß dieser ganze Complex von übernatürlichen Vorzügen auch den übrigen Menschen, namentlich allen Christen, in Verbindung mit der Heiligungsgnade verliehen werde. Indeß wird an verschiedenen Stellen der hl. Schrift von einzelnen oder mehreren dieser Vorzüge gesagt, entweder daß Gott dieselben mit der Gnade des Glaubens und der Liebe verleihe, oder daß Jeder dieselben durch Gebet von Gott erhalten könne. Und wenn schon nicht in solcher Weise von allen jenen Vorzügen unter den beim Propheten gebrauchten Namen die Rede wäre, so läßt sich doch schon auf Grund der nahen Verwandtschaft der Gaben unter einander präsumiren, daß auch die übrigen den geheiligten Christen mit der Rechtfertigung entweder in re oder doch in spe verliehen werden. Um so mehr ist dieß zu präsumiren, weil es ja ein mannigfach in der hl. Schrift ausgesprochenes Gesetz der Gnadenordnung ist, daß die Christen Christo als ihrem Haupte gleichförmig werden können und sollen, und zwar dadurch, daß derselbe hl. Geist, welcher Christo innewohnt, von ihm ausgehend auch seine Glieder erfüllt und belebt.

443 Nur dann würde dieser Schluß verfehlt sein, wenn die hier in Rede stehenden Gaben, wie die vom Apostel I. Kor. 12 erwähnten Charismen, die sogen. gratiae gratis datae, ausschließlich solche Vorzüge enthielten, welche nicht direkt die innere Heiligung und das eigene Heil ihres Empfängers betreffen, oder doch nicht für die normale Vollendung des Heilslebens förderlich oder vielmehr nothwendig wären. Beides ist aber durchaus nicht der Fall. Wenn schon bei Christus namentlich die vier ersten Gaben so weit gefaßt werden können, daß darin auch alle Charismen, und noch weit mehr, enthalten sind: so steht doch der nächste und direkte Inhalt der betreffenden Namen in engster Beziehung zur Vollkommenheit des heiligen und gottinnigen Lebens Christi, und wird namentlich seine Weisheitsfülle als Quelle der uns geschenkten Weisheit oft in der hl. Schrift hervorgehoben. Obgleich ferner die Namen der meisten Gaben formell Vollkommenheiten des Erkenntnißvermögens, nicht des Willens, ausdrücken: so werden doch in der hl. Schrift unzählige Male gerade diese Namen zur Bezeichnung der zum frommen und heiligen Leben nothwendigen oder förderlichen Erkenntniß verwandt. Daß sodann sämmtliche

Gaben, wenigstens in einem gewissen Sinne und Umfange, in dieser Beziehung nicht nur förderlich, sondern auch nothwendig sind, ist an sich schon evident und wird vollends dadurch bestätigt, daß wir in der hl. Schrift so oft angewiesen werden, um dieselben zu bitten. Man braucht daher nur den Inhalt aller sieben Gaben auf das zu beschränken, was in direkter und nächster Beziehung zur Vollendung des heiligen Lebens steht, um den Satz, daß die gerechtfertigten Christen als lebendige Glieder Christi und lebendige Tempel des hl. Geistes mit denselben sieben „Geistern" ausgestattet werden, gegen allen Zweifel sicher zu stellen.

Selbstverständlich besteht aber zwischen Christus und den Christen 444
auch in der Beziehung, welche hier in Betracht kommt, ein unermeßlicher Unterschied 1) in Bezug auf das Maß der sieben Gaben, da ihm der Geist in seiner Fülle, „non secundum mensuram", gegeben ist (Joh. 3, 34), während wir nur in beschränktem Maße an seiner Fülle theilnehmen. Und damit ist zugleich gegeben, daß auch unter den Christen selbst in Bezug auf das Maß dieser Gaben ebenso ein Unterschied bestehen kann und besteht, wie bezüglich der Gnade überhaupt, sowohl der habituellen als der aktuellen. Desgleichen ist es möglich, daß in demselben Menschen die eine Gabe in höherem Maße vorhanden und wirksam ist als die andere, und daß zwei Menschen wechselseitig durch die eine oder die andere Gabe sich überragen.

Der zwischen Christus und den Christen bestehende Unterschied im Maße 445
des Besitzes bedingt aber auch 2) einen wesentlichen Unterschied in der Form des Besitzes. Die Fülle der Gnade in Christus involvirt nämlich, daß die heiligmachende Gnade in ihm von vornherein die Form der gratia consummata besitzt, d. h. daß sein geistiges Leben, wie das der Seligen im Himmel, und noch mehr, in der vollkommensten Vereinigung mit Gott durch Erkenntniß und Liebe die Fülle alles dessen in sich schließt, was zur vollkommensten Entfaltung und Bethätigung desselben nach allen Richtungen hin erforderlich sein kann, m. a. W., daß mit dem Habitus der Gnade die höchste stetige Aktualität verbunden ist, oder vielmehr beide sich wechselseitig einschließen. Daraus ergibt sich, daß in Christus weder ein inneres Wachsthum in den sieben Gaben des hl. Geistes stattfand, noch auch diese Gaben selbst die Aufgabe haben konnten, das Wachsthum des geistigen Lebens zu fördern, resp. als eine zur habituellen Gnade Christi von außen hinzutretende Ergänzung gedacht werden können. In den Christen aber hat der participative Charakter der heiligmachenden Gnade zur Folge, daß dieselbe von Anfang noch nicht in jeder Beziehung vollendet ist, daß sie vielmehr sich nur verhält wie der Same oder der Keim eines Baumes, welcher sich unter beständigem Zufluß neuen Lichtes und neuer Kraft von Seiten des hl. Geistes zu seiner inneren Vollendung und vollkommenen äußeren Bethätigung entwickeln soll. Demgemäß ist bei ihnen zunächst auch ein Wachsthum in den Gaben des hl. Geistes, wie in allen übrigen Vorzügen des Gnadenlebens denkbar. Ueberdieß aber ist klar, daß diese Gaben, so weit dieselben bei den Christen naturgemäß besonders denjenigen Einfluß des hl. Geistes bezeichnen, wodurch das geistliche Leben derselben der Fülle des Vollalters Christi entgegengeführt wird, nicht bloß auf die habituelle Gnade, näher auf die habituellen übernatürlichen Tugenden zu beziehen sind, sondern mindestens ebenso sehr auf die Erleuchtungen und In-

spirationen der aktuellen Gnade, wodurch die Bethätigung der habituellen Tugenden und das Wachsthum derselben gefördert wird.

446 Mit diesen Unterschieden steht weiterhin in Verbindung, daß 3) in den Christen sowohl den einzelnen Gaben für sich, als auch dem Verhältnisse aller zu einander theilweise eine andere Bedeutung zukommt, als in Christus. Bei Christus sind diese Gaben bloß die Exponenten oder die einzelnen Erscheinungsformen der unwandelbaren und von innen heraus vollendeten Vollkommenheit seiner Seele. Darum hatten dieselben bei ihm überhaupt nicht den Zweck, seine Seele gegen die Gefahr der Sünde, insbesondere gegen die Macht der Leidenschaften zu stärken; und ebenso wenig hatten die niederen Gaben die Bedeutung, seine Seele für den Empfang und die Wirksamkeit der höheren empfänglich zu machen. Insbesondere findet bei ihm die Furcht Gottes weder als Abschreckung vor der Sünde noch als initium sapientiae Platz; und in der That schließt schon die Art der Darstellung, in welcher bei Isaias in Christus die Furcht als siebente Gabe aufgeführt wird, den Gedanken aus, daß dieselbe in solcher Gestalt und Bedeutung gemeint sei; im Gegentheil erscheint sie, wie früher bemerkt, eher als das Resultat der vorhergenannten Gaben, oder als der das ganze Wesen und Handeln Christi durchdringende Duft des vermittelst der übrigen Gaben die Seele Christi durchdringenden hl. Geistes. Bei den Christen hingegen haben sämmtliche sieben Gaben, wie überhaupt alle Heilsgnaden, wesentlich ebenso den Zweck und die Wirkung, gegen die Gefahr der Sünde sicher zu stellen, wie zum Guten zu fördern; und es ist leicht zu zeigen, wie gerade diese Gaben, jede in ihrer Weise, besonders geeignet sind, den Schwächen und Leidenschaften, welche die Gefahr der Sünde begründen, entgegenzuwirken und dieselben zu paralysiren. Ganz besonders — gleichsam als spezifisches Gegenmittel gegen die Sünde — kommt hier die Furcht Gottes in Betracht. Aber die Furcht Gottes wirkt dann auch in dieser Richtung nicht ausschließlich und nicht einmal vorzüglich unter demjenigen Begriffe, unter welchem sie auch in Christus sich findet, d. h. unter dem Begriffe der Ehrfurcht vor der höchsten Majestät, der Würde und der Herrschaft Gottes. Vielmehr kommt die Furcht Gottes in dieser Beziehung vorzüglich in Betracht in Gestalt der Besorgniß, durch die Beleidigung Gottes sein Mißfallen und seinen Zorn hervorzurufen und die Wirkung des göttlichen Mißfallens in der Entziehung der Gnadengüter, sowie die Wirkung des göttlichen Zornes in der Verhängung positiver Strafen zu erfahren. Zunächst in dieser Gestalt ist die Furcht Gottes auch gemeint, wenn in der hl. Schrift von ihr als „dem Anfange der Weisheit", d. h. als der ersten Vorbereitung zur Gewinnung der Fülle des gottähnlichen und gotteeinten und dadurch gottseligen geistlichen Lebens die Rede ist. Unter dem Begriffe der Ehrfurcht kommt die Furcht Gottes in dieser Beziehung nur insofern in Betracht, als die Ehrfurcht nicht im Sinne der durch die kindliche Liebe vollendeten und getragenen, nach allen Richtungen hin wirksamen Gottesverehrung, sondern nur in initialer keimartiger Gestalt gedacht wird, nämlich als ehrerbietiges Streben, Verlangen und Bemühen, Gott mit Hülfe seiner Gnade diejenige Ehre zu leisten, welche er vermöge seiner Majestät von uns verlangen kann und unter Verheißung des Heiles und Androhung von Strafen wirklich von uns verlangt.

Die Thatsache nun, daß die Furcht Gottes unter diesem Begriffe so oft 447
und so nachdrücklich als Anfang der Weisheit hervorgehoben wird, weist darauf hin, daß bei den Christen überhaupt die Reihenfolge der sieben Gaben nicht einfach unter dem Gesichtspunkte der Entfaltung der folgenden aus der ersten, sondern zugleich und vorzüglich in aufsteigender Linie unter dem Gesichtspunkte der Förderung von dem minder Vollkommenen zum Vollkommenen, oder von der vorbereitenden Stufe zur vollendenden zur Geltung kommt. Wenn sodann, wie man präsumiren muß, die vom hl. Geiste dem Propheten eingegebene äußere Gruppirung der sieben Gaben die naturgemäße innere Gliederung derselben ausdrücken soll: so ist auch zu präsumiren, daß bei der proportionalen Anwendung unseres Textes auf die Christen in der hier in Betracht kommenden umgekehrten Reihenfolge ebenfalls eine naturgemäße Ordnung sich finden werde.

Beim Mag. sent. ist hier l. 3 dist. 34 der locus proprius, wo eingehend über 448
die verschiedenen Begriffe und Gestalten der Furcht, insbesondere der Furcht Gottes, im Anschluß an Augustinus gehandelt wird (vgl. bes. *Thom.*, *Bonav.* u. *Estius* h. l.); bei *Thom.* geschieht dieß 2. 2. q. 19. Es wird dabei hervorgehoben, daß zwar auch der sogen. timor servilis = timor poenae ein donum Spiritus S. sein kann und es wirklich ist, wo er gute Früchte bringt, daß aber derjenige timor, welcher unter die sieben Gaben des hl. Geistes gehört, weil er spezifisch Frucht der Einwohnung des hl. Geistes ist, nur der sogen. timor filialis = timor offensae, resp. der „timor initialis" in dem Sinne ist, in welchem er als ein noch schwacher und der Unterstützung durch den timor servilis bedürftiger timor filialis gedacht wird [1]. — Im Uebrigen ist zu bemerken, daß gerade in Sirach Cap. 1, woher (V. 16) der Satz initium sapientiae timor Domini entlehnt ist, der timor Domini auch radix (V. 25) und sogar plenitudo (πλησμοσυνή 20) und corona (V. 22) sapientiae genannt wird — ein Zeichen, daß das mit initium übersetzte ἀρχή zwar auch diese engere Bedeutung haben kann, aber zugleich, wie das entsprechende hebräische ראש = caput, überhaupt die Bedeutung von principium hat. Unter Weisheit ist dort das weise Leben zu verstehen, und die Furcht Gottes wird dort nicht als Gegensatz zur Liebe, sondern als Eins mit derselben, nämlich, wie besonders Cap. 2 zeigt, überhaupt als die der Hoheit und Vollkommenheit Gottes und dem Verhältniß des Menschen zu Gott entsprechende Achtung und Werthschätzung Gottes aufgefaßt. In diesem Sinne ist die Furcht Gottes zugleich Prinzip des weisen und verständigen Lebens und die Substanz desselben, wie es Job 28, 28 heißt: Ecce timor Domini est sapientia, et recedere a malo intelligentia *(Binat)*.

Sehr interessant und vielleicht ein Wegweiser für die naturgemäßeste Anwendung 449
der sieben Geister auf das Leben der Christen ist die Stelle Gal. 5, 22 f. über die Frucht des Geistes, von welchem die Kinder Gottes beseelt sind. Die Vulgata zählt zwölf Bestandtheile dieser Frucht auf, während der echte griechische Text, sowie Hieronymus und Augustinus nur neun haben. Diese neun gliedern sich aber zu je dreien ganz analog wie die drei Paare der Gaben und treffen auch inhaltlich sehr nahe mit denselben zusammen. 1) Caritas, gaudium et pax entsprechen dem spiritus sapientiae et intellectus; 2) benignitas, bonitas, longanimitas entsprechen dem spiritus consilii et fortitudinis; 3) fides, mansuetudo, continentia entsprechen dem spiritus scientiae et pietatis; endlich der Schluß qui sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis suis entspricht dem timor Domini nach den Worten Ps. 118, 120: Confige timore tuo carnes meas. Die Abstufung ist in umgekehrter Ordnung analog der Stufenfolge der drei theologischen Tugenden fides, spes, caritas, und den sogen. drei

---

[1] Augustinus nennt diesen timor gewöhnlich timor castus, welches die Itala in Ps. 18, 10 (Timor Domini sanctus permanens in saeculum saeculi) nach der Sept., die hier ἁγνός hat, statt sanctus gibt. Das Hebr. hat טְהוֹרָה purus = splendidus, und daher zunächst = timor pius.

Wegen der Vollkommenheit, via purgativa, illuminativa, unitiva, resp. der Uebung der Gebote, der Räthe und der Beschauung. Fides ist hier gewissenhafte Treue gegen Gott als Frucht der scientia (= Pflichtbewußtsein) und der pietas (= Ehrfurcht vor Gott), wie fides et lenitas im Lobe Moses' (Sir. 45, 4). Mansuetudo et continentia sind die auf dieser Treue beruhende Beherrschung der niederen Triebe des Zornes und der Begierlichkeit. Bonitas und benignitas spiegeln den Inhalt des wichtigsten consilium, das Gott uns ertheilt, um das Ziel der Hoffnung zu erreichen, und die longanimitas in der Hoffnung bezeichnet die wichtigste Frucht der Stärkung durch den spiritus fortitudinis. Endlich die caritas, welche die Quelle und Seele aller dieser Früchte ist, erzeugt die ihr eigene Süßigkeit der Freude an Gott und der friedevollen Ruhe in Gott gerade durch den spiritus sapientiae et intellectus, d. h. durch eine Erleuchtung des hl. Geistes, welche uns eine lebendige Erfassung und innigste Erfahrung, eine vollkommene Beurtheilung und innigste Durchdringung der Geheimnisse Gottes des Vaters und Christi in ihrer göttlichen Größe und Tiefe und damit den Genuß ihrer himmlischen Schönheit und Lieblichkeit verleiht. Ueber diese Bedeutung des spiritus sapientiae et intellectus spricht sich der Apostel speziell in den parallelen Capiteln Eph. 1 und Kol. 1 aus, wo er für die Gläubigen um denselben betet. Eph. 1, 17: et Deus . . . det vobis spiritum sapientiae et revelationis in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis vestri, ut sciatis, quae sit spes vocationis ejus, et quae divitiae gloriae haereditatis ejus in sanctis, et quae sit supereminens plenitudo virtutis ejus in nos . . .; dazu 3, 18 ff.: ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo et longitudo et profundum (zu ergänzen: virtutis et caritatis Dei erga nos, oder nach V. 9 der dispensatio [οἰκονομία] sacramenti absconditi . . in Deo, d. h. der christlichen Heilsökonomie, resp. nach 2, 20 des Aufbaues des Leibes Christi, oder nach 1, 10 der instauratio omnium, quae in coelis et in terris sunt), scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi (erga nos), ut impleamini in omnem plenitudinem Dei. Kol. 1, 9: postulantes, ut impleamini agnitione voluntatis ejus (nach Eph. 1, 9 u. 11 der Heils- oder Gnadenwille Gottes) in omni sapientia et intellectu spiritali, ut ambuletis digne Deo; . . . cf. 2, 2 f.: ut consolentur corda ipsorum instructi in charitate et in omnes divitias plenitudinis (πληροφορίας) intellectus, in agnitionem mysterii Dei Patris et Christi Jesu, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.

450 Wenn man bei der näheren Erklärung der Gaben auf engen Anschluß an die hl. Schrift Anspruch machen will, muß man eigentlich auch die paarweise Gruppirung (combinatio nennt sie Bonaventura) im Auge behalten und auch diese im Sinne der hl. Schrift verstehen, was bei vielen Erklärungen gar nicht beachtet wird. In dieser Paarung aber ist dann naturgemäß das zweite Glied stets eine Ergänzung und Vollendung des ersten; so die pietas zur scientia, die fortitudo zum consilium, der intellectus zur sapientia. Denn wenn auch die sapientia schlechthin die höchste Gabe ist, so bezeichnet doch in der sapientia der intellectus dasjenige Moment, worin sie ihre höchste Vollkommenheit besitzt und bethätigt, nämlich die durchdringende Kraft derselben; namentlich zeigt sich das darin, daß die sapientia die schmeckende oder kostende Erkenntniß ist, der intellectus im Gegensatz dazu entweder das durchdringende Schauen als ein sich Vertiefen und Versenken in das Innere des Objektes (nach Ps. 33, 9: gustate et videte, quoniam suavis est Dominus), oder das Sichselbstdurchdringen mit dem Erkannten, gleichsam ein Trinken und Berauschtwerden (nach Hohel. 1, 3 f.: curremus in odorem . . .; introduxit me rex in cellaria sua). Dabei bleibt immer bestehen, daß das erste Glied, wie Bonaventura sagt, stets das zweite regiert, d. h. Richtung und Maß für dasselbe bezeichnet. Bei dem zweiten und dritten Paare trifft das auch insofern zu, als das erste Glied direkt eine Form der Erkenntniß, das zweite eine Stimmung des Willens bezeichnet, wogegen im ersten Paare beide Glieder nur als Formen der Erkenntniß bezeichnet scheinen. Indeß muß zunächst bemerkt werden, daß die in den ersten Gliedern stehenden Formen der Erkenntniß als Ausstrahlungen des hl. Geistes nicht nackte, todte Akte des Erkennens, sondern ein mit Wohlgefallen an der Güte des Gegenstandes verbundenes Erkennen[1] oder ein lebendiges Erfassen bezeichnen, wie es der Sprachgebrauch

[1] Bei der Sapientia zeigt sich das auch im Namen selbst, von sapere, schmecken (daher eigentlich „Geschmack"). Das griech. σοφία hat dieselbe Wurzel vgl. σοπός = sapa, Saft.

der hl. Schrift besonders bezüglich der sapientia und scientia mit sich bringt. Wenn sodann im ersten Paare das zweite Glied nicht mit dem Namen einer Willensstimmung, sondern mit intellectus bezeichnet wird, dann entspricht das eben der Eigenthümlichkeit dieses Paares, welches formell nicht auf praktische Thätigkeit, sondern auf den freude- und friedevollen Besitz des höchsten Gutes abzielt, und bei welchem deßhalb im Ausdruck des zweiten Gliedes die Vollkommenheit der Erfassung dieses Gutes betont werden muß. Aber eben deßhalb, weil der Ausdruck des zweiten Gliedes diese Tendenz hat, liegt bei ihm ebenfalls der Schwerpunkt auf einer Stimmung des Willens; denn diejenige Versenkung und Vertiefung in die Schönheit und Lieblichkeit der Geheimnisse Gottes, welche die genußreiche Erkenntniß vollendet, beruht eben auf der Vollkommenheit der Liebe, welcher es eigen ist, den Liebenden und den Geliebten in einander zu versenken und zu verschmelzen. M. a. W. der intellectus ist hier im Sinne der πληροφορία τῆς συνέσεως (plenitudo intellectus) Kol. 2, 2 zu nehmen; die gottinnige Einsicht aber wurzelt in der Gottinnigkeit des Affektes der mit Gott vereinigenden caritas. (Die dem Worte intelligere = interlegere, nicht intus legere, wie die Scholastiker erklären, zu Grunde liegende, auch dem hebräischen בִּין eigene Bedeutung des Scheidens, Durchdringens und mithin der Schärfe wird überhaupt ebenso auf die Eigenschaften der Liebe wie auf die des Erkennens angewandt. So rechnet der Areop. coel. hier. 7 das ὀξύ zu den Charakteren der Liebe; vgl. dazu *Hugo Vict.* [Amor acutus est et transit omnia et penetrat, donec ad amatum et in ipsum perveniat, nec quiescit, donec amatum teneat et dicat: non dimittam ipsum, donec introducam eum ad omnia intima mentis meae, ubi esurio et sitio ipsum, ut dicitur in Cantico Cant.], desgl. *Thom.* 3. dist. 27 q. 1 a. 1 ad 4; *Bonav.* in 1. dist. 1 a. 2 q. un. ad 2. Es ist insbesondere die Schärfe des Blickes der Liebe, die auch das Auge des Verstandes schärft. Andererseits bezeichnet der intellectus auch in der Weisheit Gottes nicht bloß die durchbringende Allwissenheit, sondern auch den Alles durchbringenden Blick und Strahl der göttlichen Gnade und Fürsorge.)

Uebrigens ergibt auch die schon von *August.* l. 1 de serm. Dom. in monte cap. 451
2—3 aufgestellte und geistreich durchgeführte Combination der sieben Gaben mit den ersten sieben der acht Seligkeiten in ungezwungener Weise ein schönes harmonisches Gesammtbild der Gaben, obgleich hier die paarweise Ordnung verlassen und eine stufenweise, fortschreitende Ordnung eingehalten werden muß. Die sieben Gaben erscheinen hier, in aufsteigender Ordnung von der Furcht angefangen, als die Prinzipien der die sieben ersten Seligkeiten, d. h. der die wahre Seligkeit theils in re theils in spe begründenden Stufen des inneren Tugendlebens, während der achten Seligkeit, als der Bewährung und Krönung der übrigen durch das gottgefällige äußere Leiden, keine besondere Gabe entspricht. So gehören zusammen timor Domini und pauperes spiritu, besonders als humiles; pietas und mites; scientia (veri boni et mali) und lugentes; fortitudo und esurientes justitiam; consilium und misericordes; intellectus und mundi corde; sapientia und pacifici.

Mit dem Oktonar der Seligkeiten aber berührt sich wieder sehr nahe, wenigstens 452
in den meisten Gliedern, der Oktonar der vom Glauben bis zum Gipfel der Liebeseinigung aufsteigenden Tugendwerke, deren Darreichung von unserer Seite der hl. Petrus II. 1, 5—7 als Mittel zur Sicherung des Heiles empfiehlt: timor Dei — pauperes spiritu — fides; pietas — mites — virtus (ἀρετή); scientia — lugentes — scientia; fortitudo — esurientes justitiam — abstinentia (ἐγκράτεια, continentia); consilium — misericordes — patientia (ὑπομονή, Ausharren); intellectus — mundi corde — pietas; sapientia — pacifici — amor fraternitatis (φιλαδελφία); caritas [1].

Das hebr. חָכְמָה könnte insofern verwandt sein, als חֵךְ den Gaumen bedeutet. Die Philologen freilich leiten es von einer Wurzel ab, welche theils hauen, einhauen, insculpere und so Gesetz oder Urtheil erlassen bedeutet, theils dem griech. πυκνός = dicht, fest, gediegen, tüchtig, analog ist.

[1] Die Reihenfolge beim hl. Petrus entspricht auch in merkwürdiger Weise der organischen Entwickelung des Tugendlebens nach Aristoteles, nur daß am Anfange die fides als Wurzel und am Ende die caritas als Krone fehlt. Denn die ἀρετή ist genau die ἀρετή bei Aristoteles, d. h. die inclinatio habitualis in debitum finem, näher in fines singularum virtutum; die scientia ist die aristot. φρόνησις = prudentia, welche die Tugend-

Analog zu dieser Stelle führt der hl. Franz von Sales (Theotime l. 11 ch. 15) sehr schön aus, wie die Gaben des hl. Geistes namentlich die stufenweise Entwicklung des Tugendlebens in aufsteigender Ordnung bewirkten, als die Sprossen einer von der Erde zum Himmel reichender Leiter, par lesquels les hommes angeliques monteront de la terre au ciel . . . Car montant au premier eschellon, la crainte nous fait quitter le mal; au second la pieté nous excite a vouloir faire le bien; au troisiesme la science nous fait cognoistre le bien, qu'il faut faire, et le mal, qu'il faut fuir; au quatriesme par la force nous prenons courage contre toutes les difficultez, qu'il y a en nostre entreprise; au cinquiesme par le conseil nous choississons les moyens propres à cela; au sixiesme nous unissons nostre entendement à Dieu pour voir et penetrer les traits de son infinie beauté; et au septiesme nous joignons nostre volonté à Dieu pour savourer et experimenter les douceurs de son incomprehensible bonté. Car sur le sommet de cette eschelle, Dieu estant penché devers nous, il nous donne le baiser d'amour; et nous fait tetter les sacrées mammelles de suavité, meilleures que le vin.

453 IV. Auf Grund des vorhin angegebenen Materials haben die Theologen des MA. versucht, genauer die Stellung und Bedeutung zu bestimmen, welche die sieben Gaben des hl. Geistes im übernatürlichen Leben der Christen einnehmen. Der Umstand, daß sie als spiritus inspirati bezeichnet werden, und die meisten direkt als Akte der Erkenntniß erscheinen, bewirkte, daß man einstimmig diese Gaben nicht in dem weiten Sinne als Gaben des hl. Geistes ansah, in welchem auch die Werke und Uebungen der übernatürlichen Tugend resp. der aus solchen resultirende glückliche Zustand der Seele Gaben des hl. Geistes sind. Vielmehr betrachtete man ganz naturgemäß die sieben Geister als von Gott inspirirte Prinzipien der Tugendübung und mithin auch der heilsamen Wirkungen der letzteren, und stellte sie unter diesem Gesichtspunkte in Gegensatz zu denjenigen Gaben, welche spezifisch als „Seligkeiten" und als Frucht des hl. Geistes in der hl. Schrift aufgeführt werden. Namentlich hob man sinnig hervor, daß im prägnanten Sinne des Wortes die Frucht des hl. Geistes diejenigen Gaben seien, die der Mensch durch seine vom hl. Geiste befruchtete Thätigkeit in sich erzeugt und an welchen er sich labt. Als inspirirte Prinzipien des Tugendlebens aber treten dann die sieben Gaben des hl. Geistes an die Seite der eingegossenen Tugendhabitus und der zu ihrer Bethätigung nothwendigen göttlichen Bewegung, und es fragt sich folglich, in welchem Verhältnisse sie zu diesen Prinzipien stünden.

454 Aus der Verschiedenheit der Namen folgt natürlich nicht sofort eine wirkliche Verschiedenheit, da ja die Tugenden in Hinsicht auf verschiedene Akte und Bethätigungsweisen verschiedene Namen führen können, und thatsächlich die Tugenden ebenso dona und spiritus, wie die Gaben virtutes genannt werden. Und so hat in der That Scotus sammt den Nominalisten (später auch Vasquez und Estius), wie er den realen Unterschied der übernatürlichen moralischen Tugenden von den theologischen läugnete, so auch den realen Unterschied der sieben Gaben von den Tugenden geläugnet. Namentlich hob man hervor, daß die fortitudo, pietas, und selbst der timor als timor filialis und mithin als

übung regulirt (Aristot. Eth. Nicom. 6. 12: ἡ μὲν ἀρετὴ τὸν σκόπον ποιεῖ ὀρθὸν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον). Die ἐγκράτεια und ὑπομονή entsprechen den Tugenden circa passiones, der Mäßigkeit und Tapferkeit. Die θεοσέβεια und φιλαδελφία aber umfassen als virtutes circa actiones das ganze Gebiet der Gerechtigkeit.

reverentia Dei, mit verschiedenen sittlichen Tugenden resp. der caritas zusammenfielen, die vier intellektuellen Tugenden aber sich auf die prudentia zurückführen ließen, resp. als Frucht des recht gebrauchten lumen fidei zu betrachten seien; wenn einzelne fundamentale Tugenden, wie fides und spes, gar nicht genannt würden, so komme das eben daher, daß die Namen der Gaben von Christus entlehnt seien, bei welchem jene Tugenden wegen ihrer spezifischen Unvollkommenheit nicht vorhanden waren und ihr positiver Gehalt durch eine Vollkommenheit höherer Ordnung repräsentirt wurde. Nichtsdestoweniger fand die große Mehrzahl der TT. diese Theorie allzu dürftig und mangelhaft und glaubte, dieselbe beachte gar zu wenig den tiefen Organismus des Gnadenlebens und die hohe Bedeutung, welche den sieben Gaben in sofern zukommen müsse, als sie in den Christen eine analoge erhabene Befruchtung und Leitung ihres Lebens durch den hl. Geist darstellen, wie sie in Christus selbst als ihrem Vorbilde stattgefunden hat. Manche Versuche, den Unterschied durchzuführen, deren schon *Thom.* 1. 2 q. 68 a. 1 eine Menge aufzählt, sind zwar ganz verfehlt. Aber die vom hl. Thomas selbst und im Wesentlichen auch von Bonaventura aufgestellte und später ziemlich allgemein gewordene Art der Unterscheidung ist wenigstens in der Hauptsache unanfechtbar und bietet eine Theorie, welche, wie sie in durchaus naturgemäßer Weise aus dem Keime des Schriftwortes entwickelt ist, so auch in der schönsten Weise den reichen Organismus des Gnadenlebens illustrirt. Im Geiste der Theorie der hh. Thomas und Bonaventura dürfte sich das Verhältniß der Gaben des hl. Geistes zu den Tugenden in folgender Weise darstellen lassen.

Unter Tugend = virtus wird hier nicht jede geistige, auch nicht jede 455 sittliche Tüchtigkeit verstanden, sondern die geistig-sittliche Tüchtigkeit, in wiefern sie die Seele befähigt und geneigt macht, in ihrer guten Thätigkeit sich durch das Urtheil ihrer eigenen Vernunft leiten zu lassen oder vielmehr sich selbst zu leiten, also in der dem Vernunftwesen als solchem eigenen Weise zu handeln. Auch die eingegossenen Tugenden lassen sich, in wiefern sie wahrhaft menschliche Tugenden sind, unter diesem ihnen mit den natürlichen resp. erworbenen Tugenden gemeinsamen Gesichtspunkte betrachten, indem der Unterschied zwischen jenen und diesen eben darein gesetzt wird, daß dort die durch das Licht der Gnade verklärte Vernunft das leitende Prinzip für die Tugendübung ist. So wenig ferner unter diesem Gesichtspunkte von dem Gnadenlichte abstrahirt wird: so wenig soll auch davon abstrahirt werden, daß, wie schon in der natürlichen, so erst recht in der übernatürlichen Thätigkeit das praktische Urtheil der Vernunft und mithin die ganze Leitung der Thätigkeit zuletzt auf einer göttlichen Bewegung beruht. So lange aber diese göttliche Bewegung eben nur als der proportionale Einfluß Gottes auf die naturgemäße Bethätigung aller geschöpflichen Kräfte gedacht wird, hindert sie nicht, daß man bezüglich der eingegossenen Tugenden, wie bezüglich der übrigen, schlechthin sagen könne, daß der Mensch vermittelst derselben sich selbst bewege und regiere. M. a. W. die eingegossenen Tugenden als solche sind in Bezug auf die Art und Weise ihrer Bethätigung analoge Kräfte und Organe für eine Selbstthätigkeit des Menschen, wie die Hände zum Arbeiten, die Füße zum Gehen; oder um sie als äußere übernatürliche Organe besser zu charakterisiren, sie verhalten sich wie Ruder und Flügel, womit der Mensch

von außen versehen wird, um sich nach einem Ziele hinzubewegen, welches er mit seinen natürlichen Kräften und Organen nicht erreichen könnte.

456 Neben und über einer solchen übernatürlichen Ausrüstung und Bethätigung der Seele ist aber auch noch eine andere denkbar, welche der natürlichen Ausrüstung und Bethätigung nicht analog, sondern entgegengesetzt ist, eine solche nämlich, wodurch die Seele nicht so sehr befähigt wird, sich selbst zu bewegen, als vielmehr sich vom Geiste Gottes durch seine Inspiration bewegen und regieren zu lassen, welche also in der Empfänglichkeit und Gefügigkeit für besondere göttliche Einwirkungen besteht. Wenn die eingegossenen Tugenden wie von Gott geschenkte Ruder und Flügel sich verhalten: so kann die Seele nebenhin noch Eigenschaften besitzen, welche sich ähnlich verhalten, wie die Segel an einem Schiffe und das elastische Flaumgefieder des Vogels, welche vom Winde erfüllt, geschwellt und gebläht werden, indem sie die Seele befähigen, sich vom Hauche des hl. Geistes leicht ergreifen und schwellen, treiben und tragen zu lassen. So lange es nämlich feststeht, daß der hl. Geist in der Ordnung der Gnade noch auf eine speziellere höhere Weise den Verstand erleuchten und den Willen bewegen kann, als er es durch die eingegossenen Tugenden als solche thut: so lange kann und muß man auch in der übernatürlichen Ausstattung der Seele auf ähnliche Weise eine doppelte Seite unterscheiden, wie in dem Talente eines Schülers eine besondere Fähigkeit zum Selbstdenken und die Fähigkeit, einem hervorragenden Lehrer in seinem Unterrichte zu folgen und von seinem Lichte sich erleuchten zu lassen.

457 Praktisch läßt sich dieser Unterschied selbst dort leicht klar machen, wo er auf den ersten Blick am wenigsten vorhanden scheint, nämlich im Vergleich der Tugend der Klugheit mit der Gabe des Rathes, der Tugend der Tapferkeit mit der Gabe der Stärke, der Tugend der Frömmigkeit mit der gleichnamigen Gabe. Durch die Tugend der Klugheit regelt der Mensch seine Handlungen selbst, indem er die allgemeinen Prinzipien auf den einzelnen Fall anwendet und so sich selbst ein Urtheil bildet; durch die Gabe des Rathes aber läßt er sich von Gott berathen, indem er sich einer besonderen Einsprechung und Erleuchtung Gottes hingibt, die ihm zu erkennen gibt, was er in dem betreffenden Falle zu thun habe, wie in dem bekannten Beispiel der hl. Apollonia. Vermöge der Tugend der Tapferkeit ist der Mensch geneigt und befähigt, im gegebenen Falle durch Anstellung geeigneter Erwägungen und Erweckung kräftiger Entschlüsse zur muthigen Ertragung der Leiden zu gelangen, während er vermittelst der Gabe des Starkmuthes von Gott so getröstet und gestärkt wird, daß er ohne Anstrengung durch eine machtvolle Aufrichtung, wie von seinem Arme getragen und von seiner Kraft überschüttet, trotz seiner eigenen Schwäche (II. Kor. 12, 9—10) gleichsam spielend über die Leiden triumphirt; man denke an die berühmten Aeußerungen der hl. Perpetua über die doppelte Art und Weise, wie sie die Mutterwehen und die Marterleiden zu tragen habe. Endlich tritt der Unterschied der Tugend und der Gabe der Frömmigkeit deutlich hervor, wenn man letztere spezifisch als Gottseligkeit auffaßt, d. h. als eine besonders lebhafte, zarte und innige fromme Stimmung, welche der Seele je nach Bedürfniß vom hl. Geiste eingeflößt wird.

458 Der Begriff der Gaben im Gegensatz zu den Tugenden ist daher nach dem hl. Thomas (1. 2 q. 62 a. 1) perfectio infusa a Deo,

secundum quam homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, und er verweist dafür auf Is. 50, 5, wo es vom Heilande heißt: Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico [1]. Beiden gemeinschaftlich ist der Begriff einer übernatürlichen Beweglichkeit der Seelenvermögen gegenüber einer vom hl. Geiste in der heiligmachenden Gnade empfangenen Beflügelung und Salbung. Wie beide zugleich in der Rechtfertigung und durch dieselbe verliehen werden, so steht auch nichts im Wege, daß es sachlich eine und dieselbe Gnade ist, welche die Seele nach beiden Seiten hin vervollkommnet, wie der Vogel durch dasselbe Gefieder in Stand gesetzt wird, selbst zu fliegen und vom Winde getragen zu werden, wie das Oel den Gliedern zugleich Kraft zu eigener Bewegung und Geschwindigkeit zum Empfange der Bewegung verleiht, oder auch wie die nach der Sonne hin geöffneten Blüthenkelche zugleich fruchttreibende Kraft haben und zur Einsaugung von Licht und Luft dienen. In diesem Sinne zunächst läßt es sich wohl verstehen, wenn der hl. Franz von Sales speziell die Tugend der Caritas als das Prinzip der Gaben des hl. Geistes auffaßt, und wenn der hl. Thomas sagt, daß die Gaben in den theologischen Tugenden wurzeln [2].

Freilich, in dem Maße, als die Gaben in solcher Einheit mit den 459
Habitus der Tugenden gedacht und folglich von diesen nur als die receptive Seite derselben unterschieden werden, kann man auf dieselben nicht denjenigen Namen anwenden, von welchem aus der hl. Thomas dieselben erklärt, nämlich den Namen spiritus, sowie auch den parallelen, symbolisch vom Leuchter des Tempels hergenommenen Namen flamma; vielmehr verhalten sie sich zum spiritus Dei, wie Segel, Gefieder, Ohr zum Wehen der Luft, und wie die Arme und Leuchtpfannen des Leuchters zu den auf ihnen brennenden Flammen. Aber diese Schwierigkeit löst sich dadurch, daß eben deßhalb, weil die habituelle Gabe als Empfänglichkeit für eine aktuelle bezeichnet wird, die aktuelle Gabe auch die Gabe schlechthin ist und ihre Eigenthümlichkeit auch das Maß für die Eigenthümlichkeit der habituellen Gnade ist. Dazu kommt, daß in Christus, in welchem die hl. Schrift die Geistesgaben beschreibt, die höhere oder vielmehr die allerhöchste und vollkommenste Inspiration des hl. Geistes in steter Aktualität vorhanden war, und bei ihm daher die Beweglichkeit von Seiten des hl. Geistes nicht so sehr eine Disposition für die Aufnahme der Inspiration, als vielmehr ein stetes und mithin habituell-aktuelles Erfüllt- und Getragensein, Entflammt- und Getriebensein durch die Inspiration des hl. Geistes bedeutet. Damit aber steht weiter in Verbindung, daß bei Christus auch nicht wie bei uns eine menschliche Form der Tugendübung neben der auf der höchsten Inspiration beruhenden göttlichen Form derselben zu unterscheiden ist, daß

---

[1] Einen analogen Unterschied hat schon, wie der hl. Thomas (1. 2 q. 68 a. 1 in corp. u. ad 1) hervorhebt, Aristoteles an verschiedenen Stellen; insbesondere redet er sowohl von einer besonderen göttlichen Anregung durch unmittelbare Inspiration (consilium), wie von einer virtus divinior im Gegensatz zur virtus humana.

[2] 1. 2 q. 68 a. 4 ad 3: Animus hominis non movetur a Spiritu sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur, sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum aut per aliam aliquam unionem. Prima autem unio ad Deum est per fidem, spem et caritatem. Unde istae virtutes supponuntur ad dona sicut radices quaedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad tres has virtutes sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum.

also das Leben aus der höchsten Inspiration des hl. Geistes die spezifische Signatur der erhabenen Vollkommenheit Christi ist. Demgemäß kann man sagen, die Theilnahme an den Geistesgaben Christi bedeute eben in den Christen als den Gliedern des mystischen Leibes Christi die Theilnahme nicht bloß am übernatürlichen Leben schlechthin, sondern auch eine Theilnahme an der göttlichen oder gottmenschlichen Art und Weise, wie dasselbe in Christus als ihrem vorbildlichen Haupte durch speziellste Einwirkung des hl. Geistes gehegt, bewegt und regiert wird, so jedoch, daß bei ihnen, die erst allmählich zum Vollalter Christi herangebildet werden sollen, diese Einwirkung zunächst eine aktuelle und mithin vorübergehende ist, aber mehr oder weniger auch eine habituelle Füllung und Kräftigung der Seele mit sich bringt, welche über die einfache Tugend hinausliegt. Wie aber die Firmungsgnade den speziellen Zweck hat, den Christen zum tapferen Streiter im Heere Christi zu machen: so kann man auch sagen, die speziellste Wirkung des pati divina sei die, den Menschen zu befähigen, um Christi willen und nach dem Vorbilde seines göttlichen Leidens mit ihm Gott durch ein divine pati zu ehren, indem es jenes freudige Dulden erzeugt, welches die letzte der acht Seligkeiten bildet.

460 Aus diesem Unterschiede der Gaben von den Tugenden ergibt sich von selbst ihr positives Verhältniß zu den Tugenden. Obgleich die Gabenakte als solche an sich von den Tugendakten dadurch verschieden sind, daß jene von Gott in der Seele, diese von der Seele selbst erweckt werden: so bezielen und bewirken doch die Gabenakte auch ihrerseits wieder eine tugendhafte Selbstthätigkeit der Seele, und sie sind daher wesentlich im Allgemeinen Förderungsmittel des Tugendlebens; insbesondere sind sie Triebkräfte für die vollkommene Bethätigung der Tugendkräfte, welche durch sie ergänzt, gehoben und unterstützt werden. Eine objektiv schlechthin höhere Tugendthätigkeit, als in den theologischen Tugenden enthalten ist, können sie freilich nicht erzeugen, weil diese Tugenden Gott, wie er in sich ist, zum Objekt und Maß haben. Wohl aber können und sollen sie in Gemeinschaft mit den theologischen Tugenden eine auch objektiv und an sich höhere Thätigkeit erzeugen, als durch die sittlichen Tugenden an sich ermöglicht ist. Im Allgemeinen aber ist ihre Aufgabe zunächst die, die Tugenden in vollkommene Bereitschaft für ihre vollkommene Thätigkeit zu setzen (expedire virtutes bei Bonaventura), so daß sie ihre Thätigkeit in vollkommener und zwar stets mehr vollkommener Weise aus den reinsten und erhabensten Beweggründen und Absichten mit Leichtigkeit, Sicherheit und Entschiedenheit unter allen Umständen und trotz aller Hindernisse ausüben können. Wie ihre eigenen Akte von Gott kommende Geistesflammen und Lichtgeister sind: so können und sollen sie die Tugendkräfte der Seele zu vollkommener Thätigkeit entzünden und beleben, gleichsam deren Trieb- und Schwungfedern sein, so zwar, daß sie den theologischen Tugenden, worin sie selbst wurzeln, insbesondere der caritas, mehr in dienender Weise oder doch nur geschwisterlich zu ihrer Bethätigung behülflich sind [1], die sittlichen Tugenden aber recht eigentlich regieren.

---

[1] Sehr sinnig vergleicht *Greg. M.* Mor. l. 1 cap. 12 (resp. 27) die sieben Gaben mit den sieben Söhnen, die drei theologischen Tugenden mit den drei Töchtern Jobs. Vgl. *Thom.* l. c. art. 8.

Dieses Verhältniß der Gaben zu den Tugenden entwickelt der hl. Thomas 461
sehr schön l. c. a. 2 in der Begründung der Nothwendigkeit der Gaben neben den Tugenden. Er findet dieselbe wesentlich darin begründet, daß die übernatürlichen Tugendkräfte, soweit sie in der noch unvollkommenen gratia viae enthalten sind, in speziellerer Weise als die natürlichen Kräfte einer Bewegung von Seiten Gottes bedürfen; er weist aber auch im Anschluß an Gregor d. Gr. darauf hin, daß im gegenwärtigen Zustande der Gerechten, in welchem auch die Reste der Erbsünde — symptomata morbi nennt sie Bonaventura bei dieser Gelegenheit —, die eingegossenen Tugenden für sich allein nicht alles leisten können, was zur Ueberwindung der Schwierigkeit des Guten und der Gefahr der Sünde erforderlich ist. M. E. W. die Nothwendigkeit und Bedeutung der sieben Gaben entspricht im Wesentlichen der Nothwendigkeit und Bedeutung der aktuellen Gnade in der Form, in welcher sie als eine besondere Gnade neben der habituellen auftritt.

Der betreffende art. 2 bei *Thom.*, welcher über die Gaben das meiste Licht ver- 462
breitet, lautet im Wesentlichen wie folgt: Sicut dictum est, dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc, quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his, in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus, per consequens est necessarium donum. Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo: primo quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas, ut dictum est supra quaest. 62, art. 1. Et quamvis haec secunda perfectio sit major quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quam secunda; nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum. — Manifestum est autem, quod unumquodque, quod perfecte habet naturam vel formam aliquam aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur; sed id, quod imperfecte habet naturam aliquam vel formam aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur. Sicut sol, quia est perfecte lucidus, per se ipsum potest illuminare; luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinae, potest per se operari; sed discipulus ejus, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. — Sic igitur quantum ad ea, quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per judicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adjuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantia bonitatis. Unde secundum philosophos, non quicunque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti, secundum illud Rom. 8, 14: *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt . . . et haeredes*; et in Psalm. 142, 10 dicitur: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam;* quia scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire nisi moveatur et deducatur a Spiritu Sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti.

Ueber die subtile Frage, ob und inwieweit die Gaben auch eine besondere objek- 463
tive Regel, resp. eigene höhere Zielpunkte und Motive für die unter ihrer Leitung zu Stande kommenden Tugendakte mit sich führen, siehe die geistreichen Ausführungen bei *Joan. a S. Thoma* l. c. Jedenfalls kennt der hl. Thomas, besonders bei den Gaben, welche mit Tugenden gleichnamig sind, wie fortitudo und pietas, wenigstens einen doppelten modus operandi, humanus et divinus, bezüglich der Uebung der be-

treffenden Freiheitsakte. Freilich bleibt er sich in der speziellen Durchführung des Unterschiedes, besonders in 2. 2., wo er die einzelnen Gaben eingehender in ihrem Verhältniß zu den Tugenden erklärt, nicht immer gleich, indem er hier die Gaben vorwiegend mit den natürlichen Tugenden vergleicht oder die betreffenden übernatürlichen Tugenden nicht adäquat auffaßt, so besonders bei intellectus, fortitudo, pietas; im Commentar zum Lombarden hingegen ist der Unterschied viel strenger festgehalten. — Wenn die sonst sehr verdienstvolle Arbeit in der Innsbr. Quartalschrift die Gaben als solche in allen Tugendakten wirken läßt und demgemäß alle aktuellen Gnaden als Gabenakte auffaßt, so hat der Verf. damit den von ihm selbst nachdrücklich und treffend beschriebenen Grundgedanken des Heiligen hinterher verdunkelt. Ebenso wenig dürfte er den Gedanken des hl. Thomas ganz wiedergegeben haben, wenn er meint, die Gabenakte seien, weil Wirkungen der gratia operans im strengen Sinne des Wortes, als indeliberirte Akte und nur als solche zu fassen, und die habituelle Fügsamkeit für die göttliche Inspiration sei ganz ähnlich, wie bei einem beliebigen Werkzeuge gegenüber der bewegenden Hand. Denn a. 3 ad 2 leitet der hl. Thomas die Nothwendigkeit eines Habitus in den Gaben gerade daraus her, daß der Mensch kein beliebiges Werkzeug sei, sed sic agitur a Spiritu S., quod etiam agit, in quantum est liberi arbitrii.

464 Ein ähnliches Verhältniß zu den Tugenden, wie es hier den Gaben des hl. Geistes zugeschrieben wird, kommt auch der höchsten Tugend, der Caritas, als der Mutter und Seele aller übrigen Tugenden zu. Weil nun aber die Caritas in sich selbst die höchste Gabe Gottes und die vollkommenste Theilnahme am Wesen und Leben des hl. Geistes, oder per exc. Geist vom Geiste Gottes und darum auch dasjenige Mittel ist, wodurch der hl. Geist die Seele am vollkommensten bewegt und dieselbe zu einer übermenschlichen, gottförmigen und gottinnigen Thätigkeit erhebt: so liegt es nahe, die Caritas nicht bloß als das Band, das die Seele mit dem hl. Geiste verbindet und als Grund der Folgsamkeit gegen seine Inspiration zu betrachten, sondern auch die in den sieben Gaben enthaltenen spiritus auf den spiritus caritatis als ihre Quelle zurückzuführen und sie gleichsam als verschiedene Ausstrahlungen und Ausströmungen aus dem Geiste der Liebe aufzufassen. So faßt in der That der hl. Franz von Sales die Sache auf, indem er sagt, die sieben Gaben des hl. Geistes seien nicht bloß von der Caritas untrennbar, sondern „Alles in Allem genommen und eigentlich zu reden nur die vorzüglichsten Kräfte und Eigenschaften der Caritas." Indeß kann man das doch eigentlich nicht einfach von dem tugendhaften Habitus der Caritas sagen, sondern nur von derjenigen aktuellen Lebendigkeit und Gluth der Caritas, welche durch den belebenden Hauch des hl. Geistes entflammt wird; und so ist nicht ausgeschlossen, daß selbst für den Tugendhabitus der Caritas noch eine Förderung desselben durch Geistesgaben übrig bleibt. Sodann begreift sich zwar sehr wohl, wie der Geist der Caritas aus sich die Geister der Stärke, der Frömmigkeit und der Furcht Gottes ausströmt; ebenso auch, wie er die Erkenntniß Gottes zur sapientia, d. h. zu einer geschmackvollen Erkenntniß gestaltet. Aber die übrigen intellektuellen Gaben werden doch nicht damit erschöpft, daß vermöge der Caritas die Seele zur aufmerksamen und sorgsamen Betrachtung der betreffenden Gegenstände angetrieben und allerdings auch ihr geistiges Auge geschärft wird. Vielmehr muß bei ihnen zugleich eine direkte übernatürliche Erleuchtung der Vernunft stattfinden, welche über das einfache Glaubenslicht hinausgeht und, wie einerseits zur Ergänzung und Verstärkung des Glaubenslichtes, so andererseits auch als Mittel zur Entflammung des

Affektes, und vor allem des Affektes der Caritas selbst dient. So besteht namentlich zwischen den höchsten Gaben, der Weisheit und der Einsicht, und den beiden theologischen Haupttugenden die innigste Wechselwirkung, indem der Glaube das Fundament, die Caritas die Seele jener beiden Gaben ist, und hinwiederum diese die Glaubenserkenntniß vervollkommnen, der Caritas aber ihre Nahrung zuführen und sie zum seligen Genusse in der Contemplation des Erkannten vollenden.

Wenn man demnach die Caritas schon nicht schlechthin als die Quelle 465
der Gaben des hl. Geistes und ihrer Wirksamkeit bezeichnen kann: so bildet doch die Entflammung der Caritas durch den hl. Geist, in ihrer Wechselwirkung mit der lebendigen und lichten Erkenntniß der göttlichen Gegenstände der Caritas, in uns das Abbild jenes spiritus sapientiae et intellectus, welcher in Christus den Kern seiner göttlichen Lebensfülle und damit die Quelle aller übrigen Geistesgaben bezeichnet. Bei Christus besteht dieser Kern seiner Lebensfülle in dem Genusse Gottes durch visio beatifica, welche in ihm für die spezifische Unvollkommenheit der theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung keinen Raum ließ und in höherer Form alles das in sich begriff, was in diesen Tugenden an positiver Vollkommenheit enthalten ist. In den Christen aber bewirkt der spiritus sapientiae et intellectus nach Gregor d. Gr. und Thomas auf dem Grunde des Glaubens eine über denselben hinausgehende Erfahrung und Einsicht von den Geheimnissen Gottes, welche eine gewisse Anticipation der zukünftigen beseligenden Anschauung ist, und darum die Akte des Glaubens und der Hoffnung, soweit sie in einer Erfassung des höchsten Gutes bestehen, vollendet und überhaupt die ganze Bethätigung und Wirksamkeit dieser Tugenden vervollkommnet [1]. Und in diesem Sinne betont auch der Apostel in den oben n. 449 angeführten Stellen das Beten und Ringen der Gläubigen um den spiritus sapientiae et intellectus.

Eine Erklärung der einzelnen Gaben würde hier zu weit führen. Wenn 466
man einfach die Namen derselben herausgreift, kann man Sinn und Bedeutung der einzelnen ohnehin in der mannigfaltigsten Weise erklären, da dieselben sehr dehnbar sind. Weil ferner die Gaben meist unter sich sehr nahe zusammenhängen und sich wie die benachbarten Farbengebiete des Regenbogens wechselseitig durchdringen und sammt und sonders solche Vollkommenheiten der Seele bezeichnen, welche nach den verschiedensten Richtungen die Thätigkeit der Seele beeinflussen können: so ist es leicht begreiflich, daß man dieselben ziemlich ungezwungen in der verschiedensten Weise mit einander und zugleich mit verschiedenen anderen Septenaren (Tugenden, Seligkeiten, Hauptsünden, Bitten im Gebete des Herrn) in sinniger Weise parallelisiren kann. Für die praktische, erbauliche Verwerthung der Lehre von den Gaben steht einer solchen freien Erklärung nichts im Wege; aber man darf dann doch nicht die eine oder andere Form so leicht als die wissenschaftlich einzig oder vorzugsweise berechtigte hinstellen. Welche Auffassung uns als die in der Offenbarung vorgezeichnete erscheint, haben wir oben angedeutet. Für die Gaben des Willens, fortitudo, pietas, timor, ist Sinn und Anwendung so fest

---

[1] *Thom.* in 3 dist. 34 q. 1 a. 1 u. 2 macht auch zunächst gerade an dem Verhältniß der fides zum intellectus den Unterschied des modus humanus und superhumanus in den Tugenden und Gaben klar: Connaturalis enim modus humanae naturae est, ut divina non nisi per speculum creaturarum et aenigmate similitudinum capiat; et ad sic percipienda divina perficit fides, quae virtus dicitur. Sed intellectus donum, ut Gregorius dicit in I Mor. c. 32, de auditis mentem illustrat, ut homo etiam in hac vita praelibationem futurae manifestationis accipiat.

begrenzt, daß fast alle Erklärer darin übereinstimmen; namentlich liegt es nahe, sie mit den drei moralischen Cardinaltugenden, fortitudo, justitia, temperantia (timor configens carnes), als deren spezifische Complemente zu combiniren. Aber bezüglich der vier intellektuellen Namen sapientia, intellectus, consilium, scientia ist die Erklärung selbst bei denselben Autoren und sogar im selben Contexte sehr mannigfaltig. Der hl. Thomas ordnet sie so, daß intellectus und consilium das forschende oder apprehensive, sapientia und scientia das urtheilende Erkennen, und zwar intellectus und sapientia bezüglich Gottes resp. der Contemplation, consilium und scientia bezüglich der Geschöpfe resp. der Praxis bezeichnen. Aber diese Gruppirung weicht doch etwas gar stark von der des Textes ab. Der Gedanke, daß sapientia und intellectus das contemplative, consilium und scientia das praktische Erkennen bezeichnen, ist freilich ganz zutreffend. Merkwürdig ist, daß auch *Arist.* Eth. ad Nicom. 6. 7 sqq. als Complemente der prudentia, d. h. der Tugend, welche das Tugendleben leitet, fast in derselben Ordnung vier gleichnamige intellektuelle Vollkommenheiten aufzählt, σοφία, εὐβουλία (Wohlberathenheit), σύνεσις und γνώμη, obgleich sein Gedanke allerdings etwas anders schattirt ist.

§ 296. Die Grenzen der Nothwendigkeit der Gnade Christi gegenüber ihrer Uebertreibung durch die Reformatoren und Jansenisten. 1. Die vorgebliche Nothwendigkeit der caritas zu allen nicht sündhaften Handlungen. Die Stellung der caritas im Organismus der Gebote und Tugenden. Das Gebot der relatio operum in Deum. Die „caritas" bei Augustinus.

Literatur: meist dieselbe wie oben § 292, bes. *Suarez,* de gratia l. 1 cap. 4 sqq.; *Bellarmin,* de gratia et lib. arb. l. 5; *Ripalda,* contra Baj. disp. 18—22; *Fontana,* Bulla Unigenitus zu den betreffenden Sätzen; J. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen, Freib. 1871; *Goudin,* de gratia q. 3 a. 3 p. 159; *De Rubeis,* de caritate cap. 47—59; *Hurter,* Dogm. thes. 182—186.

467 I. Nachdem bisher positiv die wahre Nothwendigkeit der Gnade dargelegt worden, wie sie gegenüber dem Pelagianismus der alten und dem vielgestaltigen Naturalismus der neueren Zeit festgehalten werden muß: ist nun auch die Uebertreibung zurückzuweisen, welche unter Berufung auf die gegen die Pelagianer festgestellte Kirchenlehre von den Reformatoren und Jansenisten geltend gemacht worden ist. Dieselbe beruht, wie oben § 291 gezeigt, einerseits auf einer pessimistischen Auffassung des erbsündlichen Verderbens, andererseits auf einer idealistischen Auffassung der Anforderungen des göttlichen Gesetzes, welche das Maß der Güte einer Handlung bilden; und sie besteht im Allgemeinen darin, daß die Gnade gefordert wird nicht zu einer besonderen Art der Vollkommenheit des sittlichen Lebens oder zur Verwirklichung desselben unter besonderen, nicht stets und überall vorhandenen Schwierigkeiten, sondern dazu, damit überhaupt eine irgendwie gute und rechte Handlung zu Stande komme, und nicht alle Handlungen innerlich böse und verkehrt und darum förmliche und eigentliche Sünden seien, welche die Seele mit neuer Schuld beflecken und belasten.

468 Auf jene Basis gründete man namentlich drei Uebertreibungen, welche bei den protestantischen Reformatoren sämmtlich, bei den der Kirche näher stehenden Bajanern und Jansenisten nur theilweise, bald mehr bald minder, vorhanden sind. 1) Die Reformatoren lehrten, daß in Hinsicht auf das auch nach der Wiedergeburt fortbestehende Verderben der Natur selbst die ganze thatsächlich durch Christus verliehene Gnade nicht ausreiche, um von den Werken der Gerechten alles Böse und Verkehrte auszuschließen, oder ganz gute

und rechte Werke zu verrichten, daß vielmehr hiezu die gänzliche Aufhebung des erbsündlichen Verderbens, also die Gnade des Urstandes nothwendig sei, welche thatsächlich dem Menschen erst in der Glorie wiederverliehen wird. 2) Mit den Reformatoren lehrten Bajus und die späteren Jansenisten, daß zu jedem guten Werke, das nicht förmliche und eigentliche Sünde sein soll, wenigstens die Gnade der Wiedergeburt, also namentlich die Gabe der theologischen caritas, genauer der caritas dominans, d. h. der die bösen Neigungen überwiegenden und die Erfüllung aller Gebote Gottes sichernden caritas, welche den habitus caritatis mit sich führt oder voraussetzt, erforderlich sei, und zwar als das erzeugende Prinzip des Handelns, nicht bloß als eine das Handeln begleitende Zuständlichkeit des Subjektes. 3) Mit den Uebrigen forderte Jansenius zu dem bezeichneten Zwecke wenigstens die Gnade des auf positiver Offenbarung beruhenden förmlichen übernatürlichen Glaubens und, da dieser nach ihm ohne eine caritas initialis — im Unterschied von der caritas dominans — nicht bestehen kann, in und mit dem Glauben auch die Gnade dieser caritas initialis.

Da die erste Form der Uebertreibung ebenso oder noch mehr die Wirksamkeit der thatsächlich verliehenen Gnade Christi, als die Nothwendigkeit derselben, betrifft: so werden wir dieselbe erst später behandeln, zumal sie zugleich aufs engste mit der Lehre vom Wesen der Rechtfertigung zusammenhängt. Die beiden übrigen Formen, welche uns hier beschäftigen müssen, kommen darin überein, daß in beiden eine wesentlich übernatürliche Gnade, oder dieselbe Gabe, welche zur heilskräftigen Thätigkeit nothwendig ist, ebenso allgemein und unbedingt nothwendig sein soll, um bei jedem Werke die Sündhaftigkeit und mithin die Zuziehung neuer Schuld und Strafe auszuschließen. Inwiefern nun aber, zwar nicht im Sinne der oben genannten Häretiker, so doch an und für sich, außer der Gnade der caritas und des förmlichen theologischen Glaubens, noch andere Formen von Gnade denkbar sind, die entweder in einem engeren Sinne, nämlich als eine gewisse Anticipation oder ein Keim der theologischen fides und caritas, oder nur in einem weiteren Sinne übernatürlich sind: so deckt sich die Frage nach der Nothwendigkeit der Gnade überhaupt zum Ausschlusse der Sündhaftigkeit von den Werken nicht vollständig mit der Frage nach der Nothwendigkeit der Gnade der Liebe und des Glaubens; es bleibt daher noch Raum für eine solche Uebertreibung der Nothwendigkeit der Gnade, welche mehr oder weniger von der reformatorischen verschieden ist. Indem wir nun auch diese Art der Uebertreibung mit in den Kreis unserer Betrachtung ziehen, haben wir nach Ausscheidung der ersten Form immer noch drei Formen einer falschen Nothwendigkeit der Gnade zu behandeln. Besonders bei der dritten Form werden wir aber zugleich nicht bloß die häretischen Uebertreibungen, sondern auch die zu weit gehenden Ansichten verschiedener katholischer Theologen zu berücksichtigen haben, welche auf Grund der Lehre des hl. Augustinus gegen die allgemeine Lehre der Scholastik vorgehen. 469

II. Zunächst ist es ausdrückliches Dogma, daß die Gnade der Rechtfertigung oder der Wiedergeburt und mithin der Besitz und der Einfluß der in der Rechtfertigungsgnade enthaltenen Gnade der theologischen Liebe nicht nothwendig ist, damit die Handlungen des gefallenen 470

Menschen nicht eigentliche Sünde seien. Vielmehr können und sollen die Handlungen des Sünders ohne diese Gnade nicht bloß irgendwie gut, sondern, vermöge anderweitiger übernatürlicher Gnaden, sogar übernatürlich und mithin positiv heilskräftig werden in dem weiteren Sinne, in welchem die Anstrebung und Impetration der Rechtfertigung unter der Heilsthätigkeit mit inbegriffen wird. In der That sind die vielfachen Aussprüche der hl. Schrift, worin sie vom Sünder eine Thätigkeit fordert, die ihm zur Nachlassung seiner Sünden verhelfen soll, das lauteste Zeugniß für obiges Dogma; die entgegengesetzte Lehre aber muß in dem Sünder entweder die gänzliche Verzweiflung oder die frivolste Vermessenheit erzeugen.

471 Die einzige Folge, welche durch den Abgang der Rechtfertigungsgnade im Sünder entsteht, ist die, daß seine Werke nicht jene ganze normale Vollkommenheit und Kraft haben, welche den Werken der Gerechtfertigten zukommt, indem sie nämlich dem Gesetze Gottes nicht so vollkommen entsprechen, wie die im Stande der Gerechtigkeit verrichteten Werke, welche als Früchte der Gerechtigkeit und Tugend auch schlechthin gerechte, heilige, tugendhafte und gottwohlgefällige Werke, m. E. W. „volle Werke" (opera plena Apok. 3, 2, bei den Scholastikern „opera formata") sind. Diese Unvollkommenheit, Mangelhaftigkeit und Formlosigkeit (defectus et informitas) ist allerdings so groß, daß alle Werke des Sünders schlechthin als licht-, lebens-, weihe- und kraftlose Werke, oder nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche als todte und unfruchtbare Werke bezeichnet werden müssen. Ueberdieß ist diese Unvollkommenheit im Hinblick darauf, daß der Mensch verpflichtet ist, beständig im Stande der Gnade zu sein und der Sünder durch seine Schuld außer derselben sich befindet, nicht bloß eine negative, sondern eine privative, mithin die informitas zugleich eine deformitas, Entstellung, Entweihung und Verdunkelung, weßhalb auch die besten Werke des Sünders nicht schlechthin integra et munda d. h. unversehrt und makellos genannt werden können. Aber sie sind darum nicht auch böse und arge, und darum schlechthin und positiv unrechte, unheilige, tugendwidrige und Gott mißfällige Werke oder Früchte der Sünde, der Finsterniß und des Todes, welche ihrerseits die Seele entstellen und beflecken; vielmehr können sie als Bethätigung des Strebens nach Gerechtigkeit und Tugend immerhin in ihrer Weise wahrhaft und sogar übernatürlich rechte, fromme und tugendliche Werke sein, welche Gott in ihrer Weise wohlgefallen und, wenn schon nicht durch seine Gerechtigkeit, so doch durch seine Barmherzigkeit und Treue übernatürliche Gnade von ihm zu erlangen vermögen. In Wirklichkeit haben sie auch einen solchen übernatürlichen Charakter und Werth, wenn und inwieweit sie nach dem Ausdruck des hl. Augustinus aus dem „spiritus fidei" hervorgehen, welcher ein von dem spiritus caritatis verschiedenes übernatürliches Lebensprinzip ist und im Unterschied von diesem, der in der affektiven freundschaftlichen Vereinigung mit Gott als dem höchsten Gute besteht, alle Willensthätigkeit umfaßt, wodurch der Mensch, vermöge des Strebens nach seinem wahren Heile, Gott als die Quelle seines Heiles anerkennt, auf ihn vertraut, seine Freundschaft sucht und deßhalb in achtungsvoller und freundlicher Gesinnung seinem Rufe und seinen Anforderungen zu entsprechen bemüht ist.

Der Unterschied zwischen den übernatürlich guten Werken des Sünders 472
und denen des Gerechten wird bei den positiven Bezeichnungen der ersteren von den VV. dadurch gewahrt, daß auf die guten Werke resp. das gute Wollen des Sünders niemals oder kaum die Bezeichnung justa et sancta opera, sondern nur recta et pia opera angewandt und oft genug die letztere Bezeichnung der ersteren gegenübergestellt wird. In der That bezeichnet rectum („recht“, ὀρθόν) formell nur die gute Richtung des Willens, justum dagegen (wie ge-recht, δίκαιον) die Adäquation des Willens und der Handlung mit ihrem Maße. Ebenso bezeichnet pium formell nur die auch jedem auf das Gute gerichteten Streben eigene Lauterkeit oder Edelmüthigkeit der Gesinnung [1], während sanctum direkt auf die Aehnlichkeit mit der göttlichen Güte hinweist; wenn bei den VV. so häufig von sanctae cogitationes die Rede ist, dann ist das sanctum von der Beziehung auf die der cogitatio als Objekt und Ziel vorschwebende Heiligkeit gemeint, welche den betreffenden Willensakt noch nicht als ein heiliges Werk, sondern nur als ein Streben nach Heiligkeit charakterisirt. Die Scholastiker charakterisirten die guten Werke der Gerechten schlechthin als opera virtutis, während sie kaum den zur Bezeichnung des Gegensatzes sehr geeigneten Ausdruck opera studiosa in diesem Sinne anwandten. Im Deutschen können wir diesen Gegensatz des Unvollkommenen und Vollkommenen, wie in recht und gerecht, durch Flexion derselben Wurzel wiedergeben, nämlich durch die Ausdrücke tugendlich und tugendhaft, resp. tauglich und tüchtig; ähnlich ist es mit freundlich und freundschaftlich. Auch der Unterschied von gottesfürchtigem und gottseligem Handeln illustrirt treffend den fraglichen Gegensatz.

Die hier in Frage stehende Häresie war schon vom *Conc. Const.* in den hussitischen 473
Artikeln (art. 16) verdammt: Divisio immediata humanorum operum est: sunt vel virtuosa vel vitiosa; quia si homo est vitiosus et agit quidpiam, tunc agit vitiose; et si est virtuosus et agit quidpiam tunc agit virtuose; quia sicut vitium quod crimen dicitur s. mortale peccatum, inficit universaliter actus hominis vitiosi, sic virtus vivificat omnes actus hominis virtuosi. *Trid.* sess. 6 can. 4: Si quis dixerit, opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto gravius eum peccare, a. s. Prop. 35 *Baji:* Omne quod agit peccator vel servus peccati peccatum est. Propp. *Quesnelli* 38—59. Propp. *Syn. Pistor.* in Bulla „Auctorem fidei“, prop. 23: Doctrina synodi (Pistoriensis) de duplici amore (dominantis cupiditatis et caritatis dominantis) enuncians, hominem sine gratia esse sub servitute peccati, ipsumque in eo statu per generalem cupiditatis dominantis influxum omnes suas actiones inficere et corrumpere: quatenus insinuat in homine, dum est sub servitute sive in statu peccati, destitutus gratia illa, qua liberatur a servitute peccati et constituitur filius Dei, sic dominari cupiditatem, ut per generalem hujus influxum omnes illius actiones in se inficiantur et corrumpantur; aut opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacunque ratione fiant, sint peccata; quasi in omnibus suis actionibus peccator serviat dominanti cupiditati: falsa, perniciosa, inducens in errorem a Tridentino damnatum ut haereticum, iterum in Bajo damnatum art. 40.

Die Haupteinwendung gegen diese Lehre ist die Berufung auf die Texte der 474
hl. Schrift vom guten und bösen Baume und manche daran anschließende augustinische Texte. Letztere werden jedoch schon dadurch hinfällig, daß Augustinus unzählige Male ebenso wie im Gerechten, dem guten Baume, Sünden, so im Sünder, dem schlechten Baume, gute Handlungen als möglich erklärt; der Gegensatz der beiden Stände der Gerechtigkeit und der Sünde macht bei ihm nur unmöglich, daß, wie der Gerechte, ohne aus dem Stande der Gerechtigkeit herauszufallen, keine Todsünde, sondern nur läßliche Sünden begehen kann, so der Sünder, so lange er Sünder bleibt, nicht vollkommen lebendige Werke verrichten kann, sondern nur mangelhafte Werke, welche

[1] Die Bedeutung von pius (alt pijus) läßt sich nämlich in doppelter Weise aus der Wurzel pu ableiten, entweder von pu = zeugen, wie γενναῖος, generosus, edel, oder von pu = putzen, reinigen, läutern wie in piare, expiare, also = rein, lauter.

mit dem dehnbaren deutschen Ausdruck auch schlechte, d. h. geringe Früchte genannt werden können [1]. Man kann sie als unreife Früchte oder bloße Blätter des Baumes bezeichnen, welche immerhin von giftigen Früchten und Disteln und Dornen wesentlich verschieden sind. Gewöhnlich aber versteht A. unter der arbor bona vel mala die gute und böse Gesinnung („voluntas") oder Absicht (intentio) in Beziehung auf die Werke, in welchen sich dieselbe bethätigt, resp. den Menschen selbst „in quantum bonae vel malae voluntatis est" (c. Jul. 4, 30), d. h. inwiefern derselbe von dieser Gesinnung oder Absicht beseelt ist, indem er das Wesen resp. das Willensvermögen des Menschen als die für beiderlei Pflanzungen empfängliche Erde auffaßt (so z. B. Enchirid. cap. 5, dazu die Note von Faure in seiner Ausgabe) [2]. — In den betreffenden Stellen der hl. Schrift, welche von den Dogmatikern wie von den Exegeten verschieden aufgefaßt werden, und bei denen allerdings auch der Context nicht unzweideutig Eine bestimmte Auffassung fordert, ist die Tragweite des Ausdruckes, der offenbar proverbialer Natur ist, nicht so genau umgrenzt wie bei Augustinus. Zunächst kommen hier in Betracht Matth. 7, 15 ff. u. 12, 33 ff.; Luk. 6, 45 ff. wird von Einigen, namentlich Bellarmin (gr. et. lib. arb. 5, 10), in unserer Frage zu Matth. 12, von Anderen zu Matth. 7 gezogen; und in der That finden sich hier Anklänge an beide Reden. Matth. 12 redet der Heiland zu den Pharisäern von der Sünde gegen den hl. Geist, welche sie dadurch begingen, daß sie verläumderischer Weise seine Wunder, die er ja auch öfters „gute Werke" nennt, dem Teufel zuschrieben und damit ihn nicht als Propheten Gottes, sondern als Propheten des Teufels hinstellten. Hiebei betont er einerseits den innern Widerspruch, der darin liege, daß sie in ihrer Verläumdung Wirkungen, deren innere Güte sie nicht läugnen könnten, auf ein böses Prinzip zurückführten: „Entweder macht den Baum gut und seine Frucht gut, oder macht den Baum schlecht und seine Frucht schlecht", d. h. entweder laßt mich und meine Werke beide als gut oder beide als schlecht gelten. (Nach Augustinus freilich enthielten diese Worte eine Aufforderung an die Pharisäer, ihre böse Gesinnung zu ändern, damit sie auch nicht mehr böse redeten und handelten.) Andererseits weist er darauf hin, daß allerdings, so lange sie als „Viperngeschlecht" so durch und durch böse seien, auch nichts Anderes von ihnen zu erwarten stehe, als daß ihre Bosheit sich in verläumderischen Reden kundgeben werde, weil aus der Fülle des Herzens der Mund rede. — Matth. 7 hingegen ist die Rede nicht an die Pharisäer gerichtet, sondern warnt das Volk vor ihnen als vor falschen Propheten, d. h. als vor solchen, welche sich fälschlich als vom Geiste Gottes erfüllte Lehrer ihm selbst als einem falschen Propheten gegenüberstellten, und gibt die Kennzeichen an, woran man sie als falsche Propheten erkennen könne, obgleich sie in Schafskleidern einhergingen. Diese Kennzeichen seien ihre Früchte, sowohl die Früchte ihres Thuns wie die Früchte ihrer Lehre, welche keine guten, sondern schlechte Früchte seien und als solche bekundeten, daß auch ihr Prinzip, d. h. die Gesinnung und Lehre, woraus sie hervorgingen, schlecht sei. Unter dem bösen Baum ist also auch hier nicht jeder im Zustande der Sünde befindliche Mensch, sondern solche Menschen verstanden, deren ganze Lebensrichtung eine widergöttliche und im Dienste der Lüge stehende ist, und die als solche aus der Menge ihrer bösen Früchte erkannt werden können. Unter dem guten Baume dagegen werden hier solche Menschen verstanden, welche das wirklich sind, als was die Pharisäer sich ausgaben, nämlich wahre Propheten, also wahrhaft vom Geiste Gottes erfüllte und von Herzen im Dienste der Wahrheit stehende Menschen, wobei namentlich an

---

[1] Auch das lat. malum (verwandt mit μέλας dunkel) ist an sich eigentlich nicht = böse oder arg, sondern = schlecht oder übel.

[2] Wenn Ernst a. a. O. S. 83 gegen Faure und Andere polemisirt, welche unter der voluntas — arbor — die volitio im Sinne von Willensentschluß verständen, und betont, daß es sich hier um eine Willensverfassung oder einen habitus handle, welche Augustinus qualitas hominis nenne: so dürfte er nur theilweise Recht haben, d. h. so lange unter habitus nicht bloß die rein habituelle Verfassung des Willens, sondern auch die aktuelle Gesinnung als eine Zuständlichkeit des Subjektes verstanden wird, resp. der Habitus, wo er als Wurzel bestimmter Früchte auftritt, als ein in aktueller Gesinnung lebendiger und wirksamer Habitus aufgefaßt wird, von welchem hic et nunc der Mensch in seinem Handeln sich leiten läßt.

Christus selbst und nächst ihm an seine Apostel zu denken ist. So bezeichnet in beiden Stellen, worin von der Homogenität der Früchte mit dem Baume die Rede ist, der Baum nicht beliebige menschliche Individuen in Bezug auf ihre subjektive Beschaffenheit und das derselben entsprechende persönliche Handeln, sondern solche Menschen, welche als Träger und Organe eines guten oder bösen Prinzips, des heiligen Geistes der Wahrheit oder des unreinen Geistes der Lüge, handeln und wirken. Wenn man das Verhältniß eines Baumes zu seinen Früchten an sich auf das Verhältniß der Beschaffenheit des Menschen zu seinen Werken anwenden will, muß man auch darauf achten, daß ein guter Baum auch kranke Zweige haben kann, welche schlechte Früchte hervorbringen können, und daß ein schlechter Baum schon ein solcher ist, der zwar keine reifen Früchte seiner Art mehr erzeugen kann, aber doch Blüthen und Blätter, die darum, weil sie keine vollkommenen Produkte, doch auch nicht nothwendig faul und giftig, oder Disteln und Dornen sind.

Direkter bezieht sich dagegen auf unsere Frage die Stelle der Bergpredigt 475
Matth. 6, 22—24 über die Folgen der Verfinsterung des inneren Auges und die Unmöglichkeit, zwei Herren zu dienen. Dieselben enthalten die nähere Ausführung der vorausgehenden Ermahnung, daß man nicht irdische, sondern himmlische Schätze suchen, und nicht an jene, sondern nur an diese sein Herz heften solle. Das Bild von dem einfachen (gesunden) und schlimmen (kranken) Auge soll nun die Bedeutung veranschaulichen, welche die Heftung des Herzens an himmlische oder irdische Schätze, als Gesundheit oder Krankheit des innern Auges (lumen quod in te est), für das ganze innere Leben des Menschen hat. Wie die Gesundheit des sinnlichen Auges dem ganzen „Leibe", d. h. dem ganzen leiblichen Wesen und Leben, welches durch das Auge geleitet wird, eine sichere Leitung gibt, die Krankheit des Auges aber die rechte Leitung des ganzen leiblichen Lebens gefährdet: so hat die Krankheit des geistigen Auges durch Abkehr des Herzens vom Himmlischen zum Irdischen eine Finsterniß oder Verwirrung zur Folge, welche viel schlimmer ist, als die Störung des leiblichen Lebens, indem sie das sittliche Leben der Seele zerrüttet. Wie aber beim sinnlichen Auge der Grad der Krankheit und damit auch das Maß der nachtheiligen Wirkung auf das leibliche Leben verschieden sein kann, so selbstverständlich auch der Grad der Abkehr des Herzens und der Verfinsterung des innern Lebens. — Das Gleichniß von der Unmöglichkeit, zwei Herren zugleich zu dienen, soll dem Einwand begegnen, daß man ja zugleich sein Herz an die irdischen und an die himmlischen Schätze heften könne. Dasselbe besagt aber zunächst nur: man könne nicht zwei Herren so dienen, daß man für einen jeden alles thue, was derselbe verlangt, resp. daß man einem jeden von ihnen gänzlich sich hingebe. Es besagt aber nicht auch, daß derjenige, welcher den einen Herrn gegenüber dem andern so vernachlässigt, daß er selbst wesentliche Anforderungen desselben verweigert, nie und in keinem Theile demselben gehorchen werde.

Uebrigens kommt das Gleichniß vom gesunden und kranken Auge Luk. 476
11, 34 ff. in anderer Verbindung vor, nämlich zur Erklärung der Wirkungen der Erleuchtung oder Verfinsterung des innern Auges durch die gläubige Aufnahme oder die ungläubige Ausschließung des Lichtes Christi. Hier zeigt das Gleichniß, daß der Ungläubige, und zwar zunächst der bewußte und hartnäckige Ungläubige, mit seinem ganzen Wesen und Leben sich außer dem wahren Lichte befindet, ohne welches er gar nichts für sein Heil thun kann und sein ganzes Leben der Richtung und des Glanzes entbehrt, die es nur durch den Glauben als seine Leuchte empfangen kann. — So hat das Gleichniß im Evangelium eine doppelte Bedeutung, nämlich die Verkümmerung des ganzen Lebens durch eine doppelte Verdunkelung des himmlischen Sinnes, welche einerseits durch Ausschluß der caritas vermöge der Liebe zum Irdischen, andererseits durch Ausschluß des Glaubens vermöge des geistigen Stolzes bewirkt wird. In beiden Fällen aber ist die Verkümmerung der einzelnen Akte des Lebens naturgemäß eine doppelte, je nachdem entweder diese Akte bloß in Folge der Ausschließung der caritas und fides derjenigen Vollkommenheit ermangeln, welche durch diese bedingt wird, oder aber die diese Ausschließung bewirkende irdische und stolze Gesinnung das Prinzip der einzelnen Akte ist und so dieselben zu Werken der Finsterniß gestaltet.

Ebenso wichtig wie in vorstehenden Stellen ist der Context in der Stelle Tit. 1, 15: 477
Omnia munda mundis; coinquinatis autem et infidelibus nihil est mundum, sed

inquinata est eorum et mens (νοῦς) et conscientia. Der Apostel ermahnt hier Titus, die Kretenser zu warnen vor leichtfertiger Mißachtung des Glaubens und vor der Hingabe an rabbinische und gnostische Fabeln und Gesetzesvorschriften, welche sich, wie aus anderen analogen Stellen erhellt, besonders auf eine übertriebene und glaubenswidrige Geltendmachung der Unreinheit gewisser materieller Dinge, namentlich Speisen und Getränke, bezogen. Dieser Mißdeutung der Unreinheit der materiellen Dinge stellt er die wahre Lehre gegenüber, daß keines dieser Dinge durch seine böse Natur den Menschen verunreinige, sondern bloß der sittlich unreine Gebrauch und Genuß derselben, und daß deßhalb für diejenigen, welche, selbst sittlich rein, jene Dinge in reiner Weise gebrauchten, keines derselben unrein sei; dagegen werde für diejenigen, welche sittlich unrein und ungläubig seien, aller Gebrauch und Genuß materieller Dinge unrein, inwiefern er aus ihrem durch böse Absicht befleckten Sinne und aus ihrem durch Unglauben befleckten Gewissen hervorgehe, oder wenn er so beschaffen sei, wie er thatsächlich bei denjenigen Befleckten und Ungläubigen beschaffen war, welche der Apostel als Vertreter und Anhänger des von ihm bekämpften Unwesens im Auge hatte.

478 Außer auf diese Gleichnisse beruft man sich auch auf verschiedene Stellen der hl. Schrift, worin gerade diejenigen Werke der Sünder, welche am ehesten auf Gottgefälligkeit Anspruch machen zu können scheinen, wie die Gebete und Opfer, als gänzlich werthlos, mißfällig oder verdammlich bezeichnet werden. Am wenigsten hat hier zu bedeuten das Wort des geheilten Blindgeborenen Joh. 9, 31: scimus quia Deus peccatores non audit, nicht so sehr, weil dessen Aussage bloß historisch angeführt wird und gar keine Autorität hat, als deßhalb, weil hier von der Erhörung zur Wirkung außerordentlicher Wunder die Rede ist, und zwar solcher Wunder, welche förmlich zum Zeugnisse für die Gottgefälligkeit der betr. Person dienen sollen. Auch die Verweigerung der Erhörung des Gebetes, welches die lasterhaften Israeliten um zeitliche Wohlthaten verrichteten (Isai. 1, 15), ist kein Präjudiz gegen die Erhörbarkeit des Gebetes der Sünder überhaupt; sie schließt auch nicht *wesentlich* ein, daß insbesondere *jenes* Gebet wegen seiner eigenen Sündhaftigkeit nicht nur keine Erhörung, sondern Strafe verdiene; sie besagt vielmehr, daß das an sich gute Gebet durch die daneben bestehende Unbußfertigkeit der Gesinnung paralysirt oder auch von der Unbußfertigkeit insofern positiv inficirt werde, als derjenige, welcher bei einem solchen Gebete sich seiner gänzlichen Unbußfertigkeit resp. seiner fortgesetzten bösen Absichten bewußt ist, durch sein Gebet gleichsam Gottes spottet, indem er zugleich von ihm Gutes erbittet und ihm Böses zufügt. Um so mehr liegt eine solche Verhöhnung Gottes in den Opfern, welche der gänzlich unbußfertige Sünder Gott darbringt, weil diese an erster Stelle auf die Aussöhnung mit Gott abzielen und so auch nur mit reumüthiger Gesinnung oder wenigstens mit dem Verlangen nach einer solchen Gott dargebracht werden sollen. Und eben die Opfer solcher Sünder, die in keiner Weise auf ihre Bekehrung denken, sind es, die in der hl. Schrift geradezu als Abscheu vor den Augen Gottes bezeichnet werden (Is. 1, 13; Sprüchw. 15, 8 ff.).

479 III. Als *innerer Grund, weßhalb alle Werke des Sünders sündhaft seien*, wird unter Berufung auf den hl. Augustinus angegeben, daß alles, *was nicht aus der caritas* im Sinne der freundschaftlichen Liebe zu Gott *hervorgehe, nothwendig aus unordentlicher cupiditas hervorgehe*, indem alle anderen Affekte der Seele, außer dem der caritas, eine sündhafte Selbstliebe darstellten. Ein solches Prinzip würde streng genommen nicht nur beweisen, daß alle Werke des *Sünders* sündhaft sind, sondern auch, daß *der Gerechte* in allen denjenigen Handlungen, in welchen die in ihm vorhandene caritas nicht das Motiv des Handelns ist, sündige, und daß selbst die Akte des Glaubens und der Hoffnung, welche als Grundlage der Liebe auch schon unabhängig von ihr zu Stande kommen und folglich ein von ihr verschiedenes Motiv haben müssen, neben und vor der Liebe nur sündhaft sein können. Dieses so tief greifende, folgenschwere Prinzip ist denn auch in den kirchlichen Urtheilen gegen die Reformatoren vielfach in der nach=

drücklichsten Weise verworfen worden. Und zwar wurde nicht bloß erklärt, daß es manche von der caritas verschiedene Affekte, wie die der Furcht Gottes und der Hoffnung, der sittlichen Scham und Ehrbarkeit, geben könne, welche ebenfalls durch die Gnade hervorgerufen würden und zum Heile dienen könnten; sondern auch (prop. Syn. Pist. 23, pars altera), daß aus der Natur selbst in Verbindung mit dem natürlichen Verlangen nach Seligkeit ohne übernatürliche Gnade verschiedene Affekte hervorgehen könnten, welche an sich lobwürdig und nicht tadelnswerth seien.

In der That widerspricht es allen Grundsätzen der gesunden Vernunft, 480
wie der Offenbarung, daß jeder Affekt, der nicht in seiner Form oder wenigstens in seiner Substanz oder Wurzel mit der freundschaftlichen Liebe Gottes zusammenfällt, darum schon unordentliche und sündhafte Selbstliebe sei. Um dieses zu sein, müßte er stets und wesentlich eine Verachtung oder wenigstens eine Mißachtung Gottes einschließen. Das würde allerdings der Fall sein, wenn der Affekt darum, weil er nicht aus der freundschaftlichen Liebe Gottes hervorgeht, sofort auch in keiner Weise positiv oder negativ auf Gott Rücksicht nähme, sondern die ihm als dem höchsten Gute und dem höchsten Herrn und Wohlthäter schuldige Hochschätzung verläugnete. Nun aber ist dieß so wenig der Fall, daß man ohne den Affekt der freundschaftlichen Liebe Gottes sowohl hinsichtlich der Creatur wie hinsichtlich Gottes selbst manche Affekte haben kann, in welchen die Gott schuldige Hochschätzung nicht nur gewahrt, sondern auch positiv bethätigt wird. Sie wird gewahrt, wenn ich bei der Liebe zur Creatur dieselbe nur soweit liebe, als die Ordnung oder das Gesetz Gottes es gestattet; sie wird positiv bethätigt, wenn ich in meinem Wollen und Handeln einerseits Gott als dasjenige Gut suche, durch dessen Hülfe und dessen Besitz allein ich vollkommen selig werden kann, und andererseits Gott als dasjenige Wesen anerkenne, dem ich Lob und Dank, Ehrfurcht und Gehorsam schuldig bin.

Am markantesten tritt der Unterschied anderer tugendhafter Affekte neben 481
der Liebe darin hervor, daß die Furcht Gottes in der hl. Schrift und der Kirchenlehre neben der Liebe Gottes als sittliches Motiv erscheint. Nun gibt es zwar auch eine Furcht Gottes, welche aus der Liebe Gottes selbst abgeleitet ist. Aber außer dieser gibt es eine Furcht Gottes, welche als Anfang der Liebe resp. als Anbahnung und Vorbereitung der Liebe [1] und sogar auch schon des Glaubens und der Hoffnung bezeichnet wird [2]. Insbesondere ist dieß „die Furcht vor der Gerechtigkeit Gottes" (Trid. VI. cap. 6), welche zugleich die Ehrfurcht (reverentia) vor dem Rechte oder der Würde Gottes und die Scheu vor der Strafgewalt Gottes in wechselseitiger Beziehung umfaßt, oder m. a. W. die Furcht vor der Macht Gottes über uns in dem doppelten Sinne der Ehrfurcht vor seiner gesetzgeberi-

[1] Sir. 25, 16: Timor Domini initium dilectionis ejus; fidei autem initium agglutinandum est ei. Der Vers fehlt im Griechischen, und so ist von dort aus die dunkele zweite Hälfte nicht aufzuklären. Der Parallelismus scheint zu fordern: fides autem initium agglutinationis ad eum.

[2] Vgl. Sir. 2, 8—10: Qui timetis Dominum, credite illi, et non evacuabitur merces vestra. Qui timetis Dominum, sperate in illum, et in oblectationem veniet vobis misericordia. Qui timetis Dominum, diligite illum, et illuminabuntur corda vestra.

schen (moralisch-rechtlichen) Macht und der Scheu vor seiner strafenden (physischen) Macht, kurz vor Gott als „dem allgewaltigen Herrn unserer Wege", d. h. unserer Handlungen und unserer Geschicke, in sich begreift. Sobald nämlich die Strafe formell als Strafe, d. h. als ein durch die Sünde verdientes Uebel gefürchtet wird: sobald wird nicht bloß das Uebel der Strafe, sondern auch das Uebel der Sünde verabscheut, mithin die durch die Sünde verletzte Ordnung der Gerechtigkeit hochgeschätzt, und das Recht Gottes, worauf diese Ordnung beruht, anerkannt und geachtet; m. E. W. die in dieser Furcht enthaltene Anerkennung der eigenen Strafwürdigkeit schließt eine Anerkennung der Würde Gottes ein, durch deren Mißachtung man der Strafe würdig wird. Uebrigens bleibt die Furcht Gottes als Ehrfurcht vor der Würde und Majestät Gottes auch dann ein von der freundschaftlichen Liebe trennbares sittliches Motiv, wenn sie nicht von der Furcht vor der positiven Strafe getragen wird, sondern von der Furcht, den Besitz Gottes und die Anerkennung und Huld Gottes, oder unsere wahre Seligkeit, die Seligkeit im Besitze Gottes, und unsere wahre Vollkommenheit und Ehre, die Ehre vor Gott, zu verlieren; ja selbst dort, wo sie von der freundschaftlichen Liebe beseelt und mit dieser untrennbar verbunden ist, bleibt sie immer noch von derselben formell verschieden. Ganz ähnlich, wie unter Menschen die Achtung vor dem Rechte des Mitmenschen von der freundschaftlichen Liebe verschieden ist und schon vor derselben bestehen kann: ist auch Gott gegenüber die Ehrfurcht vor seiner Würde von der mit ihm vereinigenden Liebe verschieden und kann auch von derselben geschieden werden. M. a. W. die Ehrfurcht vor Gott oder die Religiosität und Pietät (ὁσιότης, εὐσέβεια) gegen ihn ist in doppelter Gestalt denkbar, inwiefern man zu deren Unterhaltung und Bethätigung durch die Rücksicht auf die eigene Seligkeit und Vollkommenheit oder durch die freundschaftliche Liebe zu Gott angetrieben wird.

482 Was von der Ehrfurcht vor Gott gilt, gilt auch von der „Liebe zur Gerechtigkeit" („dilectio et delectatio justitiae" bei Augustinus, die er c. 2 ep. Pelag. l. 1 cap. 9 mit der voluntas bene faciendi identificirt; das condelectari legi Dei Röm. 7, 22), welche in soweit, als sie in dem Wunsche besteht, Gott gegenüber den Forderungen der Gerechtigkeit zu entsprechen, entweder mit der Ehrfurcht vor Gott zusammenfällt, oder sich doch aufs engste mit ihr berührt. Formell ist dieselbe jedoch bei Augustinus analog zu fassen, wie die Liebe zur Seligkeit, inwiefern die Gerechtigkeit, d. h. das Gerechtsein, als Besitz der Gleichförmigkeit mit dem Willen und Gesetze Gottes, ebenso ein Gut des Menschen wie ein Gut Gottes ist und als solches auch vom Sünder in dem Verlangen nach seiner Rechtfertigung geliebt wird. Wo dagegen die Jansenisten als Prinzip jedes guten Aktes die Liebe zur Gerechtigkeit forderten, verstanden sie unter Liebe zur Gerechtigkeit spezifisch und ausschließlich die in der freundschaftlichen Liebe zu Gott enthaltene Liebe zu seinem Dienste. Wenn daher diese Forderung in prop. Quesn. 61 verworfen ist: dann ist damit keineswegs auch der Satz verworfen, daß eine bloße Furcht vor dem Strafübel ohne alle und jede Liebe zur Gerechtigkeit kein hinreichender Beweggrund zur Erfüllung des Gesetzes sein könne; hält doch auch die in diesem Punkte von den Jansenisten bekämpfte Lehre der Scholastik den aristotelischen Satz aufrecht, daß der sittlich Handelnde das sittliche Gute

als solches wollen und insofern es um seiner selbst willen, nicht bloß wegen eines Gutes niederer Ordnung, wollen müsse.

Dem entsprechend geht die in der Natur der Sache wie in der hl. Schrift 483
begründete katholische Lehre (noch prop. Baji 61 u. 62) dahin, daß das menschliche Handeln eine zu seiner sittlichen Güte hinreichende Gesetzeserfüllung sein könne, wenn es auch nicht aus der freundschaftlichen Liebe zu Gott hervorgehe. Das Gebot der Liebe als solcher ist eben nur ein spezielles Gebot neben anderen, wenn schon das höchste; und nur insofern ist es ein universelles Gebot, als einerseits — negativ — die Uebertretung der übrigen Gebote zugleich eine Verletzung des Gebotes der Liebe ist, und andererseits — positiv — der Akt der Liebe, wodurch das sie betreffende spezielle Gebot erfüllt wird, nothwendig auch den Vorsatz, alle übrigen Gebote, wenigstens die schwer verpflichtenden, zu erfüllen, einschließt und mit diesem Vorsatze die liebevolle Hingabe alles dessen, was im Menschen zur Ehre Gottes gereichen kann, an Gott verbindet.

In der That erscheint die Liebe in der hl. Schrift gegenüber den übrigen 484
Geboten und Tugenden nicht schlechthin als die Grundlage, sondern mehr als die Krönung, Vollendung und Zusammenfassung derselben, inwiefern durch sie die vollkommene, allseitige und stetige Erfüllung der übrigen Gebote begründet und sicher gestellt wird. In diesem Sinne sagt der Apostel (Röm. 13, 8 ff.) zunächst von dem Gebote der Liebe des Nächsten im Verhältniß zu den auf ihn bezüglichen Geboten des Dekalogs, daß der Liebende das Gesetz d. h. das ganze Gesetz (τὸν ἕτερον νόμον, wörtlich „das übrige Gesetz", wie Gal. 15, 14: omnis lex, πᾶς νόμος) erfülle, daß die von ihm aufgezählten einzelnen Gebote in dem Einen Gebote der Liebe in höherer Einheit zusammengefaßt würden (ἀνακεφαλαιοῦται, Vulg. instauratur — derselbe Ausdruck, womit Eph. 1, 10 die Vollendung der Welt durch Christus als ihr Haupt bezeichnet wird, s. Buch V. n. 1373 ff.), und daß mithin die Liebe die Fülle oder Vollendung (plenitudo, πλήρωμα) des Gesetzes sei. Auf gleiche Weise sagt er Kol. 3, 14, nachdem er die einzelnen Tugenden aufgezählt, welche der Christ gegenüber dem Nächsten üben soll (Barmherzigkeit, Gütigkeit, Demuth, Sanftmuth, Geduld): über (ἐπί) allen diesen Dingen aber habt die Liebe, was das Band der Vollendung ist (vinculum perfectionis, σύνδεσμος τῆς τελειώσεως), d. h. ein alle Tugenden zusammenfassendes Prinzip, welches ihnen ihre vollendete Fassung und Gestalt gibt, oder auch ein alle zu einem vollkommenen Ganzen vereinigendes Prinzip. In beiden Stellen wird das Verhältniß zwischen der Liebe und den anderen gesetzmäßigen Akten und Tugenden anschaulich dargestellt durch das in dem Ausdrucke ἀνακεφαλαιοῦται angedeutete Verhältniß der Glieder zu dem Haupte eines lebendigen Organismus, in welchem jene ein zwar nicht absolut, aber doch relativ selbstständiges Leben besitzen. Dieses Bild aber veranschaulicht zugleich, neben und in Gemeinschaft mit dem Typus der dem Organismus von oben herab eingehauchten geistigen Seele, auch den Sinn jenes Ausdruckes, mit welchem die Theologen die caritas in dem vom Apostel erklärten Verhältnisse zu den übrigen Tugenden als Form derselben bezeichnen. Sie verstehen nämlich hier unter forma nicht eine forma essentialis und constituens,

sondern eine forma complens, continens, consummans [1]. Aus der Lehre des Apostels ergibt sich dann von selbst der Sinn der Worte des Heilandes Matth. 22, 38—40: daß an den beiden Geboten der Liebe Gottes und des Nächsten das ganze Gesetz hange, weil die Liebe das größte (griech. ἡ μεγάλη „das große“) und das erste Gebot sei. Daß das „primum mandatum“ hier nicht das wesentlichste, allen Geboten zu Grunde liegende mandatum bezeichne, liegt schon darin, daß es nur im Gefolge des maximum steht; es zeigt sich ferner auch thatsächlich darin, daß das Gebot der Liebe Gottes ausdrücklich erst im zweiten Gesetze, dem Deuteronomium promulgirt wurde, und zwar erst (6, 6) nach der in Cap. 5 erfolgten zweiten Promulgation des Dekalogs [2], indem die Liebe hier und in den folgenden Capiteln neben der Furcht Gottes als das zweite höhere Motiv der Gesetzeserfüllung eingeschärft wird.

485 Die vollendende Bedeutung der Liebe Gottes im Gegensatz zur grundlegenden ist endlich I. Tim. 1, 5 sehr scharf dadurch ausgesprochen, daß die Liebe als das Endziel der Predigt und mithin auch des gepredigten Gesetzes und der übrigen Tugenden hingestellt wird [3] in der Weise, daß die Liebe auf den übrigen Tugenden aufgebaut werden soll, und diese die Seele auf sie vorbereiten sollen. Allerdings können die übrigen Tugenden auf die

---

[1] Forma (W. dhar, fassen, halten, wie μορφή von μαρπ greifen; vielleicht auch nur durch Umstellung aus μορφή) ist ursprünglich genau unser „Fassung“ oder auch „Haltung“, „Halt“, und bezeichnet zunächst diejenige Fassung und Haltung, welche einem Organismus vermöge der Energie seines Lebensprinzips zukommt, resp. im Organismus denjenigen Theil, welcher das Ganze zusammenfaßt und hält und mithin dasselbe erfüllt und vollendet und ausgestaltet.

[2] Aehnlich steht das Gebot der Nächstenliebe Levit. 19, 18 am Schlusse einer Reihe von Vorschriften über die Pflichten gegen den Nächsten.

[3] Text: Finis (τέλος) praecepti est caritas de corde puro, conscientia bona et fide non ficta. Praeceptum ist Uebersetzung von παραγγελία, und mithin formell nicht Gebot, sondern = Ankündigung, Empfehlung; aber freilich ist der Inhalt der Empfehlung hier eben das göttliche Gesetz, und zwar schlechthin, ohne Einschränkung auf das alte oder neue. Der Ausdruck finis praecepti wird aber dem anderweitigen plenitudo legis — im Sinne einer Bezeichnung für die hervorragende Stellung der caritas innerhalb des gesetzlichen Ganzen — erst dadurch parallel, daß durch das „de“ die caritas zu der Gesammtheit der übrigen Tugenden in Beziehung gesetzt wird. Die drei Grundlagen der Liebe, von denen hier die Rede, scheinen parallel zu sein mit den Tit. 2, 12 genannten drei Tugenden: ut sobrie, juste et pie vivamus in hoc saeculo. Das cor purum entspricht genau der sobrietas, welche die Bezähmung aller niederen Leidenschaften umfaßt; die conscientia bona entspricht speziell der Gerechtigkeit, deren Verletzung das Gewissen mit Schuld belastet; die fides non ficta hingegen bezeichnet alle Akte der Religiosität mit Ausnahme der Akte der caritas selbst. Durch diese consequent von unten nach oben durchgeführte Stufenfolge wird die Gipfelstellung der caritas noch deutlicher gemacht. Vgl. bes. *Thom.* zu dieser Stelle und bes. 2. 2 q. 44 art. 1: Finis . . . spiritualis vitae est, ut homo uniatur Deo, quod fit per charitatem; et ad hoc ordinantur sicut ad finem omnia, quae pertinent ad spiritualem vitam. Unde et Apostolus dicit I ad Tim. 1, 5: „*Finis praecepti est charitas de corde puro, et conscientiâ bonâ, et fide non ficta.*“ Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur praecepta, ordinantur vel ad purificandum cor a turbinibus passionum, sicut virtutes, quae sunt circa passiones; vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes, quae sunt circa operationes; vel ad habendam rectam fidem, sicut illae, quae pertinent ad divinum cultum; et haec tria requiruntur ad diligendum Deum. Nam cor impurum a Dei dilectione abstrahitur propter passionem inclinantem ad terrena; conscientia vero mala facit horrere divinam justitiam propter timorem poenae; fides autem ficta trahit affectum in id, quod de Deo fingitur, separans a Dei veritate. In quolibet autem genere id, quod est per se, potius est eo, quod est propter aliud; et ideo maximum praeceptum est de charitate, ut dicitur Matth. 22.

Liebe als ihr Endziel auch dann bezogen werden und ihr dienen, ja es geschieht dieß gerade dann in der vollkommensten Weise, wenn ihre Akte von der Liebe selbst inspirirt und erweckt werden, gerade so, wie in dem Organismus, in welchem bereits das Haupt vorhanden ist, auch diejenige Thätigkeit, wodurch die Glieder dem Haupte selbst förderlich sind, mehr oder weniger unter seinem Einflusse steht. Wie aber im Organismus des Leibes die Wechselwirkung zwischen Haupt und Gliedern in letzteren ein relativ selbstständiges Leben voraussetzt, und in der Entstehung des Organismus der Körper schon vor der Bildung des Hauptes leben und durch seine Thätigkeit dessen Bildung betreiben kann: so haben auch die übrigen Tugenden neben der Liebe eine relativ selbstständige Form und Lebendigkeit und geht ihre Entstehung wenigstens zum Theil der Genesis der Liebe voran. Uebrigens bleibt das Gebot der Liebe, als das größte, auch unter dem Gesichtspunkte das erste Gebot, unter welchem die Liebe des Endziel der übrigen Gebote ist, d. h. inwiefern die Erfüllung der letzteren dazu dienen soll, entweder die beseligende Liebesvereinigung mit Gott als dem höchsten Endziel in der Ewigkeit zu verdienen, oder die diesseitige Liebesvereinigung mit Gott zu unterhalten, zu vermehren und zu sichern, oder auf dieselbe vorzubereiten und zu ihr hinzuführen. Denn das Endziel ist nach der bekannten Regel, wenn schon das Letzte in der Verwirklichung, so doch das Erste in der Intention; speziell ist daher hier die vollendete Liebesvereinigung des Menschen mit Gott thatsächlich das Endziel, wie des Gesetzgebers in der Auflage seiner übrigen Gebote, so auch des Menschen selbst in deren Erfüllung — *wenigstens* dann, wenn er im Besitze der Liebe aus Liebe handelt; im Grunde aber ist sie es auch, wenn schon nicht immer ausdrücklich und bewußt, so doch stillschweigend und ausschließlich, so oft der Mensch nach seinem gläubigen Gewissen handelnd die Absicht hat, durch Beobachtung des Gesetzes Gottes seinem Willen zu entsprechen und sein eigenes Heil zu erlangen (s. unten).

Wenn die Liebe auch *Fundament* und *Wurzel* der übrigen Tugenden genannt 486
wird, dann geschieht das nicht in dem Sinne, daß Sein und Ursprung der übrigen Tugenden wesentlich durch die Liebe bedingt würden, sondern in einem Sinne, welcher in der Vollendung der übrigen Tugenden durch die Liebe eingeschlossen und dadurch bestimmt ist. Es bedeutet also zunächst schlechthin, daß alle und jede vollkommen verdienstliche Thätigkeit der übrigen Tugenden, wodurch ihre Werke als vollkommene Früchte erzeugt werden oder als grünende Zweige, welche die Frucht des ewigen Lebens tragen, erscheinen, als solche wesentlich in der Liebe ihr Fundament und ihre Wurzel hat, oder — was im Grunde dasselbe — daß jede vollkommen gute Frucht eine Tugend zur Wurzel haben müsse, welche von der Tugend der Liebe beseelt und getragen werde. Und an zweiter Stelle bedeutet es, daß die übrigen Tugenden in ihrem Bestande und in ihrer Thätigkeit überhaupt durch die Liebe so gestützt und genährt werden, daß sie ohne dieselbe nicht dauernd und standhaft mit Leichtigkeit und Annehmlichkeit geübt werden. Weil die Uebung der übernatürlichen *sittlichen* Tugenden naturgemäß schlechthin unter dem Gesichtspunkte verdienstlichen Wirkens aufgefaßt wird, und so diese Tugenden selbst recht eigentlich als Organe der Liebe für die äußere Bethätigung und Bekundung der in den theologischen Tugenden enthaltenen Vereinigung mit Gott als dem Ziele des sittlichen Handelns erscheinen: so pflegt man bezüglich ihrer sogar zu sagen, daß sie mit der Liebe nicht nur als virtutes formatae, sondern schlechthin als virtutes infusae untergingen. Das kann und soll freilich nicht ausschließen, daß dieselben mit dem Glauben als Organe der Bethätigung der gläubigen Gesinnung und mithin als übernatürliche tugendliche Dispositionen oder Stimmungen fortbestehen können. Immerhin kann man für sie in vol-

lerem Sinne die Liebe als ihr Fundament und ihre Wurzel bezeichnen, als für den Glauben und die Hoffnung, über welchen und aus welchen die Liebe sich aufbaut, und welche deßhalb ebenso Fundament und Wurzel der Liebe genannt werden, wie die Liebe ihre Grundlage und Wurzel ist. — Uebrigens kann man auch schlechthin sagen, die caritas sei wie die vollendende Seele, so auch die erzeugende Wurzel aller Tugendakte, wenigstens aller heilsamen Tugendakte, wenn man in der caritas alles Verlangen nach Gott, nach Seligkeit in Gott und nach Verähnlichung mit Gott resp. nach Gleichförmigkeit mit seinem Willen miteinbegreift, wie unten im Sinne des hl. Augustinus erklärt wird. So sagt auch *Thom.* in 3 in den dist. de caritate — die Stelle ist mir nicht mehr gegenwärtig —: Virtutes posteriores participant aliquid a prioribus, sicut omnes morales a prudentia, et omnes aliae virtutes participant aliquid a caritate, sc. desiderium summi boni, propter quod operantur; und er erklärt dann das desiderium als amor imperfectus. Vgl. über den Tugendcharakter der fides informis resp. der spes *Thom.* 1. 2 q. 65 de connexione virtutum und 2. 2 q. 4 a. 2—3 u. q. 6 a. 2; über die Stellung der Liebe zu den übrigen Tugenden *Bonav.* in 3 dist. 27 a. 1 q. 1 u. dub. 1. Ueber die Erforderniſſe der Erfüllung des Gesetzes in Bezug auf den modus virtutis überhaupt und den modus caritatis insbesondere *Thom.* 1. 2 q. 100 a. a.

487 IV. Die Frage, ob zu jeder sittlich guten Handlung die theologische Liebe als Motiv derselben erfordert werde, hängt aufs innigste zusammen mit der anderen, ob und inwieweit die Handlung, damit sie gut und nicht sündhaft sei, auf Gott resp. auf die Ehre Gottes als letztes Endziel bezogen werden müsse.

Es ist allgemein anerkannt, daß die schlechthin vollkommene Beziehung der Handlungen auf Gott als Endziel diejenige ist, welche durch die theologische Liebe vollzogen wird, weil sie allein die Creatur schlechthin mit Gott als dem höchsten Gute vereinigt und ihm zueignet oder weiht; denn wie sie allein den Dienst und die Ehre oder kurz den Ehrendienst dieses höchsten Gutes vollkommen um seiner selbst willen beabsichtigt, so kann auch sie allein den Gott geleisteten Ehrendienst, indem sie ihn zum Liebesdienst gestaltet, Gott in vollkommener Weise zueignen, darbringen und weihen. Weil es nun andererseits dem Akte der theologischen Liebe wesentlich ist, daß die Creatur durch dieselbe alles, was Gott geweiht werden kann, ihm auch wirklich weiht: so ist ebenfalls anerkannt, daß die Beziehung aller Handlungen auf Gott durch die Liebe ebenso geboten ist, wie die Liebe Gottes selbst, und mithin ebenso oft vollzogen werden muß, als der Akt der Liebe erweckt werden muß. Ueberdieß ist ziemlich allgemein (wenn nicht dem Ausdrucke, so doch dem sogleich zu erklärenden Sinne nach) anerkannt, und namentlich ausdrückliche Lehre des hl. Thomas, daß der Mensch auch die Pflicht habe, irgendwie durch den Akt der Liebe alle seine Handlungen auf Gott zu beziehen und mithin dafür zu sorgen, daß allen seinen Handlungen ein Akt der Liebe vorausgeschickt werde, durch welchen sie ihre Weihe empfangen. Diese Pflicht verlangt jedoch nicht wesentlich, daß der vorauszuschickende Akt der Liebe eben das treibende oder erzeugende und darum auch constitutive Prinzip der betreffenden Handlung sei. Es reicht hin, daß der Handelnde durch den einmal gesetzten und nicht widerrufenen Akt der Liebe sich selbst ganz Gott geweiht habe — was wenigstens thatsächlich bei den Erwachsenen mit dem Besitze, genauer mit der Festhaltung des Habitus oder besser mit dem „Stande der Liebe“ zusammenfällt — und daß die Handlung

selbst eine solche Güte habe, vermöge deren sie Gott als ein ihm wohlgefälliger Dienst geweiht werden kann. Der hl. Thomas nennt diese Relation bald eine habituelle, bald eine virtuelle; der ihm geläufige Wechsel zwischen diesen beiden Ausdrücken zeigt, daß das „habituell" an der stärkeren Bedeutung von „virtuell" participirt, das „virtuell" aber durch die schwächere Bedeutung von „habituell" herabgestimmt wird.

Wie nun demzufolge der Gerechte auch in solchen Werken, in welchen die 488
Liebe nicht das treibende, sondern bloß das ordnende Prinzip ist, das Gebot der vollkommenen Relation erfüllen kann: so können andererseits auch die Handlungen des Sünders nicht deßhalb eine Verletzung dieses Gebotes sein, weil die Liebe nicht das erzeugende und constitutive Prinzip derselben ist. Wenn dennoch im Sünder bei allen seinen Handlungen eine Verletzung dieses Gebotes sich vorfindet: dann besteht dieselbe einfach darin, daß er durch Unterlassung oder Retraktation des vorhergehenden Aktes der Liebe sich schuldbarer Weise im Stande der Lieblosigkeit befindet, und daß deßhalb allen seinen Handlungen diejenige Weihe fehlt, welche sie nach dem Gebote Gottes haben sollten. Diese Weihe wird daher den Handlungen des Sünders nicht nothwendig in der Weise genommen oder von denselben ausgeschlossen, daß die Absicht des Sünders und mithin die Handlung in sich dem Willen Gottes widerspräche; denn dort, wo Gegenstand und Absicht der Handlung sonst dem Gesetze Gottes entspricht, kann das Gesetz der Liebe nicht durch die Setzung der betreffenden Handlung, sondern nur durch die Unterlassung des positiven Aktes der Liebe verletzt werden; und die Verpflichtung, diesen Akt zu setzen, besteht zwar nach der bekannten Regel immer, aber sie braucht nicht in jedem Augenblicke und in jedem Werke erfüllt zu werden. Demgemäß stehen zwar alle Handlungen des Sünders unter dem Schatten seines sündhaften Zustandes und der nicht in wirksamer Weise retraktirten Schuld, welche er durch eine frühere förmliche Sünde contrahirt hat; aber sie sind darum nicht alle in sich selbst aktuelle Sünden, welche von Neuem die Seele beflecken und neue Schuld erzeugen. Sie können vielmehr in sich selbst ebenso gut sein, wie die Handlungen der Gerechten, welche nicht aus dem Motive der Liebe gesetzt werden; und sie können demnach mit denselben auch das gemein haben, was das Gebot der Liebe in Betreff der Erzeugung und Constitution jeder Handlung unbedingt fordert, daß nämlich dieselben an sich geeignet sind, durch die Liebe auf Gott bezogen oder ihm zugeeignet und geweiht zu werden. Damit sie aber dazu geeignet seien, ist es nothwendig und hinreichend, daß sie in sich selbst materiell und formell, d. h. nach Gegenstand und Absicht dem Willen und der Ordnung Gottes gemäß sind, mithin zum Lobe und zur Ehre Gottes gereichen und in seinem Dienste verrichtet werden und so einen thatsächlichen Gottesdienst im engeren oder weiteren Sinne darstellen [1].

Dieß vorausgesetzt ergibt sich bei näherer Betrachtung sofort, daß aller- 489
dings jede nicht aus der Liebe entsprungene Handlung, wenn sie das allgemeine,

---

[1] Ueber die Lehre des hl. Thomas, die dem Vorstehenden zu Grunde liegt, siehe die sehr gründliche Arbeit von P. J. Müllendorf, Insbr. Vierteljahrsschr. 1886. Ueber die ganze Frage *Billuart*, de virt. theol. zu disp. 4 quaestio theologica de relatione gegen den Löwener Hagens; *Perrone*, de virt. theol. pars. 3 cap. 5.

unbedingte Gesetz der Liebe nicht verletzen und mithin nicht sündhaft sein und so für die Relation durch die Liebe empfänglich sein soll, einigermaßen schon in sich selbst eine Beziehung auf Gott als letztes Endziel haben, auf ihn hingerichtet und hingeordnet sein und zu ihm hinstreben muß, oder daß auch die innere Rechtheit (rectitudo) nicht ohne eine Richtung auf Gott (ordinatio in Deum) bestehen kann. In der That betonen die TT., besonders seit der Zeit der bajanischen und jansenistischen Controverse, daß jeder wahre Tugendakt vermöge seiner Natur eine Beziehung auf Gott als letztes Endziel einschließe, die man bald relatio innata oder naturalis et intrinseca, bald implicita, bald tacita genannt hat[1]. Das Wesen dieser Relation wird jedoch gewöhnlich wenig oder wenigstens nicht allseitig erklärt. Im Folgenden wollen wir eine allseitige Erklärung versuchen.

490 Die fragliche Relation kann aufgefaßt werden als eine aus der Constitution des Tugendaktes resultirende, oder als eine in der Constitution desselben, näher in der Intention, woraus er hervorgeht, enthaltene; manche Theologen scheinen sich mit der ersteren Auffassung zu begnügen; sie dürfte aber nicht ausreichen, wenn sie nicht durch die letztere ergänzt wird. Vor allem ist klar, daß alle diejenigen Tugendakte, welche sich direkt auf Gott oder auf das Verhältniß der Creatur zu Gott beziehen, wie die Akte des Glaubens und der Hoffnung, sowie die der Religiosität und Pietät, in ihrer Natur eine Richtung auf Gott als letztes Endziel haben, indem der Mensch in denselben Gott als das höchste Gut und das Endziel der Creatur anerkennt, wenn er schon durch dieselben, bevor die Liebe hinzutritt, nicht vollkommen mit Gott vereinigt wird und in seinem Dienste aufgeht. Bezüglich aller übrigen Tugendakte aber ergibt sich aus der selbstverständlichen Voraussetzung, daß sie als wahre Tugendakte unter Leitung des von Gott erleuchteten Gewissens und aus Antrieb der von ihm eingeflößten Neigung zum Guten geübt werden, die Regel, daß der Akt dorthin gerichtet ist, wohin durch Gott selbst das Diktamen des Gewissens und der Trieb zum Guten, welchem der Mensch in der Tugendübung folgt, gerichtet sind. Mag schon der Mensch selbst in dieser Folgsamkeit nicht ausdrücklich dasjenige beabsichtigen, was Gott beabsichtigt; es genügt, daß er dieses Ziel nicht förmlich ausschließt, und er kann es nicht ausschließen, ohne daß er zugleich aufhört, seinem Gewissen und dem Triebe Gottes zu folgen. Da nun Gott in der Führung des Menschen sich selbst und seine Ehre als Endzweck verfolgt, so ist klar, daß auch der Wille des Menschen, wo er einfach der Führung Gottes folgt, thatsächlich auf Gott und seine Ehre als letzten Endzweck hinzielt.

491 Dieses Hinzielen auf Gott kann aber mehr oder minder deutlich in dreifacher Beziehung sich bethätigen. 1) Zunächst kann die Tugendübung in der Absicht des Handelnden betrachtet werden als „bonum honestum“, d. h. als ein Gut, worin die wahre Vollkommenheit und

---

[1] Unter dem Namen relatio implicita in natura actus bezeichnet schon der Thomist Montesinos um 1600 diese Lehre als communis theologorum, bei *Aguirre*, theol. S. Anselmi III. p. 574.

Zierde des Menschen in Hinsicht auf seine ihm von Gott verliehene Würde besteht. Da nun diese Würde in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, und die ihm als solchen eigene Vollkommenheit in der Verähnlichung mit Gott besteht: so zielt jede wahre Tugendübung wenigstens einschließlich, unter Umständen aber auch ausdrücklich, dahin, das Ebenbild Gottes als solches zu seiner gottgewollten Gottähnlichkeit zu führen und mithin die Vollkommenheit Gottes in seiner Creatur zu verherrlichen. 2) Sodann ist die Tugendübung von Gott dazu verordnet, damit der Mensch durch dieselbe zu seiner wahren und vollkommenen Seligkeit in dem Genusse Gottes durch die Vereinigung mit Gott gelange, welche die vollkommene Liebe Gottes einschließt; und so strebt auch der handelnde Mensch, indem er von Natur jedes einzelne, unvollkommene Gut nur als Theil oder Mittel seiner vollen Seligkeit erstrebt [1], naturgemäß in der Uebung der Tugend darnach, durch dieselbe diejenige Seligkeit zu gewinnen, welche dadurch erlangt werden kann und soll, also die Vereinigung mit Gott, wenn er schon nicht immer an dieses Endziel ausdrücklich denkt oder nicht einmal eine deutliche Vorstellung von demselben hat. 3) Endlich ist bei jeder wahren Tugendübung, oder überhaupt bei jeder sittlichen Regelung des Wollens und Handelns in dem betreffenden Urtheil des Gewissens ein mehr oder weniger deutliches Bewußtsein vorhanden, daß man sich im Handeln nach einem höheren heiligen Willen und einem ewigen Gesetze zu richten habe, und daß das Urtheil unserer Vernunft über die sittliche Nothwendigkeit oder Zulässigkeit des Handelns die Stimme eines höheren Wesens sei, von welchem wir in Allem abhängig sind. Demnach ist die Werthschätzung der sittlichen Güte einer Handlung im Grunde nichts Anderes als die Werthschätzung ihrer Gesetzmäßigkeit, also ihrer Uebereinstimmung mit einem höheren uns beherrschenden Gesetze; und da dieses seinem Begriffe nach nur durch eine höhere Vernunft und einen höheren Willen uns aufgelegt werden kann, von denen es seine Würde entlehnt, so schließt die Werthschätzung des Gesetzes auch die des Gesetzgebers ein. Dem-

---

[1] Vgl. *Thom.* 1. 2 q. 1 art. 6: Necesse est, quod omnia, quae homo appetit, appetat propter ultimum finem; et hoc apparet duplici ratione. Primo quidem, quia, quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni; quod quidem, si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est, ut appetatur ut tendens in bonum perfectum; quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius, sicut patet tam in his, quae fiunt a natura, quam in his, quae fiunt ab arte; et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem. Secundo quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. In dieser Stelle wird ohne Zweifel in der „duplex ratio“ nicht bloß ein doppelter Grund, weßhalb in allem Begehren das letzte Ziel angestrebt wird, angegeben, sondern auch eine doppelte Weise, wie in dem Begehren anderer Güter das Begehren des letzten Zieles enthalten ist. Im zweiten Falle haben wir eine Nachwirkung der einmal ausdrücklich erweckten Absicht, durch welche alles Nachfolgende auf das Ziel bezogen wurde; im ersten Falle aber haben wir bloß eine keimförmige Gestalt jener Absicht. Vgl. auch *Aug.* Trin. l. 11 c. 6 n. 8: Omnes istae atque aliae tales voluntates (boni particularis) suos proprios fines habent, qui referuntur ad finem illius voluntatis, qua volumus beate vivere et ad eam pervenire vitam, quae non referatur ad aliud, sed amanti per se ipsam sufficiat . . . Rectae autem sunt omnes voluntates et sibimet ipsis religatae, si bona est, quo cuncta referuntur.

gemäß involvirt alles dem Gewissen gemäße oder gewissenhafte Handeln als solches mehr oder minder deutlich als seine Triebfeder die ehrfürchtige Anerkennung, Hochachtung und Berücksichtigung der Unverletzlichkeit des göttlichen Gesetzes und der absoluten Würde und Majestät Gottes, auf welcher es beruht und in deren Dienst es steht. Sie ist darum auch wesentlich eine praktische Bethätigung der Ehrfurcht vor Gott, wie denn im Lateinischen die Gewissenhaftigkeit überhaupt und die Ehrfurcht vor Gott geradezu durch dasselbe Wort religio (eigentlich „Berücksichtigung") ausgedrückt werden[1]. Um so mehr ist eine Berücksichtigung der Würde und Majestät Gottes eingeschlossen in den Urtheilen des christlichen oder christgläubigen Gewissens, so zwar, daß hier auch die einfache Reflexion auf das, was dem Christen ziemt, eine direkte Beziehung auf Gott durch Christus erhält.

492 In dem hier erklärten Sinne kann man daher allerdings sagen: schon diejenige Rechtheit und Reinheit, welche alle Handlungen haben müssen, um für die vollkommene Relation durch die Liebe empfänglich zu sein oder durch diese geweiht und verklärt zu werden, beruhe darauf, daß die Handlung nach Gott hin gerichtet, d. h. im Hinblick auf Gott seinem Willen gemäß eingerichtet wird. Das Verhältniß dieser doppelten Hinordnung auf Gott hat seine vollkommene Analogie oder vielmehr recht eigentlich sein von Gott selbst verordnetes Sinnbild in der laikalen und der priesterlichen Thätigkeit bei den Opfern des Alten Bundes, welche beide neben einander, aber in Beziehung auf einander geübt wurden. Jede irgendwie gute Handlung auch des Sünders ist eine Art von Opfer, d. h. eine Gabe, die er Gott widmet und entgegenbringt, die jedoch erst auf dem Altare der Gnade durch das vom hl. Geiste entzündete himmlische Feuer der Liebe zum vollkommenen, gottwohlgefälligen sacrificium ausgestaltet werden kann. Aber darum, daß dem Opfer, wie es vom Laien ausgeht, noch die priesterliche Weihe fehlt, ist es noch nicht schlechthin unrecht und unrein, es kann und muß vielmehr auch in diesem Stadium schon seine ihm eigene Rechtheit und Reinheit haben. Immerhin gehört es zur Rechtheit und Reinheit der Widmung, daß dieselbe auf die Weihe der Gabe durch das Feuer der Liebe bezogen wird. Diese Fassung des Gedankens entspricht durchaus der Anschauung des hl. Augustinus in unserer Frage, wie sich besonders aus der B. V n. 1421 angeführten Stelle ergibt.

493 Die Schriftstellen, welche bei der Discussion über die pflichtmäßige Relation der Werke auf Gott in Betracht kommen, sind besonders folgende. I. Kor. 10, 31: Sive manducatis sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite. Sine offensione estote Judaeis et gentibus et Ecclesiae Dei. Diese Worte bilden den Schluß der Anweisung, welche der Apostel hier über den Genuß der heidnischen Opferspeisen gibt und welche darauf hinausläuft, die Christen sollten dabei ihr Thun und Lassen je nach den Umständen so einrichten, daß die Ehre Gottes nicht gefährdet werde

---

[1] Die religio = Gottesverehrung als spezielle Tugend bezieht sich nur auf diejenigen Akte, welche auch ihrem Objekte nach eigens darauf abzielen, unser Verhältniß zu Gott zu regeln, resp. Gott die ihm gebührende Ehre zu erweisen und anzuthun. Die religio als allgemeines Tugendprinzip aber bezeichnet mehr die Hingabe an den Eindruck, welchen die Majestät Gottes auf uns macht und an die Gewalt, welche er über uns ausübt, also die Furcht vor der Erhabenheit Gottes, wodurch man sich scheut, sich Gott gleichzusetzen oder sich ihm zu widersetzen, oder sich seiner Herrschaft zu entziehen, um nicht seiner Strafgewalt zu verfallen. (Vgl. besonders *Joan. a S. Thoma* in 2. 2. q. 19.) Diese allgemeinere Bedeutung des Wortes ist die ursprünglichere, mag man es nun ableiten von religere = relegere, berücksichtigen, oder von religare im Sinne von obligare, verbinden, verpflichten; immer bleibt die Grundbedeutung „Pflicht und Gewissen" resp. Pflichtgefühl und Gewissenhaftigkeit. Zur Sache selbst vgl. *Aug.* de ver. relig. c. 30: Haec lex cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana, cui videre talem legem concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae Veritas dicitur. Nec jam illud ambigendum sit, incommutabilem naturam, quae supra mentem est, Deum esse.

und der Nächste kein Aergerniß nehme. Es ist also direkt bloß davon die Rede, daß man die Forderungen der Ehre Gottes zur Richtschnur seines äußern Verhaltens nehmen müsse, wenigstens insofern, daß man nichts gegen die Ehre Gottes thue. Wie man dagegen die Ehre Gottes selbst intendiren müsse, sagt der Apostel hier gar nicht, wenigstens fällt darauf nicht der Nachdruck seiner Vorschrift. Ueber die mannigfachen Erklärungen dieser Stelle s. *Estius* h. l. — Die Stelle I. Kor. 16, 14: Omnia vestra in caritate fiant, kann man eher, oder vielmehr recht eigentlich, darauf beziehen, daß Alles positiv wie negativ im Geiste der wahren Gottes- und Nächstenliebe geschehen solle, weil hier im Anschluß an Vers 13 die Mahnung zur fleißigen Uebung des Glaubens und der Hoffnung durch die Mahnung zur allseitigen Uebung der Liebe gekrönt wird. Aber diese Mahnung ist eine vieldeutige und jedenfalls nicht nach allen Seiten strenges Gebot. — Kol. 3, 17: Omne, quodcumque facitis in verbo et in opere, omnia in nomine Domini nostri Jesu Christi, gratias agentes Deo et Patri per ipsum. Es ist dieß die Fortsetzung der oben n. 484 citirten Stelle über die Liebe als vinculum perfectionis, und so auch, analog wie I. Kor. 16 im Gegensatz zu I. Kor. 10, direkt eine Ermahnung zur Bewahrung der echten Gesinnung, worin der Christ alle Handlungen seines Lebens zu verrichten trachten soll, nämlich in dem Bewußtsein seiner Angehörigkeit an Christus und seiner Einverleibung in Christus, und im Geiste der Dankbarkeit gegen Gott, dem wir, wie er durch Christus uns Alles geschenkt hat, so auch durch Christus unsern Dank abstatten sollen. Der Nachdruck liegt hier offenbar auf der dankbaren Gesinnung gegen Gott, während von der ihm als dem letzten Ziel und Ende gebührenden Verehrung gar keine Rede ist; die dankbare Gesinnung aber, welche selbst nicht einmal wesentlich die theologische Liebe einschließt, hat noch Niemand als wesentliche Form jeder guten Handlung angesehen. — Endlich I. Petr. 4, 10—11: Unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei; si quis loquitur quasi sermones Dei; si quis ministrat tanquam ex virtute quam administrat Deus, ut in omnibus honorificetur Deus per Jesum Christum. In dieser Stelle ist nicht von allen Handlungen die Rede, sondern nur von bestimmten Handlungen, von denjenigen nämlich, welche sich auf die Verwendung von geistlichen Gnadengaben beziehen, die Jemand von Gott empfangen hat, und welche nach der Absicht Gottes zu Gunsten des Nächsten nutzbar gemacht werden sollen. Der Sinn geht dahin, daß man diese Gaben als anvertraute Talente, wie ein treuer Haushalter, nicht als selbstständiges Eigenthum in eigenem Interesse, sondern im Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott und für die Zwecke Gottes verwenden müsse, so daß Gott die Ehre nicht entzogen werde, die ihm von seinen Gaben werden soll — eine Pflicht, welche formell eine Rechtspflicht darstellt und ihrem Wesen nach nicht spezifisch durch die Liebe erfüllt zu werden verlangt.

V. Die Hauptschwierigkeit in unserer Frage bietet die Lehre resp. die 494
Redeweise des hl. Augustinus und der Väter seiner Zeit insofern, als bei ihnen sehr oft die caritas als die einzige Form des sittlich guten Wollens hingestellt zu werden scheint, außer und neben welcher, als contradiktorischer Gegensatz zu ihr, nur noch die cupiditas vel libido als Motiv des Handelns bestehe. Diese Schwierigkeit löst sich indeß dadurch, daß bei Augustinus die caritas, näher die caritas Dei, wie auch die parallel mit ihr spezifisch im guten Sinn gebrauchte dilectio, eine viel weitere Bedeutung hat, als diejenige ist, welche dem Ausdrucke von den Gegnern zugeschrieben wird [1],

[1] Charakteristisch ist u. A. folgende Stelle aus *Aug.* de patientia cap. 16 sq., die wir auch später noch benutzen werden. Er referirt hier eine Einwendung der Pelagianer gegen die Nothwendigkeit der Gnade: Si voluntas hominis sine ullo Dei adjutorio viribus liberi arbitrii tam multa gravia et horrenda perfert sive in animo sive in corpore, ut mortalis vitae hujus et peccatorum delectatione perfruatur: cur non eodem modo ipsa voluntas hominis iisdem viribus liberi arbitrii, non ad hoc exspectans divinitus adjuvari, sed sibi naturali possibilitate sufficiens,

und welche sie auch in dem vom Trid. sess. 14 cap. 4 adoptirten scholastischen Sprachgebrauche hat, wonach sie spezifisch den Hauptakt der speziellen Tugend der theologischen Liebe bezeichnet, nämlich den Akt der freundschaftlichen affektuellen Vereinigung mit Gott, worin das Geschöpf nach dem Ausdruck des Apostels „Ein Geist" mit Gott wird.

495 1) Zunächst läßt sich durch eine Wolke von Texten darthun, daß Augustinus gerade dort, wo er die caritas als den Beweggrund des sittlichen Handelns und als Prinzip der Zweckbeziehung desselben erklären will, nicht spezifisch von dem auf die Verherrlichung Gottes abzielenden Akte der Freundschaft, sondern einfach von dem Verlangen nach dem Besitze und Genusse Gottes in der Ewigkeit als unserer vollkommenen Befriedigung, Ruhe und Seligkeit redet und diese Seligkeit, worin Gott selbst unser Lohn ist, als den Zweck bezeichnet, worauf wir Alles zu beziehen haben und um dessenwillen wir insbesondere auch ihn zu ehren und ihm zu dienen haben. Wenn er dabei verlangt, daß wir Gott gratis, caste und propter se lieben sollen: dann ist das in der Regel der Gegensatz zu dem Verhalten derjenigen, welche, wie wenn eine Braut den Bräutigam bloß wegen seiner äußeren Reichthümer liebte, nicht den Besitz Gottes selbst wegen seines inneren Werthes suchen, sondern bloß durch Gott zum Besitze geschöpflicher und irdischer Güter zu gelangen wünschen, und deßhalb Gott bloß als Mittel für die Erreichung ihrer Zwecke benützen wollen, wie die Heiden es mit ihren Göttern thaten [1]. Nur hat das

---

quidquid laboris vel doloris ingeritur, pro justitia et aeterna vita patientissime sustinet? An vero, inquiunt, idonea est iniquorum voluntas Deo non adjuvante, ut se ipsi in cruciatibus pro iniquitate, et antequam ab aliis crucientur, exerceant; idonea est voluntas moras vitae hujus amantium, ut Deo non adjuvante, inter atrocissima et longa tormenta in mendacio perseverent, ne sua facinora confitentes, jubeantur occidi; et non est idonea justorum voluntas, nisi eis vires desuper suggerantur, quaslibet poenas, vel ipsius decore justitiae, vel aeternae vitae amore perferre? — Qui haec dicunt, non intelligunt, et quemque iniquorum tanto esse ad quaecunque mala perferenda duriorem, quanto in eo major est cupiditas mundi; et quemque justorum tanto esse ad quaecunque mala perferenda fortiorem, quanto in eo major est caritas Dei. Sed cupiditas mundi initium habet ex arbitrio voluntatis, progressum ex jucunditate voluptatis, firmamentum ex vinculo consuetudinis: *Caritas autem Dei diffusa est in cordibus nostris*, non utique ex nobis, sed *per Spiritum sanctum qui datus est nobis*. Proinde ab illo est patientia justorum, per quem diffunditur caritas eorum. — Ebenso bestimmt *Aug.* co. Jul. l. 4 c. 3 n. 18: Ideo veras virtutes habemus, quia verum est, propter quod facimus, id est hoc nostrae naturae consentaneum est ad salutem et veram felicitatem.

[1] *Aug.* gen. ad lit. l. 8 c. 11 n. 24: Nec aliud quidpiam ab eo exspectemus, quam eum ipsum, qui summa utilitas et salus nostra est. Sic enim eum gratis secundum illam vocem diligimus: *mihi autem adhaerere Deo bonum est.* Deo, inquam, utilitati et saluti nostrae. — In Ps. 85 n. 8: Si Deum propterea invocas, ut veniat ad te pecunia, ut veniat ad te haereditas, ut veniat ad te saecularis dignitas, Deum tibi adjutorem ponis cupiditatum, non exauditorem desideriorum . . . Quid ergo, inquis, faciam, quid orem? Quid ores? Quod te docuit Dominus. Invoca Deum tanquam Deum, ama Deum tanquam Deum. Illo melius nihil est; ipsum desidera, ipsum concupisce. Vide invocantem Deum in alio psalmo: *Unam petii a Domino, hanc requiram.* Quid est quod petit? *Ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae.* Si ergo amator Dei esse vis, sincerissimis medullis castisque suspiriis ipsum dilige, ipsum ama, quo jucundius nihil invenies, quo melius, quo laetius, quo diuturnius. — In Ps. 53 n. 10 zu den Worten: *Voluntarie sacrificabo tibi:* Deus noster laudetur voluntate, ametur caritate; gratuitum sit, quod amatur et quod laudatur. Quid est gratuitum? Ipse propter se, non propter aliud. Si enim laudas Deum, ut det tibi aliquid aliud,

propter se hier, im Vergleich mit der Liebe eines geschöpflichen Bräutigams, zugleich den Sinn, daß Gott als ein durch sich selbst zu unserer Seligkeit genügendes, all unser Verlangen ausfüllendes, nicht als ein durch andere, besonders höhere Güter zu ergänzendes Gut verlangt wird, indem er Grund nicht bloß der Freude, sondern vollkommenster Befriedigung, und darum in der Sprache Augustins der einzige Gegenstand des frui schlechthin ist[1]. Allerdings schließt dieses Verlangen nach dem Besitze und Genusse Gottes als des höchsten Gutes, damit es ein heiliges und keusches Verlangen, eine „concupiscentia sancta et casta“ bleibe und den Charakter bräutlicher Liebe trage, auch ein, daß wir Gott nicht wie eine uns untergeordnete Sache oder Person, sondern als eine uns selbst in Besitz nehmende und beherrschende Person durch freundschaftliche Verbindung mit ihm zu besitzen und durch liebevolle Freude an seiner Seligkeit zu genießen verlangen, oder m. a. W., daß wir die Vereinigung Gottes mit uns als eine solche erstreben, welche thatsächlich in unserer Vereinigung mit ihm als unserem Endziele besteht, und die eigene Seligkeit als Theilnahme und Mitgenuß seiner Seligkeit verlangen[2]; und so ist auch dieses Verlangen nach dem ewigen Besitze und Genusse Gottes in sich selbst erst dann vollkommen, wenn es schon eine gegenwärtige Vereinigung mit Gott durch freundschaftliche Liebe einschließt. Aber dabei bleibt bestehen, daß Augustinus in seiner Definition der caritas als animi motus ad fruendum Deo propter se ipsum et se ac proximo propter Deum[3] die caritas gerade zunächst als ein solches Streben nach Vereinigung mit Gott auffaßt, welches, aus dem subjektiven Bedürfnisse eigener Seligkeit hervorgehend und dessen Befriedigung erstrebend, die geordnete Selbst-

---

jam non gratis amas Deum. Erubesceres, si te uxor tua propter divitias amaret et forte, si tibi paupertas accideret, de adulterio cogitaret. Cum ergo te a conjuge gratis amari velis, tu Deum propter aliud amabis? . . . Non tibi terram, sed se ipsum servat, qui fecit coelum et terram. — In Ps. 55 n. 17: Nos ergo Deum amemus fratres, pure et caste. Non est castum cor, si Deum ad mercedem colit. Quid ergo? Mercedem de Dei cultu non habebimus? Habebimus plane, sed ipsum Deum, quem colimus. Ipse nobis merces erit, quia videbimus eum, sicuti est . . . Amatoribus suis Jesus Christus dicit . . . *Et ostendam me ipsum illi.* Si non amas, parum est. Si amas, si suspiras, si gratis colis eum, a quo gratis emptus es . . . noli extra eum aliud ab eo quaerere; ipse tibi sufficit. In istis humanis conjugiis considerate cor castum, quale sit ad Deum. Certe humana conjugia sunt, non diligit uxorem suam, qui propter dotem istam diligit; non maritum caste diligit, quae propterea diligit, quia aliquid donavit, aut quia multum donavit. Et dives maritus et pauper factus maritus est. Quam multi proscripti a castis uxoribus amplius dilecti sunt? Probata sunt multa casta conjugia calamitatibus maritorum, ne aliud amare quam maritum putarentur; non solum non deseruerunt, sed amplius obsecutae sunt. Si ergo maritus carnalis gratis diligitur, si caste diligitur, et uxor carnalis gratis diligitur, si caste diligitur: Deus quomodo diligendus est verus et verax animae maritus ad prolem sempiternae vitae foecundans, et steriles nos non esse permittens? Illum ergo sic diligamus, ut aliud praeter ipsum non diligamus.

[1] Frui schlechthin gebraucht nämlich Augustinus nicht bloß im Sinne von „sich erfreuen“, sondern von „befriedigt werden“, „seine Ruhe finden“, also im Sinne des griech. ἐμπλησθῆναι, impleri, expleri, womit Vulg. es Röm. 15, 24 übersetzt, nicht bloß im Sinne von ὀνίνασθαι, womit Vulg. es Philem. 20 gibt.

[2] Vgl. die schöne Ausführung bei *S. Franc. Sal.*, de l'amour de Dieu II. 17. Besonders betont er, daß auch das Verlangen nach unserer Seligkeit in Gott, weil Anerkennung seiner als des höchsten Gutes, eine positive Hochachtung und Verehrung Gottes in sich schließt.

[3] Doctr. christ. 3. c. 10 n. 16.

liebe darstellt. Ja, in seiner Sprache ist selbst das diligere se ipsum propter Deum schon auf diese Selbstliebe anwendbar, inwiefern der Mensch durch das Verlangen nach der Vereinigung mit Gott seiner Selbstliebe die Richtung auf Gott gibt [1] und sich selbst dasjenige höchste Gut wünscht, welches seiner gottebenbildlichen Natur entspricht, da die Gottebenbildlichkeit eben darin besteht, daß die Seele Dei capax est et ejus particeps esse potest [2]. Das propter Deum bestimmt er darum näher als propter habendum Deum [3]. Ebenso hat das frui se ipso s. proximo propter Deum, gewöhnlich „in Deo“, zunächst den Sinn, daß die Freude an dem eigenen Gute und dem des Nächsten nur dann eine berechtigte Befriedigung bildet, wenn in diesem Gute die Vereinigung mit dem höchsten Gute einbezogen ist.

496 2) Enge verwandt mit dieser Auffassung der caritas und eine Ergänzung derselben ist diejenige, wonach Augustinus alle Affekte als caritas bezeichnet, durch welche die Creatur gegenüber ihrer eigenen Bedürftigkeit und Mangelhaftigkeit Gott als die Quelle alles Guten, welches sie besitzt und erhofft, anerkennt, und ihm in dieser Eigenschaft anhängt und sich unterwirft, indem sie auf ihn vertraut, ihn um seine Hülfe bittet, wegen der empfangenen Gaben ihn lobt und ihm dankt. Vorzüglich in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Augustinus so oft das ihm mit caritas gleichbedeutende „adhaerere Deo“ ganz textgemäß in der Stelle: Mihi autem adhaerere Deo bonum est, ponere in Domino Deo meo spem meam (Ps. 72, 28) von dem vertrauensvollen Anschlusse an Gott als die wahre und einzige Quelle alles Guten versteht. In seinem Commentar erklärt Augustinus das adhaerere ausdrücklich als adhaerere per spem. Aehnlich ist der Gedanke Ps. 62, 9: In velamento alarum tuarum sperabo; adhaesit anima mea post te, me suscepit dextera tua. Die caritas im engeren Sinne ist bei Augustinus das amore inhaerere oder das frui Deo. Diese Anhänglichkeit an Gott bezeichnet er spezifisch als gloriari in Deo im Gegensatz zum gloriari in creatura, aber auch mit dem allgemeineren Namen frui Deo, im Gegensatz zum frui creatura, indem er verlangt, daß das Hochgefühl der Macht, das wahre, besonders das höchste Gut, und was dazu führt, zu erlangen und festzuhalten resp. zu erzeugen, nicht von Gott als der Quelle alles Guten absehen und in einem Geschöpfe ruhen dürfe, sondern entweder auf Gott unmittelbar gerichtet oder doch auf ihn in letzter Instanz zurückgeführt werden müsse. Nach dieser Beziehung ist

[1] Co. Faustum 22, 78: Propter Deum amat amicum, qui Dei amorem amat in amico. Auch *Thom.* sagt ähnlich 2. 2 q. 27. 1: Ratio diligendi proximum Deus est: hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Und q. 44 a. 7: Propter hoc ex caritate debemus diligere proximos, quia sunt nobis proximi et secundum naturalem imaginem Dei et secundum capacitatem gloriae. Streng genommen freilich liebt man ex caritate proximum tanquam aliquid Dei (als Kind Gottes, Glied Christi 2c.); die andere Form ist, wie Cajetan zu der Stelle sagt, mehr ein amare ad caritatem.

[2] Trin. l. 14 c. 8 n. 11.

[3] Tr. 83 in Joan.: Discernitur ista dilectio (mutua a Christo praecepta) ab illa dilectione, qua se diligunt homines; nam ut discerneretur adjunctum est: *sicut dilexi nos.* Ad quid enim diligit nos Christus, nisi ut regnare possimus cum Christo? Ad hoc ergo et nos et invicem diligamus, ut dilectionem nostram discernamus a caeteris, qui non ad hoc se invicem diligunt, quia nec diligunt. Qui autem se propter habendum Deum diligunt, ipsi se diligunt; ergo ut se diligant, Deum diligunt.

die caritas nicht so sehr das Prinzip alles Handelns, als vielmehr nur bestimmter Handlungen, durch welche man Gott als Prinzip alles Guten ehrt, wie des Gebetes und des Dankes. Eine allgemeine Bedeutung hat diese Form der caritas nur insofern, als niemals eine ihr widersprechende Gesinnung des Stolzes und der Eitelkeit mit den Handlungen verbunden werden darf, und bei der Erweckung der Gesinnungen des Vertrauens, der Bitte, des Lobes und Dankes alle guten Handlungen als Gaben Gottes einbezogen werden müssen. Offenbar ist aber diese Beziehung aller Handlungen auf Gott von derjenigen, die durch den amicalen Hauptakt der caritas geschieht, formell ebenso verschieden wie diejenige, durch welche man alle Handlungen auf die Erlangung der eigenen Seligkeit bezieht; sie ist vielmehr, wie diese, ihrem fundamentalen Akte nach enthalten in der theologischen Tugend der Hoffnung, nur daß sie zugleich schon in manchen Akten der Gott schuldigen Gerechtigkeit und Billigkeit, oder der Religiosität und Pietät entspricht. In letzterer Beziehung leitet sie über zu

3) einer dritten Form des weiteren Begriffes der caritas, wonach als 497
caritas überhaupt die Hochachtung und Ehrfurcht bezeichnet wird, wodurch die Creatur die innere Würde Gottes ihr gegenüber anerkennt, hochachtet und hochhält, insbesondere diejenige, wodurch sie Gott als ihren Herrn und seinen Willen als das Gesetz ihres Lebens heilig und in Ehren hält, sich ihm unterordnet und ihm dient. In diesem Sinne ist die caritas ebenso, wie als Verlangen nach der wahren Seligkeit in Gott, schlechthin das Prinzip und die Regel alles sittlichen Handelns, weil und inwiefern der Mensch in allen seinen Handlungen das Gesetz Gottes als solches beobachten und befolgen, oder Gott gemäß — „secundum Deum" — und ebendarum auch „propter Deum" handeln soll. Aber es genügt auch zu diesem agere secundum Deum und propter Deum ebenso, wie zu dem ihm entsprechenden laudare Deum, daß der Mensch in seinem Handeln den aufrichtigen Willen hat, das Gesetz Gottes zu erfüllen [1]. Dieser Wille schließt allerdings ein Wohlwollen, eine benevolentia ein, ebenso wie die Gesinnung der Gerechtigkeit gegen den Nächsten als voluntas tribuendi cuique jus suum; aber sie ist darum doch immer, wie diese, von dem eigentlichen amor benevolentiae wesentlich verschieden, indem sie zwar dasselbe, aber auf verschiedene Weise will [2].

---

[1] *Aug.* in Ps. 34 serm. 2 v. 16: *Et lingua mea meditabitur justitiam tuam, tota die laudem tuam.* Et cujus lingua durat meditari tota die laudem Dei? Ecce modo paulo longior sermo factus est, fatigamini. Tota die Deum laudare quis durat? Suggero remedium, unde tota die laudes Deum, si vis. Quidquid egeris, bene age et laudasti Deum. Quando cantas hymnum, laudas Deum; lingua tua quid agit, nisi laudet et conscientia tua? Cessasti ab hymno cantando, discedis ut reficiaris? Noli inebriari, et laudasti Deum. Discedis, ut dormias? Noli surgere ad malefaciendum, et laudasti Deum. Negotium agis? Noli fraudem facere, et laudasti Deum. Agrum colis? Noli litem movere, et laudasti Deum. In innocentia operum tuorum praepara te ad laudandum Deum tota die.

[2] Vgl. *Thom.* 3 p. q. 27 a. 2: Utrum amare, secundum quod est actus caritatis, sit idem quod benevolentia. Benevolentia dicitur actus voluntatis, quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore . . . amor enim importat quandam unionem secundum affectum amantis ad amatum, in quantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unitum sibi vel ad se pertinens et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alteri bonum etiam non praesupposita praedicta unione affectus ad ipsum. Vgl. *Bannez* h. l.

498 4) Endlich hat man zur Erklärung des unmittelbaren Gegensatzes, den Augustinus zwischen der caritas und der cupiditas aufstellt, eine vierte Bedeutung von caritas aufgestellt, wonach dieselbe jeden amor ordinis, resp. jeden amor ordinatus, also jede Liebe zur Gerechtigkeit und jede nicht unordentliche Liebe, jede voluntas bona, voluntas recti s. recta bezeichne[1]. Das ist materiell richtig, wird aber auch gerade von den Gegnern behauptet und löst in der That die Schwierigkeit nicht. Denn die Gegner haben allerdings darin Recht, daß Augustinus in den betreffenden Stellen[2] nicht den Begriff der caritas durch den der bona voluntas bestimmen will, sondern umgekehrt den Begriff der bona voluntas durch den der caritas bestimmt und dabei unter caritas eine auf Gott als das höchste Gut gerichtete Liebe versteht[3]. Die Lösung der Schwierigkeit kann daher nur darin liegen, daß die Richtung jeder anderen Liebe auf Gott nicht bloß durch den formellen Hauptakt der theologischen Liebe zu Gott vermittelt werden kann, sondern auch durch die anderen Akte der Zuneigung zu Gott, welche oben aufgezählt wurden; und daß weiterhin diese Akte, namentlich der erste und letzte, nicht explicite und mit klarem Bewußtsein als Wurzel und Regel jeder andern geordneten Liebe vorhanden sein müssen, sondern inwiefern sie (wie vorher n. 491 erklärt ist) in dem Streben nach der wahren vollen Seligkeit und in der Hochachtung vor dem ewigen Gesetze enthalten sind. Denn die Unordnung und Regellosigkeit in der Liebe zu einem geschöpflichen Gute, welche der Heilige durch die caritas Dei ausgeschlossen wissen will, beruht nicht darauf, daß überhaupt etwas Geschaffenes — ein Wesen, eine Vollkommenheit oder ein Mittel zur Vollkommenheit und Seligkeit — in keiner Weise seinetwegen, propter

---

[1] Wenn einige TT. im Hinblick auf die in der Bulle Auctorem fidei n. 24 citirte Stelle aus serm. 349 de carit.: est quaedam caritas humana licita, im Unterschied von der caritas divina, meinen, Augustinus gebrauche die Namen caritas schlechthin auch von einer sittlichen Liebe, die von der caritas divina verschieden und trennbar sei, dann ist dieß formell irrig; hier gebraucht Augustinus caritas überhaupt im Sinne von Liebe zu einer andern Person, indem er als drittes Eintheilungsglied neben die caritas humana licita eine caritas humana illicita setzt. An dieser Stelle wird eben das Wort nach profanem Sprachgebrauch angewandt, nicht im Sinne der Hochachtung des absolut Achtungswürdigen. Wenn von vielen TT. diese Stelle angeführt wird zum Beweise, daß es außer der dilectio quae ducit ad regnum auch eine dilectio humana licita gebe, quae non reprehenditur, in dem Sinne, daß die letztere, um allseitig und subjektiv sündelos zu sein, nicht nur nicht ex caritate zu sein brauche, sondern auch nicht irgendwie durch die caritas regulirt, resp. auf diese bezogen zu werden brauche, dürfte dieß kaum der Intention Augustins entsprechen; vgl. die zweitfolgende Anmerkung. In der Bulle Auct. fidei n. 24, wo dasselbe behauptet zu werden scheint, wird in der That als zu beweisende These nur angeführt, daß zwischen der caritas dominans, welche im Quesnel'schen Sinne zugleich die Substanz aller guten Affekte bildet, und der dominans cupiditas keine affectus natura sua laudabiles in der Mitte liegen.

[2] Z. B. De grat. Chr. 21 n. 22: Quasi aliud sit bona voluntas quam caritas, quam Scriptura nobis clamat esse ex Deo.

[3] Trin. l. 9. c. 7 n. 9: Nemo volens aliquid facit, nisi quod in corde suo prius dixerit. Quod verbum amore concipitur sive creaturae sive Creatoris, id est aut naturae mutabilis aut incommutabilis veritatis, ergo aut cupiditate aut caritate. Non quod non sit amanda creatura; sed si ad Creatorem refertur ille amor, non jam cupiditas, sed caritas erit. Tunc enim est cupiditas, cum propter se amatur creatura; tunc non utentem adjuvat, sed corrumpit fruentem. Cum autem aut par nobis aut inferior creatura sit, inferiori utendum est ad Deum, pari autem fruendum, sed in Deo. Sicut enim te ipso non in te ipso frui debes, sed in eo, qui fecit te, sic etiam illo, quem diligis sicut te ipsum.

se ipsum, geliebt werden darf, sondern darin, daß das geschaffene Gut in der Weise propter se ipsum geliebt wird, wie Gott propter se ipsum geliebt werden muß, d. h. als ein Gut, an welchem wir haften bleiben (cui inhaeremus „dilectione mansoria“) und unsere Befriedigung suchen (frui) ohne darüber hinauszugehen (dilectione transitoria), und welches wir darum nicht als einem höheren Endzweck und einer höheren Ordnung unter- und eingeordnet anstreben. Eine solche Unordnung und Regellosigkeit aber wird schon durch diejenige „caritas“ ausgeschlossen, welche in der Achtung vor dem ewigen Gesetze Gottes und darum auch vor Gott selbst enthalten ist; und wer von dieser Achtung in allem seinem Wollen sich leiten läßt, der gibt auch eo ipso positiv seinem auf Geschöpfliches gerichteten Wollen und Lieben die Richtung auf die von Gott intendirten Endziele seines Gesetzes, ordnet also insbesondere sein Wollen und Handeln als Mittel und Weg auf die Erlangung seiner ewigen Seligkeit in Gott (vgl. hiezu *Ripalda*, contra Bajanos disp. 22 sect. 13 sqq.).

Nach allem diesem kann man sagen: nach Augustinus bezeichnet caritas 499
überhaupt alle diejenigen Affekte, welchen die Hochachtung des absoluten Werthes und der absoluten Würde Gottes als des höchsten Gutes als Wurzel oder Regel zu Grunde liegt, und vermöge deren die Creatur Gott sucht und ihm folgt und, ihn suchend und ihm folgend, ihr Wollen und Handeln in der Weise auf ihn bezieht, daß sie es auf ihn hin richtet und nach seiner Vorschrift einrichtet — m. E. W. die Anhänglichkeit an Gott und den Anschluß an ihn in jeder Form und auf jeder Stufe (das sequi Deum, quaerere, inquirere Deum, adhaerere Deo der hl. Schrift). In diesem Sinne bildet dann die caritas bei Augustinus ganz naturgemäß den formellen und contradiktorischen Gegensatz der unordentlichen Liebe des Geschöpfes zu creatürlichen Gütern und zu sich selbst, deren Ordnungswidrigkeit als cupiditas und libido eben darin besteht, daß man Gott mißachtet oder gar verachtet (negligentia et contemptus), und sich besonders darin zeigt, daß man sich mit Niedrigem begnügt, statt nach dem Höchsten zu streben, und in stolzer Selbstüberhebung selbst die Ursache seines Glückes und Herr seines Handelns sein will.

Diese Auffassungsweise war Augustinus besonders durch drei Umstände 500
nahe gelegt. Einmal fand er darin einen einfachen Ausdruck für den religiösen Grundzug aller wahren Sittlichkeit, welchen er gegenüber der profanen, äußerlichen und niedrigen Auffassung der letzteren von Seiten der Heidenwelt geltend zu machen hatte[1]. Sodann bot sich ihm hier gegenüber dem Pelagianismus ein einfaches Mittel dar, um die im Namen der caritas und den betreffenden Ausdrücken der hl. Schrift deutlich hervortretende

[1] Diesen Gedanken illustrirt Augustinus öfter auch in folgender Weise. Durch die sittliche Güte des Willens werde der Mensch besser, als er ohne dieselbe ist. Nun aber könne der Mensch nicht dadurch besser werden, daß sein Wollen sich auf ein Gut unter ihm oder neben ihm, oder überhaupt auf etwas Geschöpfliches, Wandelbares, Zeitliches und Endliches richte, vielmehr nur dadurch, daß er es auf etwas richte, was wesentlich besser und höher ist als er selbst, also auf ein unwandelbares, ewiges und unendliches Gut. Mithin könne sein Wollen auch nicht dadurch allein sittlich gut sein, daß es die honestas einer Handlung einfach im Sinne der dem vernünftigen Menschen anstehenden Zierde beabsichtige und in keiner Weise es in Beziehung auf Gott und sein ewiges Gesetz setze, vielmehr sündige der Mensch eben dadurch, daß er in seinem Handeln auf Gott gar keine Rücksicht nehme.

Eigenthümlichkeit derselben als einer aus Gott fließenden und eine Theilnahme am Leben Gottes darstellenden Gesinnung auf das ganze sittliche Leben zu übertragen und so *alle wahre Sittlichkeit als Werk und Gabe Gottes darzustellen*. Die *formelle Ausbildung* dieser Rede- und Anschauungsweise aber rührt ebenso sehr von seiner *platonischen Denkweise* her, und dieser Umstand vorzüglich ist der wirkliche Grund ihres äußerlichen Gegensatzes zu der von aristotelischen Formeln ausgehenden Rede- und Anschauungsweise der Scholastiker. Denn im Grunde nimmt auch die Scholastik an, daß der Kern aller wahren Sittlichkeit in einer gewissen Werthschätzung und Hochachtung des über allen geschöpflichen, zeitlichen und endlichen Gütern stehenden bonum aeternum, summum et incommutabile bestehe und daß das ganze sittliche Leben sich aus diesem Kern entwickle.

501 Der Unterschied zwischen der augustinischen und der scholastischen Auffassung läßt sich wohl dahin fixiren: Augustinus faßt die ganze sittliche Entwicklung — analog wie die Durchbildung und Durchführung des Feuers oder des Lichtes vom glimmenden Funken bis zur lichten Flamme, sowie des Lebens der Pflanze von der Wurzel bis zum vollendeten Baume und vom Stamme zu den Zweigen, resp. von der Knospe bis zur reifen Frucht, worin es gipfelt — unter dem gemeinschaftlichen Namen der caritas proficiens zusammen; die Scholastik aber faßt die sittliche Entwicklung analog wie die Durchbildung und Durchführung des Lebens im animalischen Organismus aus der Samenzelle bis zur vollen Lebendigkeit auf, behält daher den Namen der caritas dem vollendenden Lebensprinzip vor und unterscheidet nach wie vor der Eingießung der letzteren die eigenthümliche Funktion der einzelnen Glieder des Organismus deutlicher von der Funktion des belebenden Geistes als solcher, welcher dieselben sich unter- und einordnen. Während nämlich bei Augustinus das desiderium beatitudinis und die dilectio justitiae ebenfalls unter die caritas subsumirt werden, inwiefern beide auf Gott *hinzielen*: werden sie in der Scholastik als relativ selbstständig neben der eigentlichen caritas, aber in engster Beziehung zu ihr als zu ihrem Ziele und ihrem vollendenden Prinzip gedacht, inwiefern ersteres auf die Gewinnung des Besitzes Gottes, letztere auf die Herstellung der rechten Ordnung der Creatur zum Schöpfer hinausläuft. Indem sodann die Scholastik diese beiden Momente schärfer markirte durch die Entwicklung des Unterschiedes und Verhältnisses der theologischen und der moralischen Tugenden, und hinwiederum die beiderseitigen Haupttugenden, der caritas und der religio oder reverentia Dei, nicht bloß in ihrem Verhältniß zu einander, sondern auch zu den übrigen Tugenden derselben Klasse genauer bestimmte, hat sie der Lehre des hl. Augustinus nach allen Seiten eine schärfere Fassung gegeben. Namentlich konnte sie so leichter das Verhältniß von voluntas pia und justa entwickeln, welches schon bei Augustinus zugleich den Unterschied und die positive Beziehung der virtutes informes zu den virtutes formatae bezeichnet, und so neben der pia fides den pius timor Dei als Vorläufer und Anbahnung der caritas darstellen; während bei Augustinus der timor Dei castus, wie die dilectio justitiae, unter die caritas subsumirt wird[1].

---

[1] Uebrigens schließt sich die Scholastik in der Erklärung der verschiedenen Formen des timor Dei als timor servilis, initialis und filialis insofern noch enge an Augustinus an, als sie schon den timor initialis durch die caritas so constituirt werden läßt, daß in ihm

Die innere Harmonie der scholastischen Auffassung mit der augustinischen 502
wird dadurch hergestellt, daß auch die Scholastik 1) den amor concupiscentiae gegen Gott ebenso zur caritas rechnet, wie den amor amicitiae, weil auch in ihm die bonitas infinita Dei das formelle Objekt bilde, auf welches die Liebe hinziele und woran sie sich hefte, und der Unterschied beider nur darin bestehe, daß man dasselbe Objekt in ersterem Falle sich selbst, im anderen Gott wünsche[1]; und daß sie 2) weiterhin alles gute, wenigstens das übernatürlich gute Wollen, auch dasjenige, welches der Eingießung der virtus caritatis vorausgeht, weil und inwiefern es darauf hinziele, Gott zu besitzen und zu ihm in das rechte Verhältniß zu treten, als eine caritas imperfecta, näher als imperfecta participatio oder anticipatio caritatis betrachtete, d. h. als einen Affekt, welcher sich in derselben Richtung auf Gott hin bewege, wie die caritas, und diese selbst zum objektiven Ziel und Ende habe, wohin sie strebe und führe, unter Umständen auch zum Gegenstand und Zweck, den sie bewußter Weise wolle und beabsichtige.

Ueber das Verhältniß der caritas zu den übrigen Tugenden im Sinne Augustins 503
s. besonders *Bonav.* in 3 dist. 27 a. 1 q. 1 u. dub. 1. Für die zuletzt erwähnte vermittelnde Auffassung vgl. *S. Franc. Sal.* Theot. l. 2 ch. 13: Quelle consolation de considerer la sacrée methode, avec laquelle le Sainct-Esprit respand les premiers rayons et sentiments de sa lumiere et chaleur vitale dedans nos coeurs. O Jesus! que c'est un plaisir delicieux de voir l'amour celeste, qui est le soleil de vertus, quand petit à petit par des progrez, qui insensiblement se rendent sensibles, il va desployant sa clarté sur une ame, et ne cesse point qu'il ne l'ayt toute couverte de la splendeur de sa presence, luy donant enfin la parfaicte beauté de son jour! O que cette aube est gaye, belle, amiable et agreable! Mais pourtant il est vray que ou l'aube n'est pas jour, ou, si elle est jour, c'est un jour commençant, un jour naissant; c'est plutost l'enfance du jour que le jour mesme. Et de mesme, sans doute, ces mouvements d'amour, qui precedent l'acte de la foy requis en nostre justification, ou ils ne sont pas amour, à proprement parler, ou ils sont un amour commençant et imparfaict. Ce sont les premiers bourgeons verdoyans, que l'ame exchauffée du soleil celeste, comme un arbre mystique, commence à jetter au printemps, qui sont plutost présages de fruicts que fruicts. — Von der reformatorischen und bajanisch-jansenistischen Doctrin ist, wenigstens formell und in der Intention ihrer Vertreter, verschieden die auf Augustinus gestützte Lehre der Augustinenser Noris, Berti,

---

die noch schwache caritas durch den timor poenae gestützt werden müsse, während sie den einfachen timor reverentialis, der noch nicht auf der caritas beruht, mit dem timor poenae combinirt und in Folge dessen ihn nicht klar genug in seinem spezifischen Wesen hervortreten läßt. Dagegen unterscheidet *Bannez* auch im timor filialis einen doppelten Akt, von denen einer zum amor imperfectus gehöre. Primus et infimus est timere culpam propter separationem a Deo et a visione ipsius; qui motus filiorum quidem est, nolle separari a praesentia patris et gaudere de illa; sed est infimus, quia respicit Deum, ut bonum proprium nostrum est.

[1] In späterer Zeit hat man den amor concupiscentiae im Gegensatz zum amor amicitiae vielfach amor spei genannt. Die alte Scholastik aber betrachtete ihn als Bestandtheil der virtus theol. caritatis und ließ ihn als solchen erst mit dieser eingegossen werden. Sie dachte ihn aber dann in der Weise, daß er in Gemeinschaft mit dem ihn ergänzenden amor amicitiae jenes feste und entschiedene adhaerere Deo constituire, vermöge dessen der Mensch entschlossen ist, alle Gebote in vollkommener Weise zu erfüllen und alle Sünden zu meiden. Dabei bleibt bestehen, daß der amor concupiscentiae nicht nur vor dem amor amicitiae, sondern auch vor der Hoffnung und selbst vor dem förmlichen Glauben da sein kann, indem er das subjektive, disponirende Motiv zu allen diesen Akten bildet.

Bellelli und der späteren Löwener Schule (17. Jahrh., wie Le Drou, Hagens). Dieselbe verlangt im Allgemeinen die Relation aller Werke auf Gott durch die caritas als Motiv derselben in der Weise, daß ohne dieselbe jede einzelne Handlung zwar nicht ex cupiditate prava geschehe und dadurch positiv, innerlich und der Substanz nach sündhaft sei, wohl aber durch den Mangel des nothwendigen höhern Motivs im operans negativ, äußerlich und accidentell oder concomitanter, und so nicht ex parte operis, sondern ex parte operantis sündhaft werde; immerhin involvirt nach ihnen die betreffende Handlung stets eine formelle läßliche Sünde, weil ohne jene Relation bona non fiunt bene, sed male, oder, wie Einige sagen, bona sunt secundum rationem inferiorem, aber nicht secundum rationem superiorem. Zugleich verlangen wenigstens Manche als Motiv nicht die caritas perfecta super omnia; sie sind vielmehr — wie freilich auch Jansenius — zufrieden mit einer caritas imperfecta, deren Begriff jedoch sehr schwankend ist. (Vgl. *Berti*, syst. August. vind. diss. 3 cap. 1, besonders § 5 u. 6 — nach seinem Bericht in § 5 hätte das S. Officium diese Lehre censurfrei passiren lassen — und theol. discipl. l. 18 cap. 3.) Wie immer es sich mit der Censur dieser Lehre verhalten mag: soviel dürfte gewiß sein, daß sie, wenn nicht der Begriff der caritas imperfecta so weit gefaßt wird, wie wir ihn oben gefaßt, der allgemeinen Lehre der Scholastik durchaus widerspricht; und manche ihrer Vertreter geben das nicht nur zu, sondern wollen darin einen Vorzug ihrer Lehre finden. Zugleich ist es fraglich, ob die Lehre, daß eine Vitiation der Handlung, welche rein negativ dieselbe zur formellen Sünde mache, ohne daß die cupiditas sich beimische, augustinisch sei, da bei Augustinus die cupiditas eben durch das unordentliche Stehenbleiben bei der Creatur ohne Rücksicht auf den Schöpfer erklärt zu werden pflegt (s. oben n. 498). Jedenfalls heißt es den Begriff der Sittlichkeit gewaltsam auseinander reißen, wenn man sagt: eine Handlung könne vom Gesichtspunkte der ratio inferior, welche den geschöpflichen Zweck im Auge hat, in der Weise sittlich gut sein, daß der Mangel der Güte, die sie unter dem Gesichtspunkte der ratio superior, welche Gott ins Auge faßt, haben müßte, sie bloß äußerlich schlecht mache. Denn das Urtheil des Gewissens, welches die Sittlichkeit der Handlung überhaupt regelt, ist wesentlich eine Funktion der ratio superior, weil es die Handlung nach dem Gesetze Gottes beurtheilt. Wenn nun in der Handlung das Gesetz Gottes als solches in keiner Weise beachtet wird, dann ist die Handlung nicht bloß äußerlich, sondern innerlich und wesentlich schlecht. Wenn es aber beachtet wird, ist es unmöglich, daß die Handlung bloß gut sei vom Gesichtspunkte der ratio inferior, sondern sie ist es auch von dem der ratio superior, indem sie eben diejenige Relation auf Gott in sich trägt, welche dem sittlichen Handeln wesentlich ist. Das Gewicht dieser Bemerkung hat selbst Berti anerkannt, indem er theol. disc. l. 18 cap. 3 n. 20 einen Mittelweg zwischen der streng augustinianischen Anschauung und der ihrer Gegner einschlagen will mit folgender, im Wesentlichen ganz zutreffender Ausführung: Versatur inter utramque opinio nostra. Adhaeremus priori, quatenus nullam virtutem veram propriamque agnoscit, quae sistat in re creata; quoniam virtus tendit in bonum melius, ut docet Augustinus, et idea virtutis commonstrat, nulla autem creatura melior est, quam sit mens rationalis. Negamus tamen hominem, qui operatur ob intimam, naturalem et ingenitam ideam honestatis, non agere bonum moraliter, sed opus vitio labefactatum: quoniam vitium non est, nisi a voluntate faciendi, quod vetat summa illa et incommutabilis lex veritatis. Dicimus hanc veritatis ideam et legem incommutabilem non esse in homine lapso penitus detritam, ideoque interdum exhibere hominum menti opus peragendum licitum atque honestum; neque ad hoc necessariam esse gratiam fidei, sive quod Deus se manifestet tamquam auctorem supernaturalium donorum. Concedimus virtutes esse superbas et inflatas, si referantur ad seipsas, scilicet si appetantur, ut conferatur animo decor continentiae ac probitatis, quoniam tunc humanae gloriae deserviunt et multum habent inanitatis. Sed nego referri ad seipsas, si fiant propter ingenitam rationem honestatis; quoniam haec ratio, cum sit una, summa et immutabilis, ipse Deus est, intime nobis praesens, non quidem ut speciale objectum, sed ut universalis regula veritatis. Dico opera hujusmodi regulae consentanea, etsi in Deum non referantur explicite, quod necessarium est, ut ad aeternam vitam perducant, referri implicite; non quod intrinseca bonitas honestorum operum se ipsa referatur in summum bonum, id enim

necessarium et naturale est, non liberum et morale; sed quia intentione animi opera illa fiunt ob intimam legem honestatis, quae implicite est ipse Deus. Atque hoc arbitror sufficere ad opus bonum morale ordinis naturalis, quia, ne sit vitii labes, sufficit uniformitas legis naturaliter nobis inditae. Demgemäß erklärt auch Berti sofort nach Noris die formelle Sündhaftigkeit, die er den ohne alle Gnade verrichteten Akten zuschreibt, daraus, daß in den ohne Gnade verrichteten Akten auch die hier angegebene Relation auf Gott nicht zu Stande kommen könne, indem statt ihrer eine sündhafte cupiditas den Akt regiere. Vgl. auch Ernst a. a. O. § 9.

§ 297. Die Grenzen der Nothwendigkeit der Gnade. Forts. 2. Die vorgebliche Nothwendigkeit der Gnade des theologischen Glaubens. Die verschiedenen Formen der fides als der allgemeinen Regel des sittlichen Handelns.

Literatur wie oben § 296. Ferner *Lomb.* in 2 dist. 41. Dazu *Thom.*, *Bonav.*, *Aegid.*, *Estius; Thom.* Summa 2. 2 q. 10 a. 5 u. ö.; dazu *Bannez*, *Gonet*, *Gotti; Fontana* zu den betr. Sätzen der Bulle Unig.; *Faure* (u. *Passaglia*) zu Enchir. cap. 2; *Ripalda*, de ente sup. disp. 20; co. Bajanos disp. 20; *Hurter*, Dogm. thes. 183; *Cercia*, de gr. act. sect 1 lect. 9 sqq.

I. An zweiter Stelle ist es, wenn schon nicht de fide, so doch eine durch 504
die Kirche nachdrücklich in Schutz genommene und garantirte Lehre, daß der Mensch von seinen Handlungen auch dann die formelle Sündhaftigkeit ausschließen und mithin dieselben setzen kann ohne eine Schuld sich zuzuziehen, wenn er nicht einmal die Gnade des christlichen oder überhaupt des in seiner Art vollendeten theologischen Glaubens besitzt und mithin nicht im theologischen Sinne als „Gläubiger" (fidelis) bezeichnet werden kann, sondern schlechthin „Ungläubiger" ist. Ohne diese Gnade ist er zwar nicht im Stande, seinem Handeln diejenige Richtung auf Gott zu geben, welche nothwendig ist, damit er die Gnade der caritas impetrire und sich in hinreichender Weise auf den Empfang derselben vorbereite. Wohl aber kann er ohne diese Gnade so handeln, daß er dadurch der Rechtfertigungsgnade nicht noch mehr unwürdig wird; und es ist sogar nicht ausgeschlossen, daß er auch auf die Erlangung der vollen Glaubensgnade mit Hülfe anderweitiger Gnaden durch eine der Glaubensgnade vorausgehende übernatürliche Thätigkeit sich vorbereiten kann. Bezüglich des ausdrücklichen Glaubens an Christus ist dieß so evident, daß zwar nicht die Reformatoren, und auch nicht die extremen Jansenisten, wie Quesnel, wohl aber Jansenius es anerkannt hat. — Aber es ist auch gewiß bezüglich des theologischen Glaubens überhaupt, da es bezüglich der Gewinnung desselben ebenso eine durch Verlangen und Gebet, Erwägung und Betrachtung zu ihm hinstrebende und auf ihn abzielende Thätigkeit geben kann, wie bezüglich der Gewinnung der caritas. Um so mehr aber ist es gewiß, daß der Ungläubige, so lange er nicht aus seiner ungläubigen Gesinnung heraus handelt, nicht schon wegen seines habituellen Unglaubens nothwendig sündigt; und ebenso gewiß ist es, daß derselbe durch seinen habituellen Unglauben nicht genöthigt wird, stets aus seinem Unglauben heraus zu handeln. Und zwar gilt dieß sowohl für diejenigen Ungläubigen, welche durch schuldbaren Widerspruch gegen die hinreichend vorgestellte Wahrheit der Glaubensgnade ermangeln (infideles positivi), wie für diejenigen, welche aus Mangel an hinreichender

Vorstellung der Glaubenswahrheit dieselbe nicht anerkennen. Desgleichen gilt es nicht bloß bezüglich solcher Ungläubigen, welche bloß den spezifischen Inhalt der übernatürlichen Offenbarung nicht anerkennen, sondern auch bezüglich solcher, welche in mehr oder minder schuldbarer Weise wichtige Wahrheiten der natürlichen Ordnung, auch bezüglich Gottes selbst, nicht anerkennen, wie die meisten Heiden. Die wirklichen Folgen ihres Unglaubens bestehen bei allen Ungläubigen darin, daß bei ihnen nicht nur keine nähere positive Vorbereitung auf die Rechtfertigung stattfinden kann, sondern auch eine von allen weiteren Todsünden freie fortgesetzte Tugendübung nicht möglich ist; daß sie ferner auch nicht einzelne Handlungen setzen können, welche wahre, aus ganz reinen Beweggründen hervorgehende sittliche Heldenthaten wären; und daß endlich auch die gewöhnlichen Handlungen meist durch irgend einen sündhaften Umstand, wenn nicht ganz und in ihrer Wurzel, so doch theilweise durch ein hinzutretendes sündhaftes Motiv, besonders der Eitelkeit, oder in der Reflexion durch stolze Selbstgefälligkeit, befleckt werden.

505 Zur Kirchenlehre vgl. prop. Baji 25: Omnia infidelium opera peccata sunt et philosophorum virtutes vitia. Prop. 8 damn. ab Alex. VIII: Necesse est infidelem in omni opere peccare. Propp. Quesnel. 42: Sola gratia Christi reddit hominem aptum sacrificio fidei; sine hoc nihil nisi impuritas, nihil nisi indignitas. 48: Quid aliud esse possumus nisi tenebrae, nisi aberratio, nisi peccatum, sine fidei lumine, sine Christo, sine caritate?

506 Die hl. Schrift enthält in ihren Urtheilen über die Heidenwelt zwar manche starke Ausdrücke über die Menge ihrer Sünden, aber nichts, woraus hervorginge, daß der Heide nichts vermöge als sündigen; im Gegentheil bekunden verschiedene Stellen das Gegentheil. So wäre der Vergleich, den Christus Matth. 5, 46 zwischen gewissen guten Werken der Gläubigen, Juden oder Christen, mit denen der Heiden anstellt, indem er sagt, daß die Uebung der Liebe zu Freunden und Brüdern keinen Vorzug vor den Heiden verleihe, ganz unmöglich, wenn bei den Heiden diese Uebungen nur in sündhafter Gestalt vorkommen könnten. Sodann führt der Apostel Röm. 1, 19 ff. die Sünde und Schuld der Heiden, daß sie Gott nicht geehrt und ihm nicht gedankt, nicht auf den Mangel der Glaubenserkenntniß, sondern auf den Mißbrauch der ihnen die Ehre und den Dank ermöglichenden Vernunfterkenntniß zurück. Desgleichen wird Röm. 2, 14 (s. oben n. 299) den Heiden eine wenigstens die Schuld ausschließende Erfüllung des göttlichen Gesetzes zugeschrieben, welche keiner anderen Regelung bedürfe, als ihrer natürlichen Erkenntniß. Wenn schon Augustinus nebst Prosper und Fulgentius diese Stelle von gläubigen Heiden verstehen, so hat Augustinus doch wenigstens einmal (s. unten) anerkannt, daß die Stelle auch anders verstanden werden könne. Wenn ferner diese VV., namentlich Fulgentius (incarn. et gr. cap. 27), sagen, die entgegengesetzte Erklärung sei pelagianisch, dann bezieht sich das darauf, daß man nicht anders die von den Pelagianern aus dem ganzen Contexte gezogenen schlimmen Folgerungen gegen die Nothwendigkeit der Gnade umgehen zu können glaubte (s. n. 299; vgl. zu dieser Stelle den eingehenden Commentar bei *Suarez*, de gr. l. 9 cap. 8, auszüglich bei *Hurter* l. c. n. 55 Note). Mit Unrecht wurde daher von Bajus die Ansicht jener VV. gegen die Scholastiker gekehrt, welche die pelagianischen Consequenzen nicht bloß ablehnten, sondern auch gänzlich abschnitten; und die Kirche hat sie daher in prop. B. 22 gegen jene Anklagen in Schutz genommen. — Thatsächlich läßt denn auch die hl. Schrift die heidnischen Hebammen, welche die israelitischen Kinder schonten, aus Gottesfurcht so handeln und darum Lohn bei Gott verdienen (Exod. 1, 20: Benefecit Deus obstetricibus et aedificavit eis domos) [1]. Andererseits wird Dan. 4, 24

[1] Merkwürdiger Weise sagt *Greg.* M., Moral. 18, 2 sogar: der Liebesdienst der Hebammen hätte ihnen im ewigen Leben vergolten werden können, wenn nicht wegen der Lüge, die sie zu ihrem Schutze anwandten, der Lohn in einen bloß zeitlichen verwandelt worden wäre. *August.*, contra mendacium ad Consentium c. 15 n. 33 sagt umgekehrt:

an den heidnischen König Nabuchodonosor die Aufforderung gerichtet: Peccata tua eleemosynis redime et iniquitates tuas misericordiis pauperum. Das kann freilich nur den Sinn haben, aber muß ihn auch wirklich haben, daß der König durch Almosen die ihm angekündigten zeitlichen Strafen abwenden sollte, was voraussetzt, daß die Almosen von ihm mindestens in einer Gott nicht mißfälligen Weise gespendet werden konnten [1]. Ueberhaupt versteht es sich von selbst, daß die im Stande des Unglaubens verrichteten Werke an und für sich höchstens einen zeitlichen positiven Lohn und auch diesen nur de congruo erwerben können, womit jedoch keineswegs gesagt sein soll, daß sie nur materielle Güter, und nicht auch — unter Umständen — geistliche Gnaden erwerben könnten; denn diese geistlichen Gnaden haben selbst so lange nur einen zeitlichen, d. h. vorübergehenden Werth, als die Werke nicht mit der Aufgebung des Unglaubens verbunden werden. Die in den ägyptischen Hebammen als Motiv ihres lobwürdigen Handelns hingestellte Furcht Gottes erscheint überhaupt und prinzipiell als ein dem Glauben vorausgehendes Motiv guten Handelns dadurch charakterisirt, daß sie Sir. 2 als ein Prinzip dargestellt wird, welches ebenso zum Glauben, wie zur Hoffnung und zur Liebe führen könne und solle (s. oben n. 481 Note). Demgemäß stellt auch der Apostel (Apg. 20, 21: testificans Judaeis et gentibus in Deum poenitentiam — μετάνοιαν — et fidem in Dominum nostrum J. C.) ebenso wie Christus selbst (Mark. 1, 15: Poenitemini — μετανοεῖτε — et credite Evangelio) eine Sinnesänderung in der Richtung auf Gott dem Glauben an Christus voran, indem letzterer, wie auch der Glaube an Gott selbst im Sinne der theologischen Tugend, das Ziel einer durch den Ruf Gottes, besonders den abschreckenden, drohenden Ruf, bewirkten Hinwendung zu Gott ist [2].

---

wegen der benignitas sei den Hebammen das mendacium, welches sie für erlaubt gehalten, verziehen worden; er hält aber dieselben für Hebräerinnen und darum auch für gläubig (vgl. unten n. 508); *Hieron.* in Is. 65, 21 sq. muß sie ebenfalls für gläubig gehalten haben, da er ihnen das Verdienst des ewigen Lebens zuschreibt, obgleich nicht ausdrücklich von einer ewigen Belohnung derselben die Rede sei. Die Beweiskraft unseres Beispiels ist daher allerdings zweifelhaft. Noch mehr aber zweifelhaft oder vielmehr gänzlich null ist die Beweiskraft des Beispiels der Buhlerin Rahab (Jos. 2), da sie Jak. 2, 25, vgl. Hebr. 11, 31 als wahrhaft gläubig angesehen wird und V. 9—11 auf Grund der an Israel gewirkten Wunderthaten denselben Glauben an Gott bekennt, welchen die Juden der damaligen Zeit hatten.

[1] Die hier von vielen TT. angezogenen Worte Gottes in Betreff Nabuchodonosors Ezech. 29, 20: Dedi ei terram Aegypti, eo quod laboraverit mihi (nämlich in der Vollstreckung des Strafgerichtes über Tyrus) werden vom hl. Thomas 1. 2 q. 114 a. 2 ad 2 wohl mit Recht dahin erklärt, daß bei Nabuchodonosor als Motiv dieser That nicht die Absicht, Gott zu dienen, sondern nur die Herrschsucht vorausgesetzt werden könne, und daß hier auch nicht von einer eigentlichen Belohnung für ein sittliches Werk, sondern nur von einer Zuwendung Gottes die Rede sei, welche aus anderweitigen Rücksichten seiner Vorsehung in diesem Falle auch den rein materiellen Dienst kompensiren sollte. Hieronymus freilich bemerkt zu dieser Stelle ganz allgemein: Ex eo, quod Nabuchodonosor accepit mercedem boni operis, intelligimus, etiam ethnicos, si quid boni fecerint, non absque mercede Dei judicio praeteriri.

[2] Ganz analog ist II. Tim. 2, 25: Servum Domini oportet . . . mansuetum esse, cum modestia corripientem eos, qui resistunt veritati, ne forte Deus det illis poenitentiam (μετάνοιαν) ad cognoscendam veritatem (εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας), wo das cognoscere die Anerkennung der Wahrheit durch den Glauben ist. „Poenitentia" ist hier = μετανοεῖν = mutare mentem, den Sinn ändern, nicht als volle Bußgesinnung, sondern überhaupt als Abkehr von der bisherigen Geistesrichtung und Hinwendung zu einer neuen zu verstehen. So meint es auch *Fulg.* de incarn. et gr. c. 17, wo er obige Stellen zu einem Beweise für den Ursprung des Glaubens, und zwar auch der Vorbereitung desselben, aus der Gnade benutzt. Indem er zugleich auf Apg. 11, 8: Ergo et gentibus Deus poenitentiam ad vitam dedit hinweist, fährt er fort: Nempe cum ipse Salvator noster propriae vocis imperio humanam convenerit voluntatem dicens: *Poenitemini et credite Evangelio:* claret tamen, quia, ut homo Deo credere incipiat, a Deo accipit poenitentiam ad vitam, ita ut omnino credere non possit, nisi poenitentiam dono Dei miserantis acceperit. Quae est autem poenitentia hominis, nisi mutatio voluntatis! Deus ergo, qui homini poenitentiam dat, ipse voluntatem hominis mutat.

Vgl. Weish. 12, 2: corripis, et de quibus peccant, admones et alloqueris (ὑπομιμνήσκων νουθετεῖς), ut relicta malitia credant in te, Domine.

507 Bezüglich der hl. Väter ist anerkannt, daß die Griechen vor dem Glauben sittlich gute Werke als möglich lehren. Besonders stark drückt sich der durch seine Correctheit berühmte *Greg. Naz.* or. 18 ol. 19 in patrem suum aus: Quemadmodum ex nostris (credentibus) plerique nobiscum non sunt, quos scilicet a communi corpore flagitiosae vitae ratio separat: sic contra permulti exterorum a nobis stant, quicumque nimirum fidem moribus antevertunt, ac solo Christiani nomine carent, cum rem ipsam habeant; quorum in numero meus quoque pater erat, ramus quidem alienus, sed morum honestate ad nos propendens. Diese starken Ausdrücke sollen zwar den tiefen Unterschied zwischen christlichen und nichtchristlichen Tugenden nicht verwischen, setzen aber zum mindesten voraus, daß die nicht christlichen Tugenden keine übertünchten Laster sind. Ganz ähnlich wie die Griechen drückt sich in der pelagianischen Zeit von den Lateinern *Hieron.* aus com. ad Gal. 1, 15 zu den Worten: *ut revelaret Filium suum in me.* In quo revelatur, illud revelatur, quod prius fuit in eo et postea revelatum est. Simile est illud: *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Joan. 1, 9). Ex quo perspicuum fit, natura omnibus Dei inesse notitiam, nec quemquam sine Christo nasci et non habere semina in se sapientiae et justitiae reliquarumque virtutum. Unde multi absque fide et evangelio Christi vel sapienter aliqua faciunt vel sancte, ut parentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinum, non aliena diripiant — magisque judicio Dei obnoxii fiunt, quod habentes in se principia virtutum, non credant in eo, sine quo esse non possunt[1].

508 Auch Augustinus erkennt in mannigfacher Weise diese Lehre an. Ad Simpl. I. q. 1 n. 11 u. 12 erklärt er von dem homo nondum constitutus sub gratia und daher auch nicht sub fide (vgl. oben n. 311) die Stelle Röm. 7, 18: *Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio;* ebenso in Qq. 83 q. 66 n. 5 die Stelle 7, 22: *Condelector legi Dei secundum interiorem hominem.* De serm. Dom. in monte l. 1 cap. 9 n. 32 erklärt er Röm. 2, 14 dahin, daß im Gewissen aller Menschen, auch der Gottlosesten, Gott zu ihnen rede: Quando illi [Manichaei] valent intelligere, nullam esse animam quamvis perversam, in cujus conscientia non loquatur Deus? Quis enim scripsit in cordibus hominum naturalem legem nisi Deus? — Spir. et lit. 28, 48 führt er aus, daß die letztgenannte Stelle des Apostels — die er, wie er später stets thut, so auch an diesem Orte im Anschluß an II. Kor. 3, 3 von der gratia novi testamenti erklärt hatte, durch welche das Gesetz Gottes in das lebendige Herz selbst, nicht bloß auf steinerne Tafeln geschrieben worden — auch von dem natürlichen Menschen in Hinsicht auf die in ihm noch vorhandenen Reste des Ebenbildes Gottes verstanden werden könnte: Si autem hi, qui *naturaliter quae legis sunt faciunt,* nondum sunt habendi in numero eorum, quos Christi justificat gratia, sed in eorum potius, quorum etiam impiorum nec Deum verum veraciter justeque colentium quaedam tamen facta vel legimus vel novimus vel audivimus, quae secundum justitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus — quamquam si discutiantur, quo fine fiant, vix inveniuntur, quae justitiae debitam laudem defensionemque mereantur: verumtamen quia non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit, etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere — si hoc est, quod dictum est, quia *gentes, quae legem non habent,* hoc est legem Dei, *naturaliter quae legis sunt faciunt,* et quia hujusmodi homines *ipsi sibi sunt lex* et *scriptum opus legis habent in cordibus suis,* id est non omni modo deletum est, quod

[1] Das Ziel der letzten Worte scheint nicht recht klar. Wahrscheinlich sprechen sie die Anschauung aus, daß die Erleuchtung aller Menschen durch Christus wie auf der einen Seite die Möglichkeit der Tugend, so auch auf der andern Seite die Möglichkeit und damit die Pflicht des Glaubens an ihn, zunächst der fides implicita und eben dadurch eventuell der fides explicita, einschließe.

ibi per imaginem Dei, cum crearentur impressum est: etiam sic illa differentia non perturbabitur, qua distat a vetere testamentum novum, eo quod per novum scribitur lex Dei in corde fidelium, quae per vetus in tabulis scripta est. Hoc enim in illis scribitur per renovationem, quod non omnino deletum est per vetustatem. Nam sicut ipsa imago Dei renovatur in mente credentium per testamentum novum, quam non penitus impietas aboleverat; nam remansit utique id, quod anima hominis nisi rationalis esse non potest: ita etiam ibi lex Dei, non ex omni parte deleta per injustitiam, profecto scribitur renovata per gratiam. Nec istam inscriptionem, quae justificatio est, poterat efficere in Judaeis lex in tabulis scripta, sed solam praevaricationem. Nam et ipsi homines erant, et vis illa naturae inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit: sed pietas quae in aliam vitam transfert beatam et aeternam, *legem habet immaculatam, convertentem animas*, ut ex illo lumine renoventur, fiatque in eis: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Unde aversi obsolescere meruerunt; renovari autem nisi gratia Christiana, hoc est nisi Mediatoris intercessione non possunt . . . A cujus gratia si alieni sunt, de quibus agimus, qui secundum illum modum, de quo superius satis diximus *naturaliter, quae legis sunt, faciunt:* quid eis proderunt *excusantes cogitationes in die qua judicabit Deus occulta hominum,* nisi forte, ut mitius puniantur? Sicut enim non impediunt a vita aeterna justum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur: sic ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur. Die letzten Worte besonders sind entscheidend gegenüber der jansenistischen Erklärung dieser Stelle, daß die betreffenden Werke der Ungläubigen bloß objektiv, nicht auch subjektiv als gut bezeichnet werden sollten; denn sonst hätte die Gegenüberstellung mit den läßlichen Sünden der Gerechten keinen Sinn. — Obgleich A. nun in der Schlußanwendung dieser Doktrin auf den Text des Apostels sagt, daß Gott, weil er nicht personarum acceptor sei, auch die vermöge seines Ebenbildes verrichteten Werke dann nicht verachten werde, wenn der Mensch an ihn glaube: so redet er doch öfter von einer gewissen Anerkennung zu zeitlicher Belohnung oder Erhörung bei solchen Menschen, die bei ihm schlechthin als Ungläubige gelten. Ps. 98 n. 14: Illi autem, qui non ei [Ecclesiae catholicae] communicant, quia praeter ipsum montem [Ecclesiam] adorant et laudant Deum, non exaudiuntur ad vitam aeternam; etsi ad quaedam temporalia exaudiantur. Non sibi ergo blandiantur [haeretici], quia eos in quibusquam exaudit Deus; nam et paganos exaudit in quibusdam. Nonne clamant pagani ad Deum et pluit? Quare? Quia facit solem suum oriri super bonos et malos et pluit super justos et injustos. Noli ergo gloriari pagane, quia te clamante ad Deum pluit Deus, qui super justos et injustos pluit. Audivit te ad temporalia, non te audit ad aeterna, nisi in monte sancto ejus adoraveris. — Ebenso sagt er von den socialen Tugenden der Römer, die er civ. Dei l. 5 cap. 12 sqq. ausführlich bespricht, daß Gott in gerechter Weise sie mit zeitlichen Wohlthaten belohnt habe. cap. 15: Si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet, non redderetur merces bonis artibus eorum, id est virtutibus, quibus ad tantam gloriam pervenire nitebantur . . . Non est, quod de summi et veri Dei justitia conquerantur. cap. 19: Satis exposui, qua causa Deus unus et justus Romanos secundum quandam formam terrenae civitatis bonos adjuverit ad tanti imperii gloriam consequendam. Wenn er schon hier, wie sonst, betont, daß die Tugenden der Römer durch die cupiditas vana gloriae et dominii befleckt gewesen seien, dann läßt sich das hinsichtlich der Belohnbarkeit derselben auf ähnliche Weise erklären, wie Augustinus (contra mendacium ad Consent. c. 15 n. 33) bezüglich der Lüge der ägyptischen (nach ihm hebräischen) Hebammen sich äußert: In una causa Deus utrumque conspiciens, id est factum misericorditer et factum fallaciter, et bonum remuneravit et propter hoc malum illud ignovit. Man kann nämlich nicht annehmen, daß nach Augustinus die Ruhmbegierde das einzige und allein herrschende Motiv der Römertugend gewesen sei, weil er sonst nicht betonen könnte, daß die Römer nicht auf welche Art immer, sondern auf dem rechten Wege (via vera) den Ruhm erstrebt und keineswegs jedes beliebige lasterhafte Mittel, sondern die Tugend dafür erwählt hätten (ibid. cap. 12 n. 3;

l. 2 cap. 29). Demgemäß setzt er oft den Fehler der heidnischen Tugend in ein currere praeter viam, welches nicht auf das ewige Heil gerichtet sei noch dazu führe, während es immerhin in seiner Art gut (suo modo bonum) habe sein können (vgl. B. III n. 981 f.).

509 Manche TT. führen zum Beweise, daß es nach Augustinus auch bei den Ungläubigen unbeschadet ihres Unglaubens sittlich untadelhafte gute Werke geben könne, verschiedene Stellen an, worin er gewisse Gesinnungen und Handlungen von Ungläubigen als Werke Gottes und öfter auch als Gaben Gottes und mithin als ein ihnen von Gott geschenktes Gut erklärt. Solange es sich indeß bloß um Werke Gottes handelt, z. B. die Umstimmung des Königs Artaxerxes zu Gunsten der Juden, ist damit allerdings gesagt, daß die betreffende Gesinnung nach der Richtung hin, welche Gott unmittelbar ihr gibt, gut sei, nicht aber, daß sie schlechthin gut sei, wie aus manchen Stellen Augustins über das Wirken Gottes in den Bösen hervorgeht. Eher kommt in Betracht, daß das, was als eine Gabe Gottes bezeichnet wird, auch ein wirkliches Gut sein muß, besonders wenn eben die Güte des Gegenstandes als Grund hingestellt wird, weßhalb er von Gott kommen müsse; und das thut Augustinus ausdrücklich ep. 144 al. 130 ad Cirtenses, betr. der plötzlichen Umwandlung des trunksüchtigen Heiden Polemo in einen enthaltsamen Menschen, und de patientia cap. 26 sqq., wo er erklärt, daß auch die Häretiker und Schismatiker, wenn sie aus Furcht vor der Hölle Christus nicht verläugnen wollten, sondern ihn standhaft bekännten, eine patientia haben könnten, die an sich nicht schlecht, sondern gut, aber eben darum eine Gabe Gottes sei. An letzterer Stelle entwickelt er sodann eine Theorie über zweifache Gaben Gottes, solche, die Gott den filiis regni gebe, wie Abraham dem Isaak, und die zum ewigen Heile führten, und solche, die er den filiis concubinarum gebe, wie Abraham dem Ismael, und die im besten Falle bloß vor schwererer Verdammung schützten. Vielleicht kann man aber auch hier einwenden, die betreffenden Dinge seien im Sinne Augustins insofern Güter und Gaben Gottes, als sie besser seien, denn ihr Gegentheil; er habe aber damit nicht läugnen wollen, daß sie wegen der mangelnden Beziehung auf Gott Sünde seien, weil er sonst mit seiner anderweitigen, ausdrücklich ausgesprochenen Doktrin in Widerspruch käme, worin er u. A. die an sich gute eheliche Keuschheit der Heiden als Sünde bezeichne.

510 Der innere theologische Grund, weßhalb die Ungläubigen ohne theologischen Glauben noch einiges Gute thun können, liegt darin, daß dieser Glaube nicht die einzige Form ist, in welcher der Mensch das Sittengesetz und zwar auch als göttliches Gesetz erkennen kann, daß er vielmehr schon vor dem Glauben in seiner Vernunft ein ihm von Gott geschenktes Licht besitzt, vermöge dessen er Gott selbst und sein Verhältniß zu ihm und damit die sittlichen Grundwahrheiten zu erkennen, mithin auch seinem Handeln die zur wahren Sittlichkeit nothwendige Richtung auf Gott zu geben vermag. Der Glaube dagegen ist wesentlich bloß dazu nothwendig, damit die Handlungen der Menschen die Richtung auf das übernatürliche Endziel erlangen. Ueberdieß ist zur einfachen Sittlichkeit der Handlung nicht einmal nothwendig, daß der Handelnde einen vollkommenen und reinen Begriff von Gott habe; es genügt dazu, daß er sich einem höheren Gesetze und einer absolut achtungswürdigen sittlichen Macht gegenüber gebunden erkennt; und dazu drängt jeden Menschen die innere Stimme des Gewissens, welches ihm von Natur eingepflanzt ist, d. h. sich spontan mit dem Vernunftgebrauch entwickelt, und niemals ganz ausgelöscht wird.

511 II. Gegen die obige Lehre der Scholastik und der Päpste hat man von Seiten der Reformatoren und Bajaner sich auf die Lehre der alten Kirche berufen, und zwar zunächst auf Can. 18 des Arausicanum: Fortitudinem gentium mundana cupiditas, fortitudinem christianorum Dei caritas facit, quae diffusa est per Sp. S.; und dieß ist auch der einzige dogmatische

Text in den Entscheidungen gegen die Pelagianer, worin von den Tugendwerken der Heiden ex professo die Rede ist.

Auf den ersten Blick könnte man nun erwiedern: auch dieser Text handle nicht vom sittlichen Thun der Heiden im Allgemeinen, sondern nur von einer einzelnen, besonders erhabenen und heroischen Tugend, nämlich der Tugend der Tapferkeit oder des Starkmuthes, und so brauche man den Ausspruch, daß der Besitz und die Bethätigung des Starkmuthes bei den Heiden nicht durch caritas Dei, sondern durch mundana cupiditas bewirkt werde, nicht ohne Weiteres auf alles sittliche Handeln auszudehnen, weil eben die Uebung des Starkmuthes spezielle Schwierigkeiten involvire, welche der natürliche Mensch nicht vermöge seiner sittlichen Anlage allein, sondern nur unter begleitender oder vorherrschender Einwirkung irdischer Begierden zu überwinden vermöge; mithin habe der Satz den Sinn der scholastischen Lehre, daß ohne die Gnade des Glaubens nicht nur keine für das ewige Leben verdienstliche Tugend, sondern auch keine in ihrer Art vollkommene natürliche Tugend möglich sei. In der That, wenn der Satz vom Concil selbst formulirt und darum abstrakt für sich selbst auszulegen wäre, würde diese Erklärung ganz ausreichen. Da er aber unter den „sententiae Patrum“ angeführt wird, muß er wohl auch mit Rücksicht auf seine Quelle erklärt werden. Alsdann läßt sich allerdings ein umfassenderer Sinn hineinlegen, der jedoch mit unserer Frage, wenigstens direkt, gar nichts zu thun hat.

Die Worte sind entlehnt aus dem letzten Werke des hl. Augustinus, dem 512
op. imp. co. Jul. l. 1 c. 83, aus der Discussion des dort von Julian gegen die Nothwendigkeit und Möglichkeit der christlichen Heilsgnade zur Uebung des Guten und zur Vermeidung des Bösen geltend gemachten pelagianischen Begriffes der Freiheit, wonach diese in der dem Menschen wesentlichen und unverlierbaren possibilitas admittendi peccati et abstinendi a peccato besteht und den Menschen so von Gott emancipirt, daß für gar keine göttliche Einwirkung auf seinen Willen Raum bleibt. Zum thatsächlichen Beweise dafür, daß die dem Menschen wesentliche Freiheit ohne alle göttliche Hülfe zur Vermeidung aller Sünden und überhaupt zu allem sittlichen Handeln ausreiche, wies hier Julian darauf hin, daß die Heiden vermöge der possibilitas naturalis allein sogar die schwersten sittlichen Leistungen zu Stande gebracht hätten, indem die fortitudo im contemptus dolorum bei den Heiden sich ebenso glänzend offenbart habe wie bei den Christen[1]. Wenn daher Augustinus dieser Lehre Julians gegenüber sich speziell über die fortitudo ausspricht: dann kann man doch sagen, seine Antwort ziele dahin, das, was sie von der fortitudo sagt, auch auf alles tugendhafte oder tugendähnliche Handeln der Heiden zu beziehen. Aber zugleich muß dann auch beachtet werden, daß, wie die fortitudo, so auch das übrige Handeln der Heiden hier nicht spezifisch und formell beurtheilt wird, inwiefern es der Regel des Glaubens entbehrt, sondern inwiefern es im Sinne Julians aus der nackten und bloßen possibilitas naturalis hervorgeht und in keiner Weise von irgend einer Hülfe

[1] Hoc est utique, quod agit haeresis vestra, ad hoc enim additis et gentiles, ne piae fortitudinis opus Dei gratia Christiani aut facere potuisse aut fecisse credantur, quae Christianis est propria, non Christianis gentilibusque communis. Audite ergo et intelligite: Fortitudinem gentium etc.

Gottes abhängen soll — sine ullo adjutorio Dei, viribus liberi arbitrii heißt es in der parallelen Stelle de patientia c. 16 f., wo die Frage über die fortitudo gentilium ausführlicher behandelt wird (s. den Haupttext oben n. 494 Note). Nur von einer also zu Stande gekommenen fortitudo der Heiden sagt daher Augustinus, daß die mundana cupiditas sie wirke.

513 Noch genauer ist sein Gedanke dieser: die von Julian mit der frommen christlichen fortitudo auf eine Stufe gestellte fortitudo der Heiden bedürfe allerdings nicht, wie die christliche, einer göttlichen Gnadenhülfe; sie könne und müsse vielmehr der possibilitas naturalis zugeschrieben werden, weil und insofern sie eben nicht, wie diese, aus der caritas Dei hervorgehe, die wesentlich von Gott komme, sondern aus der cupiditas mundi und so auch durch diese hinreichend erklärt werde. So angesehen enthält der Text Augustins, und darum auch unser Canon, nicht ein direktes und prinzipielles Urtheil darüber, welche fortitudo resp. welche Tugend bei den Heiden in Folge ihres Unglaubens möglich sei, und mithin auch nicht den Satz, daß einfach wegen des Unglaubens bei den Heiden nur eine aus mundana cupiditas hervorgehende Tugend möglich sei; vielmehr ist hier prinzipiell das Urtheil ausgesprochen, daß bei den Heiden ohne alle göttliche Hülfe keine andere fortitudo möglich als eine solche, die aus der mundana cupiditas hervorgehe. Unser Canon ist mithin ganz parallel mit can. 27 u. 28, welche, wie im folgenden Paragraph gezeigt wird, auf dasselbe hinauslaufen. Ob im weiteren Zusammenhange der augustinischen Lehre in jenem Ausspruch nicht auch der Unglaube der Heiden als Grund für den fehlerhaften Charakter ihrer fortitudo gedacht wird, ist für die Erklärung unseres Canons irrelevant.

514 III. Die Hauptschwierigkeit in unserer Frage dreht sich aber um die Erklärung der Schriftstelle Röm. 14, 23: Omne, quod non est ex fide, peccatum est.

Freilich, wenn der Text rein exegetisch betrachtet wird, ist so wenig eine Schwierigkeit vorhanden, daß man kaum begreifen kann, wie derselbe in unsere Frage hineingezogen werden konnte. In der That ist die fides (πίστις) in dieser Stelle und dem ganzen Capitel offenbar, wenn nicht formell und adäquat, so doch materiell identisch mit der conscientia (συνείδησις) in I. Kor. 8, 10—12, wo der Apostel dieselbe Frage über das Essen der heidnischen Opferspeisen behandelt; und der Sinn des Satzes ist augenscheinlich der, daß jeder, welcher diese Opferspeisen esse, ohne die Ueberzeugung (fides) oder das Bewußtsein (conscientia), daß dieses Essen ihm erlaubt sei, also ohne die Genehmigung seines Gewissens und darum auch ohne Beachtung der Stimme seines Gewissens, subjektiv eine Sünde begehe, obgleich objektiv kein Verbot vorliege. Die fides ist m. E. W. hier das, was man im Rechte „bona fides“, „guten Glauben“ — d. h. die sittliche Ueberzeugung von der Rechtmäßigkeit des Handelns — oder genauer „rechte Treue“ — d. h. ein auf treuem Festhalten an den Geboten des Gewissens beruhendes aufrichtiges Vertrauen in die Erlaubtheit der Handlung — nennt[1]; und in diesem Sinne hat auch das

[1] Chrysostomus zu dieser Stelle erklärt darum die πίστις hier durch θαρρεῖν καὶ πιστεύειν. Ganz deutlich ist der Sinn in V. 2: alius credit se manducare omnia, d. h. getraut sich, Alles zu essen.

Later. IV. in seinem Gesetze über das Erforderniß der bona fides zur Präscription den Schrifttext angewandt. „Non ex fide" handeln heißt daher sine bona fide handeln, d. i. ohne Vertrauen in die Erlaubtheit der Handlung und darum ohne Treue — oder treulos und untreu = ungehorsam (ἀπειθῶς) — gegen die (wahre oder vermeintliche) Stimme Gottes im Gewissen, also „nicht mit Gewissenhaftigkeit" oder gewissenlos (ἀπειθῶς, ἀσεβῶς) handeln. Allerdings wird beim Christen das sittliche Gewissen durch den christlichen Glauben regulirt, und besonders in unserem Falle handelt es sich in concreto um eine Handlung, deren Erlaubtheit oder Unerlaubtheit nach dem christlichen Gesetze beurtheilt werden sollte. Aber darum liegt in unserem Satze, inwiefern derselbe eine allgemeine Regel ausspricht, der Nachdruck nicht darauf, daß alles Sünde sei, was nicht durch das christliche Gewissen als erlaubt hingestellt werde, sondern darauf, daß es überhaupt Sünde sei, ohne ein erlaubendes Urtheil seines Gewissens und damit gegen das gebietende oder verbietende Urtheil desselben zu handeln. Wenn daher aus dieser Stelle etwas in Bezug auf das Handeln der Heiden gefolgert werden soll: dann kann streng logisch nur das gefolgert werden, was implicite Röm. 2, 14 gesagt ist, daß nämlich auch die Heiden, obgleich sie das positiv christliche Gesetz ebenso wenig haben, wie das mosaische Gesetz, dennoch in ihrem Gewissen ein Gesetz besitzen, durch dessen Mißachtung sie formell sündigen und sich Verdammung zuziehen — und zwar nicht bloß dann, wenn ihr Gewissen materiell mit dem christlichen Gewissen übereinstimmt, sondern auch dann, wenn es materiell demselben widerspricht.

Mehr, als dieses, läßt sich in keiner Weise aus der Stelle heraus- 515
exegesiren, namentlich nicht der Satz: daß nur der christliche oder theologische Glaube ein solches dictamen conscientiae ermögliche, ohne welches keine gute Handlung, sondern nur eine böse Handlung möglich sei. Höchstens läßt sich in den Text hineinexegesiren, d. h. als ein zwar nicht darin ausgesprochener, wohl aber in sich wahrer und möglicher Weise in der Intention des Apostels mit einbegriffener Gedanke unterstellen: diejenige „fides", deren Besitz der Apostel zur Vermeidung der Sünde fordert, schließe entweder, wie bei den Christen, den theologischen Glauben selbst oder doch eine Seelenverfassung ein, welche dem theologischen Glauben innerlich verwandt und ähnlich sei und an seiner eigenthümlichen Natur in der Weise theilnehme, daß sie unter seinen Begriff mit subsumirt werden könne oder „reductive", wie der technische Ausdruck lautet, zu ihm gehöre; und diese „fides" komme darum auch darin mit dem theologischen Glauben überein, daß sie das Handeln des Menschen ebenfalls in der Richtung auf sein übernatürliches Endziel regulire, indem sie die Intention des Handelnden auf dieses Ziel hinlenke. Aber eine solche Spezificirung des apostolischen Gedankens ist offenbar sowohl an sich wie exegetisch nur denkbar auf Grund der anderweitig festzustellenden Voraussetzung, daß eben in der thatsächlichen sittlichen Weltordnung das sittliche Gewissen überhaupt, oder genauer „die Gewissenhaftigkeit", stets und überall, wo sie als solche auftritt, entweder als Frucht oder als Anfang und Keim des theologischen Glaubens zu betrachten sei.

In dieser Voraussetzung läßt sich dann aus der apostolischen Formel für das Handeln der Ungläubigen allerdings folgern, daß alles Sünde sei und zwar formelle Sünde, was in keiner Weise aus derjenigen fides hervorgehe, welche die Intention des Menschen auf sein übernatürliches Endziel richtet. Aber so lange man den Ungläubigen nicht alles wahre Gewissen absprechen will: so lange muß man auch zugeben, daß sie eben im Zustande des Unglaubens durch eine wenigstens theilweise Achtsamkeit auf die in ihrem Gewissen redende Stimme Gottes in ähnlicher Weise noch ex fide handeln können, wie der gläubige Sünder, der die caritas nicht besitzt, noch ex caritate handeln kann, d. h. ex affectu ordinato ad caritatem et participante s. anticipante caritatem, oder ex initio et germine caritatis.

516 Aus diesen Bemerkungen über die Exegese des paulinischen Textes dürfte sich auch am besten die Schwierigkeit lösen lassen, welche in der patristischen Verwerthung unseres Textes gegenüber dem Pelagianismus und damit auch in der einschlägigen patristischen Lehre überhaupt liegt, weil diese Lehre sich eben auf unsere Stelle als locus classicus stützt[1]. Es ist nämlich Thatsache, daß Augustinus und die ihm folgenden Väter diese Stelle von der fides Christi resp. von einer solchen fides verstehen, welche implicite oder irgendwie keimartig die fides Christi in sich enthält, kurz von derjenigen fides, welche der Anfang des ewigen Heiles ist und dem Handeln die Richtung auf dieses Heil gibt. Die Väter berufen sich nämlich auf unsere Stelle vorzüglich zum Zwecke des Beweises für die universelle Nothwendigkeit der Gnade zu allen heilsamen guten Werken, auch zu denjenigen, welche der Rechtfertigung vorausgehen, sowie für die Unverdienbarkeit der Gnade des Glaubens selbst, und zwar in der Weise, daß nach unserer Stelle alles, was nicht ex fide geschehe, auch nicht gut, sondern Sünde sei, und als solche allerdings der Gnade nicht bedürfe, aber auch die Gnade nicht erwerben könne[2].

---

[1] Wenn daneben auch Hebr. 11, 6: Sine fide impossibile est placere Deo angeführt wird, so kann doch diese Stelle selbstständig genommen keine Schwierigkeit bereiten, da sie zunächst bloß besagt, daß ohne Glauben Niemand für seine Person den Stand der Gottwohlgefälligkeit erlangen könne; erst an zweiter Stelle deutet sie auch an, daß Niemand ohne Glauben eine Handlung setzen könne, welche Gott in der Weise wohlgefällig sei, daß sie zur Erlangung jener Gottwohlgefälligkeit irgendwie beitrage. Damit ist aber gar nicht gesagt, daß das, was ohne Glauben geschieht, nun auch formelle Sünde sei. Ueber die ebenfalls hierhin gezogenen allgemeinen Texte vom guten und schlechten Baume oder Auge s. oben n. 474 f.

[2] Zuerst findet sich diese Anwendung bei *Aug.* wohl de gestis Pelagii c. 12 (im J. 417), dann contra duas ep. Pelag. ad Bonif. l. 1 c. 3. 6—7; später sehr oft. An letzterer Stelle schließt er eine ausführliche Widerlegung des pelagianischen Satzes: gratiam secundum merita dari, in der an Joh. 1, 12 angelehnten semipelagianischen Form in folgender Weise: Datur ergo potestas, ut filii Dei fiant, qui credunt in eum, cum hoc ipsum datur, ut credant in eum. Quae potestas nisi detur a Deo, nulla esse potest ex libero arbitrio, quia nec liberum in bono erit, quod liberator non liberaverit; sed in malo liberum habet arbitrium [ille], cui delectationem malitiae vel occultus vel manifestus deceptor insevit, vel ipse sibi persuasit . . . Sed haec voluntas, quae libera est in malis, quia delectatur malis, ideo libera in bonis non est, quia liberata non est. Nec potest homo boni aliquid velle, nisi adjuvetur ab eo qui malum non potest velle, hoc est, gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum. *Omne enim, quod non est ex fide, peccatum est.* Ac per hoc bona voluntas, quae se abstrahit a peccato, fidelis est, quia *justus ex fide vivit.* Ad fidem autem pertinet credere in Christum. *Et nemo potest* credere in eum, hoc est, *venire ad eum, nisi fuerit illi datum.* Nemo igitur potest habere voluntatem justam, nisi nullis praecedentibus meritis acceperit veram, hoc est gratuitam desuper gratiam.

In einer ähnlichen, aber ad hominem zugespitzten Argumentation erscheint die Stelle angewandt in der päpstlichen Bestätigung des Arausicanum als Beleg für den Satz: praeter quam (fidem) nihil est boni, quod secundum Deum quilibet valeat operari (oben n. 241).

Da indeß der letztere Text nicht zur Definition gehört, vielmehr nur eine 517
daran angeschlossene Reflexion bildet[1], eine andere Definition aber gar nicht vorgefunden wird, so kann man mit Recht sagen: es existire kein dogmatischer Text, wodurch die patristische Erklärung unserer Schriftstelle formell oder materiell sanctionirt werde; und ebenso wenig existirt in dieser Beziehung ein vollkommener „consensus Patrum“, da die griechischen Väter die betreffende Lehre in dieser Stelle gar nicht ausgesprochen finden und auch keine Spur der Lehre selbst aufweisen, vielmehr das Gegentheil ihres Wortlautes vortragen. Darum haben wir es hier nicht mit dem altkirchlichen Dogma, sondern bloß mit der Anschauungs- und Redeweise hervorragender kirchlicher Lehrer zu thun; und wenn dieselbe schon allerdings mit der Vertheidigung des Dogmas, daß es ohne den Glauben keine wahre Gerechtigkeit geben könne, durch welche der Mensch seiner göttlichen Bestimmung gemäß, secundum Deum, und darum in schlechthin gottwohlgefälliger Weise handelte, innig verflochten erscheint: so bildet sie doch an sich keineswegs die wesentliche Bedingung zur Aufrechthaltung dieses Dogmas, weil dasselbe ebenso gut durch den Unterschied des natürlich und übernatürlich Guten vertheidigt werden kann.

Demzufolge kann vorab die von diesen Vätern gegebene Erklärung von 518
Röm. 14, 23 für das Verständniß dieses Textes nicht unbedingt maßgebend sein, um so weniger, als keiner von ihnen auch nur den leisesten Versuch gemacht hat, diese Erklärung exegetisch zu rechtfertigen; vielmehr wurde dieselbe nur deßhalb so oft und nachdrücklich geltend gemacht, weil der so erklärte Wortlaut der Stelle eine bequeme Handhabe bot, um ein schlagendes Argument gegen die Pelagianer zu formuliren. Schwerer wiegt dagegen die Autorität der betreffenden Väter in Bezug auf die in dieser Stelle gefundene Lehre selbst; und da ist es allerdings nicht leicht, diese Lehre, besonders in der concreten Fassung, wie sie sich namentlich bei Augustinus, Prosper, Fulgentius vorfindet, so zu erklären, daß sie mit der allgemeinen Doktrin der Scholastik und der gegen die Jansenisten definirten Kirchenlehre nicht in Widerspruch erscheint. Daher die mannigfachen Versuche der Theologen, sich mit dieser Lehre auseinanderzusetzen, welche theils schon im Mittelalter, noch mehr aber namentlich in den letzten Jahrhunderten gemacht worden sind.

Vgl. über diese Versuche bes. Suarez und Ernst a. a. O.

1. Vorab haben Einige (bes. Annat und Moraines) die ganze Lehre dadurch beseitigen 519
wollen, daß sie dieselbe als eine Uebertreibung erklärten, welche, aus der heftigen Polemik gegen die Pelagianer hervorgegangen, dadurch auch zu begreifen und zu entschuldigen sei. Selbstverständlich muß dabei zugleich gesagt werden, daß bei den betreffenden VV. eine Unklarheit über den fraglichen Lehrpunkt bestanden habe, und daß sie namentlich in der Forcirung der einen Wahrheit nicht genug andere Wahrheiten beachtet hätten, welche bei einer allseitigen Darlegung hätten miterwogen werden müssen. Manches wird in der That auf diese Weise erklärt werden dürfen und müssen. Denn manche Ausdrücke,

---

[1] Wir werden übrigens später sehen, daß wegen der Fassung dieser Reflexion das päpstliche Aktenstück, statt die Schwierigkeit zu vermehren, gerade vorzüglich geeignet ist, dieselbe aufzuhellen.

welche Augustinus bei dieser Gelegenheit gebraucht, würden, wörtlich genommen, auch beweisen, was er unzweifelhaft nicht will, daß auch der gläubige Sünder in allen Handlungen sündige, so namentlich, wenn er die „fides per caritatem operans“ zu jedem nicht sündhaften Werke fordert; und wenn seine Lehre allseitig abgewogen und ausgestaltet wäre, würde sie ja überhaupt nicht zu so vielen Erklärungen Anlaß geboten haben. Insbesondere ist es gewiß nur der Eifer des Kampfes, der Augustinus übersehen ließ, daß Röm. 14, 23 wenigstens direkt nichts mit der Nothwendigkeit der fides Christi zu thun hat, und daß bei den Ungläubigen trotz des Mangels des theologischen Glaubens noch die Gelehrigkeit gegenüber der göttlichen Stimme im Gewissen als leitendes Prinzip des menschlichen Handelns in Betracht gezogen werden könne und müsse; dieß wird aber bei Augustinus in dem Maße übersehen, daß wenigstens seit 417 in den Schriften gegen die Pelagianer niemals auf diese früher von ihm wiederholt geltend gemachte Auffassung des Gewissens recurrirt wird. Darum ist auch in unserem Falle der von den hh. Thomas und Bonaventura (s. oben n. 235 Ende) aufgestellte Canon nicht zu verwerfen, daß bei Augustinus die eigentliche dogmatische Tendenz seines Gedankens nicht immer so weit gehe, wie die Schärfe des Ausdruckes anzudeuten scheine, zumal die gegenwärtige Frage mit derjenigen, welche die beiden Heiligen zunächst im Auge haben, d. h. mit den Folgen und Strafen der Erbsünde, sehr enge zusammenhängt. Nichtsdestoweniger muß man aber nach diesem Canon in dem Wesen der augustinischen Lehre einen wahren Kern um so mehr präsumiren, weil auch die Päpste Leo I. (in mehreren Reden, s. bei *Noris*, Vind. Aug. cap. 4 § 5) und Bonifaz II. a. a. O. sich einer ähnlichen Anwendung der apostolischen Lehre bedienen.

520 2. Unter den sachlichen Erklärungen ist zunächst jedenfalls diejenige unbefriedigend, welche sagt, Augustinus rede bloß von dem durchschnittlich und gewöhnlich vorhandenen thatsächlichen Charakter der Handlungen der Ungläubigen; denn er handelt hier nicht von Thatsachen, sondern von einer prinzipiellen Nothwendigkeit, und dehnt diese schlechthin auf alle Handlungen der Ungläubigen ohne Ausnahme aus.

521 3. Unter den prinzipiellen Erklärungen begegnet uns vor allen die der sogen. Augustinenses, welche einen wesentlichen Gegensatz der augustinischen Lehre zu der der Scholastik einräumen und sogar proclamiren, und an der Verdammung der bajanischen prop. 25 dadurch vorbeizukommen suchen, daß sie sagen, der Satz werde verurtheilt wegen der aus prop. 22 auch hier präsumirten Censur der scholastischen Lehre, sowie wegen der präsumirten sachlichen Identität von prop. 25 mit prop. 40, welche auch alle Handlungen des gläubigen Sünders für Sünden erkläre. Diese Ansicht geht dahin: alle Handlungen der Ungläubigen seien a) in Folge des Glaubensmangels wesentlich Sünde, nicht zwar intrinsece et positive, sondern extrinsece et negative, d. h. wegen Mangels der schuldigen Relation auf Gott; und sie würden zugleich b) thatsächlich alle positiv sündhaft in Folge der Macht der Begierlichkeit durch stete Beimischung eines unlauteren Motivs, wenigstens solange die Begierlichkeit nicht durch eine besondere Gnade paralysirt werde[1]. Diese Ansicht ist indeß prinzipiell unhaltbar (vgl. Ernst a. a. O. § 8—9), und die Präsumtionen, womit sie die Verdammung des bajanischen Satzes zu umgehen sucht, sind durchaus gekünstelt und willkürlich.

522 4. Unter Wahrung der scholastischen Lehre meinten viele TT. — aber nur hypothetisch — nach *Bonav.* (in 2. dist. 41 dub. 2) und *Thom.* (ibid. u. 2. 2. 10

[1] Also Berti in Fortsetzung der oben n. 503 mitgetheilten Stelle: Haec tamen cum speculative vera sint, praemissisque Augustinianae doctrinae praeceptionibus perspicua satis, practice loquendo affirmo: nunquam hominem lapsum agere convertendo se ad illam intimam legem absque cupiditate et philautia, ideoque quodlibet opus bonum fieri ex speciali gratia . . . Nam homo lapsus magis se delectat se ipso, quam summo bono, si non ei sancta delectatio inspiretur, quoniam sine hujus delectationis dono praevalet rationi concupiscentia, cujus desideriis non obedire absque gratia Salvatoris non possumus. Igitur inhaerere legi honesta praecipienti ita, ut amore sui animus non tumescat, gratiae beneficium est, per quam motus concupiscentiae reprimitur. Eodem pacto de turpi delectatione excitata a multiformi temporalium specierum imagine est disserendum.

a. 4 ad 1), der Satz Prospers: omnis infidelium vita peccatum est, habe bloß den Sinn, daß die Ungläubigen, solange sie ungläubig blieben, nichts thun könnten, wodurch sie aus dem Zustande der Sünde sich herausheben könnten, und ihre Handlungen hießen mithin deßhalb Sünde, weil sie den Menschen in der Sünde lassen. Aber diese Erklärung ist offenbar zu schwach, da *August.* c. Jul. l. 4 cap. 4 n. 38 u. sonst nachdrücklich betont, die Werke der Ungläubigen seien Sünde, weil male facta. — Ebenso reicht es nicht aus, wenn man sagt, peccatum bedeute hier formell bloß soviel wie unfruchtbar für das ewige Leben, da Augustinus a. a. O. die Unfruchtbarkeit der Werke eben darauf zurückführt, daß sie keine wahre Gerechtigkeit enthielten, und zugleich sagt, dieser Gerechtigkeit ermangelten sie deßhalb, weil sie male facta seien. — Um so weniger kann man sagen (mit *Faure* in Ench. Aug. cap. 2), Augustinus habe in seinem Urtheil über die Werke der Ungläubigen in Betreff der natürlich guten Werke sich nicht darüber aussprechen wollen, wie dieselben an sich zu taxiren seien, wofern sie nur als unfruchtbar angesehen würden.

5. In der That geben so auch Thomas und Bonaventura a. a. O. sofort noch 523
eine zweite hypothetische Erklärung: die opera infidelium seien Sünde und zwar formelle Sünde, wo und inwieweit sie nicht nur nicht ex fide, sondern ex infidelitate oder nicht nur nicht fideliter, sondern positiv infideliter geschähen, also opera hominis infidelis in quantum infidelis seien, auf ähnliche Weise wie *Thom.* 2. 2. q. 23 a. 7 ad 1 auch erklärt, daß der gläubige Sünder in seinen Akten nur dann sündige, quando (agit) secundum hoc, quod caritate caret, utpote cum facit aliquid in ordine ad id, per quod caret caritate, ... sicut secundum August. infidelis ordinans actum ad finem infidelitatis. Jedenfalls würde diese Erklärung allzu beschränkt sein, wenn man das facere propter finem infidelitatis als facere propter idolum bestimmte[1]. Es ist mindestens so weit zu fassen, daß alles, was contra fidem vel legem fidei geschieht, darunter begriffen wird, oder wie Estius sagt: quod fit mala intentione, quam scilicet fides nec dirigit nec dirigere potest. Aber auch das reicht noch nicht hin, weil bei Augustinus, und ebenso auch bei Bonifaz II. (s. oben n. 516), eben auf Grund des Mangels des Glaubens unbedingt und kraft wesentlicher Nothwendigkeit Alles, was ohne ihn geschieht, als peccatum erklärt wird, und zugleich das non agere ex fide und das agere infideliter bei Augustinus ebenso sich wechselseitig einschließen, wie non pie agere und impie agere, non agere ex caritate und agere ex cupiditate. Und in dieser Beziehung entspricht die Fassung Augustins auch wirklich der Fassung von Röm. 14, 23, wo das Handeln ohne Gewissen zusammenfällt mit Handeln gegen das Gewissen.

6. Um diese strikte und wesentliche Universalität des peccatum in 524
allem, was nicht ex fide geschieht, durchzuführen, hat schon Thomas angedeutet und haben dann die Controversisten gegenüber Protestanten und Jansenianern oft wiederholt, daß alle Werke der Ungläubigen ohne Ausnahme Sünden hießen, nicht in dem gewöhnlichen strengen Sinne des peccatum commissionis = factum quod fieri non debuit, sondern in dem weiteren Sinne eines factum, quod non fit recte vel non ut

---

[1] In der That wird als positiver Zweck der nicht ex fide gesetzten Handlungen nur selten, und immer nur neben anderen Zwecken, der Cult des Idols oder der Dämonen angegeben. Vgl. z. B. (eine der grundlegenden Stellen) de nupt. et concup. l. 1 c. 3: Quid ergo dicimus (pudic. conjug. esse donum Dei) quando et in impiis invenitur pudicitia conjugalis? Utrum eo peccare dicendi sunt, quod dono Dei male utantur non referentes ad cultum ejus, a quo acceperunt? An forte nec dona Dei putanda sunt ista, quando infideles haec agunt, secundum sententiam Apostoli dicentis: *Omne quod non ex fide peccatum est?* Quis autem audeat dicere, donum Dei esse peccatum? Anima enim et corpus et quaecumque bona animae et corporis naturaliter insita dona Dei sunt, quoniam Deus, non ipsi ea fecerunt. De quibus autem [ipsi] faciunt, dictum est: *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* Cum igitur faciunt ista homines sine fide, quae videntur ad conjugalem pudicitiam pertinere, sive hominibus placere quaerentes, vel sibi vel aliis, sive in his rebus, quas vitiose concupiscunt, humanas molestias devitantes, sive daemonibus servientes: non peccata coercentur, sed aliis peccatis alia peccata vincuntur. Absit ergo pudicum veraciter dici, qui non propter Deum verum fidem connubii servat uxori.

fieri debuit[1], quia non fit tam perfecte ut fieri debuit, vel quia deest ordinatio ad debitum finem[2]. Es wäre gewiß zu wenig, wenn man „peccatum im weiteren Sinne" schlechthin als gleichbedeutend nähme mit dem rein negativen Defekte einer höheren Vollkommenheit, welche die Sache haben könnte oder auch nach der Absicht Gottes haben sollte (sicut oportet et expedit); es muß vielmehr ein privativer Defekt einer nothwendigen oder pflichtmäßigen Vollkommenheit sein, welcher es gestattet, die betreffenden Werke, obgleich sie ex objecto oder, wie Augustinus zu sagen pflegt, ex officio gut sind, male facta und immunda zu nennen, weil Augustinus das non recte factum mit male factum gleichsetzt, und bei ihm wie bei anderen VV. sine fide nihil integrum und nihil mundum als parallel gebraucht werden. Und in der That betrachtet Augustinus eben die nur durch den Glauben mögliche Relation auf das übernatürliche Endziel, welches in der Anschauung Gottes besteht — weil dieses Endziel gegenwärtig dasjenige ist, nach welchem allein der Mensch streben soll, und welches deßhalb für ihn das Maß aller Güte seiner Handlungen ist — als eine Zweckbeziehung, ohne welche die Handlung nicht ihre pflichtmäßige Vollkommenheit erreicht und mithin schlecht verrichtet wird, weil sie eben ein Abirren vom rechten Wege darstelle und ihr Ziel verfehle. Nun kann man allerdings mit Ernst sagen: die Ausdrucksweise einiger Theologen, Augustinus nenne diejenigen Werke, welchen bloß die Relation auf das übernatürliche Endziel fehle, peccata resp. die betr. Habitus vitia im uneigentlichen und übertragenen Sinne, genüge nicht der Intention Augustins; vielmehr bezeichne Augustinus jene Werke als peccata im eigentlichen Sinne, weil er nirgendwo einen doppelten Sinn des Wortes peccatum in unserem Falle hervorhebe. Indeß ist zu erinnern, daß bei Augustinus der Begriff von peccatum[3] = Verfehlung, Fehltritt oder auch Vergehung[4], sowohl nach dem lateinischen Sprachgebrauche, wie nach seiner gegenüber den Manichäern durchgebildeten Erklärung, schon in sich selbst und formell eine so weite Bedeutung hat, daß derselbe nicht erst durch Uebertragung oder Modification, sondern direkt ex natura sua auch auf solche Handlungen anwendbar war, welche bloß durch den Mangel einer schuldigen übernatürlichen Vollkommenheit oder durch Mangelhaftigkeit fehlerhaft sind; die deutschen Ausdrücke Sünde und Laster kann man dagegen auf ein in solcher Weise mangelhaftes Werk nur in einem uneigentlichen und übertragenen Sinne anwenden. — In der That gibt Ernst S. 198 ff. zu, daß die von ihm als ungenügend hingestellte Ausdrucksweise nach augustinischem Sprachgebrauche für viele, wenn nicht die meisten Stellen ausreiche; er will daher nur behaupten, daß dieselbe nicht überall ausreiche, weil in manchen Stellen mit dem Begriffe des peccatum auch der der Verschuldung verbunden werde, also an peccata formalia und mithin auch an eigentliche Sünden gedacht sei, obgleich auch diese peccata formalia von denjenigen, welche durch die Natur des Aktes an sich sündhaft sind, immer wesentlich verschieden bleiben. Und unter diesem Gesichtspunkte läßt sich dann seine Ansicht als eine von der vorhergehenden verschiedene betrachten.

525 7. Daß Augustinus an manchen Stellen alles, was nicht ex fide ist, auch als formelle Sünde (wenn schon nach Ernst nur privative, nicht positive) betrachtet, ist

---

[1] *Aug.* de nat. boni c. 23: Tanquam si dicatur aliquis non bono modo egisse, quia minus egit quam debebat.

[2] Co. Jul. l. 4. c. 3. n. 21: Cum facit homo aliquid ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit, propter quod facere debet, peccare convincitur. n. 25: [Infideles] naturaliter quae legis sunt, utcumque fecerunt; . . . hoc tamen peccantes, quod homines sine fide non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerunt.

[3] Peccatum ist nämlich = ἁμαρτία (aus α privat. und μείρω erreichen, daher = Verfehlung). Ebenso ist vitium (victium, W. vik in Fειχω, εἴκω, weiche) an sich = Abweichung, Mangelhaftigkeit, Gebrechen. Peccatum in der Bedeutung von Sünde (verwandt mit sons, von esse, „der es gewesen ist", d. h. der Thäter, daher eigentlich der Schuldige) = culpa, crimen oder sittliche Schuld, wird daher ebenso in einem verengten Sinne genommen wie vitium, wenn es ein Laster, d. h. ein schuldvolles Gebrechen bezeichnen soll.

[4] Unser „Fehler" entspricht etymologisch genau den Wörtern: griech. σφάλμα, italien. fallo, franz. faute, weil urverwandt mit fallen, fällen und lat. fallere = fallen machen.

nicht zu läugnen; und besonders Prosper[1] nimmt peccatum und reatus in unserem Falle als gleichbedeutend. Das kann nun zunächst gedacht werden analog, wie, oder vielmehr im Zusammenhange damit, daß, was ja auch die Scholastik lehrt, der Zustand der Nachkommen Adams vor der Gnade Christi eine förmliche und eigentliche Sünde ist. Wie nun dieser Zustand dadurch eine habituelle Sünde ist, daß der Mangel der übernatürlichen Gerechtigkeit durch die Schuld des Hauptes verschuldet ist, und wie deßhalb nach Augustinus auch die hic et nunc unfreiwilligen motus concupiscentiae, welche eine positive Unordnung enthalten, oder die peccata de necessitate in den Erbsündern in den reatus peccati originalis einbezogen werden: so kann auch der Mangel der Richtung auf das übernatürliche Endziel, welcher auf Grund dieses Zustandes allen freiwilligen Akten des Erbsünders anhaftet, als ein verschuldeter Mangel an sich selbst Sünde sein, und können mithin diese Akte als von Sünde befleckt auch Sünden genannt werden. Aber diese den Akten anhaftende Schuld ist dann auch nicht durch diese selbst geschaffen; und es entspricht daher den einzelnen Akten nicht eine neue besondere Schuld, wie die Reformatoren und Jansenisten wollen, sondern alle subsumiren sich unter eine gemeinsame Schuld, nämlich die Erbschuld[2]. Eine persönliche Schuld verbindet sich mit diesen Akten, wie mit dem erbsündlichen Zustande selbst, erst dann, wenn der Erbsünder die ihm dargebotene Gnade nicht annimmt und benutzt und dadurch selbst Ursache ist, daß seine Handlungen nicht die Richtung auf das übernatürliche Endziel erlangen. In der That hebt Augustinus öfter hervor, was er (de natura et gr. cap. 67 n. 79) mit den Worten ausdrückt: non tibi reputatur in culpam, quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis; und erklärt namentlich von den heidnischen Philosophen, daß sie nur durch Stolz verhindert würden, das wahre ewige Endziel aller Tugend anzuerkennen.

8. Indeß auch diese Erklärung scheint noch nicht in allweg zu genügen. Denn 526
ebenso wie Augustinus alles, was nicht ex caritate geschieht, auf cupiditas zurückführt, erklärt er in der Regel das peccatum in den Handlungen, welche non ex fide geschehen, nicht bloß dahin, daß die betreffenden Handlungen nicht auf das übernatürliche Ziel hinzielen, sondern so, daß er ihnen die wesentlichen Bedingungen des sittlich Guten überhaupt abspricht und dadurch sie mit den übrigen Sünden auf eine Linie stellt[3]. Besonders geschieht das dadurch, daß er den ohne fides verrichteten Hand-

---

[1] Co ingratos c. 16:

Omne etenim probitatis opus, nisi semine verae
Exoritur fidei, peccatum est inque reatum
Vertitur, et sterilis cumulat sibi gloria poenam.

[2] Cf. *Aug.* de perf. just. c. 6 n. 15 (Cälestius hatte eingewendet: Confitendum puto, quia neque peccatum est, quidquid non imputabitur in peccatum. Et si est aliquod peccatum, quod vitari non possit, quomodo justus Deus dicitur, si imputare cuiquam creditur, quod vitari non possit?): Peccatum est autem, cum vel non est caritas, quae esse debet, vel minor est, quam debet: quia si potest [vitari], praesens voluntas hoc facit: si autem non potest, praeterita voluntas hoc facit. — Ferner Epist. 194 ad Sixt. c. 6 n. 27: Dei tamen justum judicium nec illis parcit, qui non audierunt. Quicunque enim sine lege peccaverunt, sine lege peribunt. Et quamvis se ipsi excusare videantur, non admittit hanc excusationem, qui scit se fecisse hominem rectum eique obedientiae dedisse praeceptum, nec nisi ejus, quo male usus est, libero voluntatis arbitrio, etiam quod transiret in posteros, manasse peccatum . . . Quia et ipsa ignorantia in eis, qui intelligere noluerunt, sine dubitatione peccatum est; in eis autem, qui non potuerunt, poena peccati. Ergo utrisque non est justa excusatio, sed justa damnatio.

[3] Von manchen Theologen wird aus dem zusammenfassenden Schlußpassus der eingehendsten Discussion Augustins über unsern Gegenstand co. Jul. l. 4 cap. 3 (n. 17—33) eine Stelle herausgehoben, wonach Augustinus die Akte der Ungläubigen bloß deßhalb, oder doch an erster Stelle deßhalb, als Sünden bezeichnet haben soll, weil sie nicht zum übernatürlichen Heile führten. Indeß im Contexte gestaltet sich die Sache ganz anders. Sed breviter accipe, ne forte, cum in rebus ipsis tantum erres, quantum errari plurimum potest, videar tecum certare de verbis. Aut ergo intellige quod ait Dominus: *Si oculus tuus nequam est, totum corpus tuum tenebrosum erit; si autem oculus tuus simplex est, totum corpus tuum lucidum erit,* et hunc oculum agnosce

lungen jede Beziehung auf ein ewiges Endziel, auch in abstracto, sowie jede Beziehung auf die lex aeterna Dei und jede Anerkennung der Abhängigkeit des sittlichen Lebens von der Hülfe Gottes abspricht, dagegen denselben ausschließlich zeitliche und irdische, ja sündhafte Ziele und Motive zuweist, die sich stolz auf sich selbst stellende, in souveräner Weise in Hinsicht auf die eigene Ehre oder den eigenen irdischen Nutzen resp. die sinnliche Lust die Handlungen regulirende Vernunft als Regel des Handelns darstellt [1], und überhaupt den ohne Glauben handelnden Willen ohne Weiteres als voluntas infidelis et impia, stulta, noxia, kurz als voluntas mala ansieht (c. Jul. l. c. passim). Kurz, er redet durchweg von allem, was nicht ex fide geschieht, genau so, wie wir von Handlungen reden würden, welche der Mensch verrichtet, ohne die in seinem Gewissen zu ihm redende Stimme Gottes zu beachten und ihr zu folgen, also in der Weise, wie man die Handlungen auf Grund des wirklichen oder doch des nächsten Sinnes von Röm. 14, 23 beurtheilen kann und muß. Nirgendwo findet sich daher wenigstens in den späteren Schriften

---

intentionem, qua facit quisque quod facit; et per hoc disce eum, qui non facit opera bona intentione fidei bonae, hoc est, ejus, *quae per dilectionem operatur*, totum quasi corpus, quod illis velut membris operibus constat, tenebrosum esse, hoc est plenum nigredine peccatorum. Aut certe, quoniam saltem concedis opera infidelium, quae tibi eorum videntur bona, non tamen eos ad salutem sempiternam regnumque perducere: scito nos illud bonum hominum dicere [dieses dicere ist zu verbinden mit dem folgenden posse conferri], illam voluntatem bonam, illud opus bonum sine Dei gratia, quae datur per unum Mediatorem Dei et hominum, nemini posse conferri, per quod solum homo potest ad aeternum Dei donum regnumque perduci. — Omnia proin cetera, quae videntur inter homines habere aliquid laudis, videantur tibi virtutes verae, videantur opera bona et sine ullo facta peccato. Quod ad me pertinet, hoc scio, quia non ea facit voluntas bona: voluntas quippe infidelis atque impia non est bona. Dicantur secundum te hujusmodi voluntates [sc. infideles et impiae] arbores bonae; sufficit, quod apud Deum steriles sunt ac per hoc non bonae [n. 22: Fieri enim non potest, ut steriliter boni simus; sed boni non sumus, quidquid steriliter sumus; arbor enim bona fructus bonos facit]. Sint inter homines fructuosae, inter quos sunt et bonae, te auctore, te laudatore, si vis etiam plantatore: dum tamen illud velis nolis obtineam, quod amor mundi, quo quisque amicus est hujus mundi, non est a Deo, amorque fruendi quibuscunque creaturis sine amore Creatoris, non est a Deo; amor autem Dei quo pervenitur ad Deum, non est nisi a Deo Patre per Jesum Christum cum Spiritu sancto. Per hunc amorem Creatoris, bene quisque utitur etiam creaturis; sine hoc amore Creatoris, nullis quisquam bene utitur creaturis. — Hoc ergo amore opus est, ut bonum beatificum sit et pudicitia conjugalis, ut sit ejus intentio, quando utitur conjugis carne, non in voluptate libidinis, sed in voluntate propaginis; si autem vicerit et propter se ipsam, non propter filios propagandos, fieri aliquid extorserit et voluptas, veniale peccatum sit propter nuptias Christianas. (Vgl. zu diesem Satze oben die Stelle aus l. 1 de nupt. et concup., von welcher die gegenwärtige Discussion ihren Ausgang genommen hatte.) Aus dem Contexte dieser Stelle wie aus dem Vorhergehenden ergibt sich klar, daß die Worte illud bonum . . . per quod solum homo potest ad aeternum donum regnumque perduci nicht eine restrictive Bedeutung haben, wodurch das übernatürlich Gute von dem natürlich Guten so unterschieden würde, daß das letztere von der Discussion ausgeschlossen, resp. dem Gegner concedirt werden solle. Vielmehr bilden sie bloß einen medius terminus, um aus einer Concession Julians ein argumentum ad hominem zu bilden, während Augustinus hinterher, wie schon vorher, ausdrücklich sagt, daß er die dieser Concession zu Grunde liegende Unterscheidung Julians zwischen unfruchtbaren und fruchtbaren guten Handlungen nicht acceptire, vielmehr ausdrücklich verwerfe, oder vielmehr dieselbe als einen Hauptirrthum desselben hier zu bekämpfen habe (n. 22: Fieri non potest, ut steriliter boni sumus; sed boni non sumus, quidquid steriliter sumus). Freilich hat diese Unterscheidung bei Julian einen ganz andern Sinn als bei den Scholastikern. Daraus kann man indeß nur folgern, daß Augustinus hier dieselbe nicht ausdrücklich im Sinne der letzteren bekämpft hat, und zwar deßhalb, weil er an diesen Sinn gar nicht dachte; aber in dieser Voraussetzung ist es auch unmöglich, daß er dieselbe als Grundgedanken seiner Argumentation verwendet hätte.

[1] Vgl. die Stelle aus nupt. et conc. oben n. 523 Note.

gegen die Pelagianer eine Andeutung, daß ohne die fides irgendwelche aufrichtige und an sich gute Gesinnung der Ehrfurcht, des Dankes oder der Liebe gegen Gott, oder ein aufrichtiges Bestreben, den Willen Gottes zu erfüllen, möglich sei. Im Gegentheil scheint es bei Augustinus selbstverständlich zu sein, daß jede Handlung, welche nicht per fidem secundum Deum, d. h. secundum legem Dei ist, überhaupt nicht secundum Deum, sondern contra Deum sei, weil der Mensch sich in denselben nicht von Gott leiten und regieren lasse und lassen wolle und so mehr oder minder Gottes Recht auf ihn mißachte oder verachte[1].

Um nun auch dieser auf's Aeußerste zugespitzten Schwierigkeit gegenüber aufrecht- 527
zuerhalten, daß gleichwohl auch die Ungläubigen nicht in allen Werken positiv sündigen, hat Ripalda[2] folgenden Ausweg aufgestellt. Allerdings sei in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge eine fides, und zwar eine nur durch die Gnade mögliche fides, als Regel alles sittlich guten Handelns nothwendig, so daß ohne diese fides nur Sünden geschehen können. Aber die unbedingt erforderliche fides sei nicht nothwendig auch adäquat identisch mit derjenigen fides, deren Mangel hinreicht, um den Menschen zum Ungläubigen zu machen, obgleich sie innerlich mit derselben verwandt sei und zur Art derselben gehöre. Aehnlich wie nach Augustinus der gläubige Sünder, obgleich er die caritas und darum auch die fides per dilectionem operans nicht hat, dadurch doch, unbeschadet der Nothwendigkeit der caritas zum vollkommenen Verdienste, nicht gehindert wird, sogar heilsam zu handeln, weil er nämlich aliquid caritatis s. dilectionis noch besitze; wie ferner bei Augustinus unter der allgemein zu allem Guten erforderlichen „gratia justificans, sanans, sanctificans“ nicht bloß die gratia justificans etc. in dem uns geläufigen Sinne, sondern überhaupt jede auf die Rechtfertigung hinzielende und analog der Rechtfertigungsgnade wirkende oder kurz dieselbe einleitende Gnade verstanden werde: so müsse auch gesagt werden können, daß der infidelis, welcher die fides schlechthin, d. h. die fides christiana oder überhaupt die volle, zur Rechtfertigung nothwendige fides nicht besitzt, deßhalb nicht nothwendig in allen Akten sündige, weil er noch aliquid fidei oder „aliquam fidem“ (*August.* praed. SS. n. 12) haben könne. M. a. W.: wie bei Augustinus die caritas einen so weiten Sinn habe, daß in diesem Sinne ein contradictorischer Widerspruch zwischen caritas und cupiditas statuirt werden könne: so habe bei ihm auch die fides einen so weiten Sinn, daß jedes zum sittlichen Handeln nothwendige Erkennen darunter sich befassen lasse. Beiderseits werde der Name des in seiner Art Vollkommenen auf die Anbahnungen und Anfänge desselben übertragen, wie der Name animal auch auf den noch nicht beseelten Embryo des animal; und gerade in dieser Form sage *August.* ad Simplic. l. 1 q. 2 n. 3 im Hinblick auf den Glauben der Katechumenen und mehr noch den Glauben des Hauptmanns Cornelius: Fiunt inchoationes quaedam fidei, conceptionibus similes; non tamen solum concipi, sed etiam nasci opus est, ut ad vitam perveniatur aeternam. Demgemäß sei zunächst die fides, welche der erste Anfang des Heiles und der Rechtfertigung ist und ohne welche es keinen übernatürlich guten Akt gebe, nicht ausschließlich zu verstehen vom formellen christlichen, oder überhaupt von dem in seiner Art vollendeten formellen göttlichen Glauben, der wenigstens implicite Christus zum Inhalte hat und darum hinreicht, um unmittelbar die zur Rechtfertigung führenden Akte zu erzeugen; sondern vor diesem Glauben schon könne es eine von Gott eingeflößte Erkenntniß geben, die, weil auf die eigentliche Glaubenserkenntniß vorbereitend und dieselbe einleitend, ebenfalls Glaube heiße, und dieser Glaube habe darum auch schon die Eigenschaft, daß mit ihm etwas übernatürlich Gutes geschehen könne.

Der Charakter einer solchen inchoativen, keimartigen oder embryonalen 528
Glaubenserkenntniß, die Ripalda, im Gegensatz zum förmlichen göttlichen Glauben als einer fides stricte dicta, fides late dicta nennt, wird jedoch nach Ripalda

[1] Vgl. viele einschlägige Stellen bei Ernst, besonders § 19—20.

[2] Zuerst de ente supernaturali disp. 20 u. 63; ferner co. Bajanos disp. 20, besonders sect. 21—23; besonders aber de fide disp. 17, wo er seine Ansicht gegen die Einwürfe Lugo's vertheidigt und vollständiger entwickelt. Eine klare und eingehende, aber doch nicht ganz erschöpfende Darstellung der Theorie gibt Palmieri (de gratia in einem Parergon, S. 254 ff.), der sich sehr reservirt darüber äußert. Eine kürzere Darstellung bei Ernst § 13.

erst vollständig verstanden und auch der Name erst vollkommen gerechtfertigt und erklärt dadurch, daß die Verwandtschaft derselben mit dem eigentlichen Glauben auch eine gewisse Aehnlichkeit mit demselben involvire, wie das auch bei der caritas im weiteren Sinne der Fall ist. Diese Aehnlichkeit sei eine vierfache, hinsichtlich des gemeinsamen Ursprungs aus göttlicher Erleuchtung, hinsichtlich der gemeinsamen Wirksamkeit als Regel des übernatürlichen Wollens und Handelns, dessen erzeugendes Prinzip die caritas im weiteren oder engeren Sinne sei, hinsichtlich der gemeinsamen Art der Erkennbarkeit, weil nämlich ihr übernatürliches Wesen nur durch göttliche Offenbarung erkannt werden kann, und endlich hinsichtlich der gemeinsamen Form, weil auch in ihr Gott zur Seele spreche und durch sie die Seele zu sich rufe[1]. Eine solche Aehnlichkeit mit dem Glauben könne nun aber an sich jede auf das sittlich Gute gerichtete Erkenntniß dadurch erlangen, daß sie durch übernatürliche Erleuchtung zu Stande komme; und da in der gegenwärtigen Ordnung das ganze sittliche Leben zu einem übernatürlichen Ziele hingeordnet sei, so sei zu präsumiren, daß das sittliche Urtheil des Gewissens stets auf übernatürlicher Erleuchtung beruhe. Namentlich aber müsse man diese Annahme den VV. unterstellen, da sie in concreto zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit nicht unterschieden. Darum hätten sie konsequenter Weise in dem Beweise des Satzes, daß zu allem Guten die fides nöthig sei, sagen können und müssen, daß alles, was nicht ex fide supernaturali, das Wort im weitesten Sinne genommen, geschehe, Sünde sei, ohne darum den „Ungläubigen" jede gute Handlung abzusprechen, weil dieselben, wenn schon nicht ex fide stricta, so doch ex fide late dicta handeln könnten. Und daß sie dabei wirklich nicht bloß die fides stricta im Auge gehabt, sondern überhaupt das dictamen conscientiae, gehe — wie Ripalda allerdings nur gelegentlich betont — eben daraus hervor, daß die VV. in unserem Falle die Stelle Röm. 14, 23 anwandten, worin die fides in diesem allgemeinen Sinne verstanden werde.

529 Diese Theorie Ripalda's ist vielfach angefochten worden, und sie hat in der That besonders in der Gestalt, worin er sie zuerst vortrug, große Schwächen, sowohl an und für sich, wie als Erklärung der VV. betrachtet. Ging er doch anfangs so weit, daß er sagte, die fides late dicta könne auch, bevor sie zu einer fides stricta fortgestaltet sei, hinreichen, um die caritas theologica zu erzeugen und damit die Rechtfertigung herbeizuführen. Ueberdieß ist die Art und Weise, wie er den Begriff der fides late dicta als Analogon und Keim der fides stricta construirt, viel zu äußerlich und willkürlich, ja sogar gewaltsam, sowohl in sich selbst als im Sinne der VV., und verläugnet dabei auch Ripalda's an sich ganz berechtigte Analogie der Abstufungen der fides mit denen der caritas. 1. Zunächst fehlt Ripalda darin, daß die fides late dicta im Gegensatz zur fides stricta ein reiner, vom freien Willen unabhängiger und ihm schlechthin vorausgehender, mithin ein nothwendiger Verstandesakt sein soll (a. a. O. n. 63); dagegen beruht nach den VV. die fides stets auf einer pia affectio und zwar einer affectio libera, welche auch stets als das initium fidei gilt. Wie deßhalb bei den VV. die infidelitas stets als impietas und als ein fornicari a Deo bezeichnet wird, so kommt auch in unserer Frage gerade die „voluntas infidelis" in Betracht, und gerade am meisten in der klassischen Stelle c. Jul. l. 4; und das ist der tiefere Grund, weßhalb Ripalda gerade an dieser Stelle die fides late dicta nicht verwerthet findet. 2. In Folge dessen braucht bei Ripalda die fides late dicta auch nicht, wie die fides stricta, auf der willigen Hochachtung und Anerkennung der göttlichen Auctorität zu beruhen; und es begreift sich, daß Ripalda auch von einem testimonium creaturarum reden kann, worin die Creaturen nicht formell Zeugnisse Gottes, d. h. Organe der göttlichen Auctorität, sondern selbst Zeugen sind. 3. Wenn er aber, besonders später, hervorhebt, daß namentlich das Gewissen resp. die cogitationes infusae als Stimme Gottes zu betrachten sei: dann stellt er doch die Sache dadurch geradezu auf den Kopf, daß er die rufende und lehrende Stimme Gottes als solche zugleich fides nennt, während der Glaube doch eben die gehorsame Annahme und Festhaltung des durch die Stimme Gottes Vorgestellten sein muß. 4. Nicht minder gewaltsam ist es, wenn Ripalda n. 55 den Namen der fides bei der fides late dicta daraus erklären will, daß dieselbe als etwas Uebernatürliches nur durch Offenbarung und Glauben uns bekannt

[1] Vgl. besonders *Rip.* de fide div. disp. 17 sect. 4.

werde; denn aus diesem Grunde könnte man ja alles, was durch den Glauben allein erkennbar ist, selbst Glauben nennen. 5. Endlich gibt er gar keine befriedigende Erklärung, wie seine fides late dicta, die, wenigstens unter Umständen, objektiv ganz denselben Inhalt und Grund haben soll, wie die natürliche Einsicht, indem sie eben nur eine durch natürliches Licht erzeugte Einsicht in den Inhalt und Grund der natürlichen sittlichen Ordnung ist, hinreichen soll, um dem Willen die Richtung auf das übernatürliche Ziel zu geben, in der Weise, daß derselbe dieses Ziel wenigstens dunkel und implicite, aber doch durch eigene, nicht bloß durch Gottes Absicht erstrebe; und aus demselben Grunde versteht man auch nicht, wie die fides late dicta als wahrer Keim, der sich in der fides stricta entfaltet, in organischer Beziehung zu dieser stehen soll. — So wie sie liegt, können wir daher die Ripalda'sche Ansicht uns nicht zu eigen machen. Sie enthält indeß einen wahren Kern, und es scheint nur einer entsprechenden Umgestaltung derselben zu bedürfen, um die allseitigste und gründlichste Lösung der uns beschäftigenden Schwierigkeit zu finden.

Die allseitigste und befriedigendste Lösung der in der patristischen Er- 530
klärung von „omne, quod non est ex fide, peccatum est" liegenden dogmenhistorischen Schwierigkeit scheint uns die folgende zu sein, welche sich an die Ripalda'sche anlehnt, aber dieselbe doch wesentlich umgestaltet, und materiell im Wesentlichen mit der an vierter Stelle angeführten Erklärung des hl. Thomas übereinkommt. Die einschlägige Doctrin kann erst vollständig in der Lehre von der Allgemeinheit der zureichenden Gnade erklärt werden, darum genüge hier die Skizzirung der Grundbegriffe.

1. Die betreffende Lehre der VV. hängt, wie bemerkt, aufs innigste 531
zusammen mit ihrer Lehre von der Nothwendigkeit des Glaubens als der regula intentionis in allem heilskräftigen Wollen und Handeln. Obgleich nun Augustinus hier häufig von der fides per dilectionem operans redet, so ist damit doch keineswegs bloß die fides operans per dilectionem perfectam gemeint, sondern es findet sich bei ihm an unzähligen Stellen auch eine fides, welche die fides per dilectionem operans anstrebt und impetrirt. — Ebenso wird zwar an vielen Stellen die fides salutaris identificirt mit der fides Christi; aber ebenso offenbar ist, daß nach Augustinus die fides explicita Christi nicht die erste Wurzel und Regel alles heilsamen Handelns ist. Vielmehr kann der fides explicita Christi nicht bloß ein nach derselben strebender heilsamer Affekt des Willens, sondern auch, wie bei dem Hauptmann Cornelius, eine andere fides formalis vorausgehen, welche die Wurzel und Regel jenes Strebens ist und unter Umständen, wofern sie die Beschaffenheit und den vollen Inhalt hat, welchen der Apostel Hebr. 11, 6 dem Glauben Abels und Henochs zuschreibt, sogar zur Rechtfertigung hinreicht, weil sie eben implicite schon eine wahre fides Christi ist und auch eine vollkommene Liebe Gottes erzeugen kann. Gegenüber der fides explicita Christi mediatoris ist diese fides implicita bloß eine fides inchoata und concepta, noch nicht formata und nata; aber sie ist doch in genere fidei als „fides unius Dei" wesentlich vollkommen, indem sie auf Grund göttlicher Offenbarung im Sinne von Hebr. 11, 1 ein argumentum non apparentium, d. h. eine Vergewisserung des gegenwärtigen unsichtbaren Beistandes Gottes zur wirksamen Erstrebung des Heiles, und eine substantia sperandarum rerum, d. h. eine Versicherung der endlichen Verleihung des übernatürlichen Heiles darstellt[1].

---

[1] Die Worte credere oportet, quia [Deus] est et inquirentibus se remunerator sit (γίνεται) geben nämlich das Gen. 15, 1 in den Worten: Ego protector tuus

Mehr als diese fides Dei salvatoris können die VV. unter keinen Umständen zum heilsamen und a fortiori zum nicht sündhaften Handeln verlangen wollen, da sie ja gerade Hebr. 11, 6 als klassische Stelle für die Nothwendigkeit des Glaubens verwenden. Andererseits schließt sich diese Form des Glaubens, obgleich sie eine übernatürliche belehrende und bezeugende Offenbarung als Quelle und Grund der Erkenntniß voraussetzt, doch so enge an den Inhalt der natürlichen Offenbarung an, daß sie weit leichter, als die fides explicita Christi, durch eine innere Offenbarung begründet werden kann, und daß diese Offenbarung selbst sich denken läßt als einbegriffen in derjenigen illuminatio omnis hominis venientis in hunc mundum, welcher nach der Uebersetzung der Vulgata und der Erklärung der meisten VV. jedem Menschen entweder effektiv zu Theil wird oder doch leicht von ihm gewonnen werden kann.

532 2. Indeß braucht man nicht nothwendig anzunehmen, daß die hier in Rede stehenden VV. entschieden eine solche allgemeine Möglichkeit des übernatürlichen Glaubens angenommen oder als selbstverständlich in unserer Frage vorausgesetzt hätten; manche Stellen scheinen ebenso deutlich dagegen, wie andere dafür zu sprechen. Andererseits würde auch in dieser Voraussetzung die Schwierigkeit nicht vollständig gelöst werden, daß nach der Scholastik und der antireformatorischen Kirchenlehre nicht sündhafte Handlungen auch stante infidelitate möglich seien; denn die Inhaber jenes Glaubens sind doch innerlich wahrhaft Gläubige, wenn sie auch äußerlich nicht als Gläubige schlechthin erscheinen, weil sie nicht formell Christgläubige sind. Dagegen läßt sich eben im Sinne der VV. noch eine andere Form der fides inchoata et concepta finden, deren Vorhandensein den Menschen noch nicht schlechthin zum Gläubigen macht, die aber ihrem Begriffe nach eine solche das sittliche Handeln regierende fidelitas einschließt, deren Mangel eo ipso das Handeln des Menschen als ein agere infideliter et impie charakterisirt.

533 Diese Form ergibt sich ganz von selbst daraus, daß in unserer Frage die VV. nicht minder, als ihre Gegner, besonders die Semipelagianer, den formellen Glauben als Ziel und Frucht eines pius affectus voluntatis betrachteten, in welchem man beiderseits das initium fidei fand, und daß, bei Lichte besehen, speziell die Controverse mit den Semipelagianern über die Nothwendigkeit der Gnade zur fides als der Wurzel und Regel alles heilsamen Handelns sich gerade darauf concentrirte, ob eben zu diesem pius affectus die Gnade nothwendig sei. Da nun dieser pius affectus, dessen Ziel und Frucht der formelle Glaube ist, nicht schon selbst wieder in letzter Instanz aus einem formellen Glauben hervorgehen kann: so ist es, ohne den VV. den grellsten Widerspruch oder den offenbarsten Gedankencirkel zu unterstellen, schlechterdings unmöglich, daß sie den formellen Glauben im eigentlichen Sinne für absolut nothwendig zu jedem irgendwie heilsamen Akte, geschweige zur Vermeidung der Sündhaftigkeit des Handelns, gehalten haben sollten. Noch mehr: da die Semipelagianer den pius credulitatis affectus eben unter dem allgemeinen Gesichtspunkte als Frucht der Natur betrachteten, daß überhaupt

---

sum et merces tua magna nimis ausgesprochene Objekt des Glaubens Abrahams wieder, indem der Apostel hier beweisen will, daß auch Abel und Henoch dasselbe hätten glauben müssen, was Abraham auf Grund äußerer Offenbarung geglaubt hat.

alle Affekte, in welchen der Wille die erste Richtung auf das bonum salutare gewinne, und welche von Seiten seiner Freiheit die Wurzel und Regel seines Handelns bildeten, von ihm allein ausgehen müßten: so haben die VV. die Semipelagianer nicht deßhalb getadelt, weil sie solche Affekte vor dem formellen Glauben zuließen, sondern deßhalb, weil sie vor wie nach dem förmlichen Glauben aus der bloßen Natur Affekte hervorgehen ließen, welche ähnlich, wie der pius credulitatis affectus, ein initium boni salutaris darstellten. Obgleich nämlich der „pius credulitatis affectus", wo er den formellen Glauben wirksam erzeugt, ein spezifisch auf den Glauben bezogener und zugleich schon ein besonders vollkommener Affekt ist: so gehört es doch wesentlich zur vollen Consequenz der Lehre der VV., daß dieser Affekt auf jeder Stufe der Vollkommenheit, und auch jeder ihm innerlich verwandte Affekt, d. h. überhaupt die ganze religiöse Pietät gegen Gott bis in ihre ersten Anfänge hinein, nur Frucht der Gnade sein könne, wie umgekehrt die Semipelagianer die voluntas credendi auf jeder Stufe und zugleich mit der ganzen außer der caritas möglichen religiösen Pietät als Frucht der Natur betrachteten. Den einfachsten Ausdruck für diese beiderseitige Lehre, sowie denjenigen, wodurch dieselbe am leichtesten in die Gesammtauffassung des christlichen Lebens eingegliedert wurde, fand man nun eben darin, daß man beiderseits die betreffende Gesinnung und Stimmung des Willens initium fidei oder auch schlechthin fides nannte. Wie daher die caritas beiderseits vorzugsweise die vollendeten und vollendenden Affekte bezeichnete, welche die Quelle und Seele des verdienstlichen Handelns bilden: so gebrauchte man *fides* als *Stichwort für alle initialen oder inchoativen Affekte*, von welchen als von ihrer Wurzel und Regel die durch die caritas zu vollendende intentio boni, welche die Richtung des guten Handelns bestimmt, ausgehe (s. oben n. 211).

Diese Auffassungs- und Redeweise rechtfertigt sich dadurch, daß der pius credulitatis affectus mit allen anderen initialen Affekten, welche Wurzeln und Regeln des heilsamen Handelns sind, nicht nur überhaupt in dem gemeinschaftlichen Charakter der pietas religiosa, d. h. der Achtung und Ehrfurcht gegen Gott, verwandt gedacht wurde, sondern auch einigermaßen in seinem spezifischen Charakter, kraft dessen er zur fides gehört und selbst in seiner Weise schon fides ist, nämlich als *voluntas* fidelis. In der That ist ja der Grundzug des pius credulitatis affectus bei den VV., wie bei den Semipelagianern, im Sinne des Apostels die „*obedientia*" (ὑπακοή) = Gehorsam gegen Gott, welchen Augustinus im Anschluß an Baruch 8, 8 aures audiendi (nach Sept. ὦτα ἀκούοντα, also hörende oder hörige Ohren) nennt, näher die „*voluntas obediendi*", d. h. die achtungsvolle und ehrfürchtige, und darum aufrichtige und demüthige Willigkeit, der Kundgebung des göttlichen Willens zu horchen und zu gehorchen und sich seiner Leitung zu unterwerfen und hinzugeben — im Gegensatz zur contumacia und superbia — also ein Moment, welches der Grundzug aller wahren sittlichen Gesinnung ist. Wie deßhalb die voluntas credendi als voluntas obediendi Deo loquenti, sc. revelando s. docendo et testificando, nur eine spezielle Form der voluntas obediendi ist: so ist auch umgekehrt die allgemeine voluntas obediendi Deo loquenti, sc. vocando et praecipiendo, in gewissem Sinne eine voluntas credendi Deo, inwiefern der Gehorsam als solcher sich vermöge der Achtung 534

und Ehrfurcht gegen Gott seiner Leitung anvertraut [1]. Eben dieser dem pius credulitatis affectus mit allen initialen frommen Affekten gemeinschaftliche Charakter findet nun aber seinen prägnantesten Ausdruck in der voluntas fidelis (dem treuen oder getreuen, aufrichtigen und gewissenhaften Willen), welche auch selbst fides genannt werden kann im Sinne von fidelitas — genau entsprechend der πίστις im Sinne von εὐπείθεια (im Gegensatz zu ἀπείθεια), indem das πείθεσθαι, von dem πίστις abgeleitet ist (urspr. = sich fesseln lassen) in formellster Weise eben das gehorsame Verhalten des Willens bezeichnet [2].

535 Diese materiell allgemeine und doch zugleich formell scharf markirte Bedeutung von fides = πίστις ist nun aber eben diejenige, welche in der Stelle Röm. 14, 23 formell enthalten oder wenigstens implicirt ist; und da dieselbe die allgemeine Gewissenstreue mit der Glaubenstreue und dem Glauben selbst organisch verbindet, so konnten die VV. dort, wo sie von der fides als der Wurzel und Regel alles guten Handelns sprechen, auch auf diese Stelle recurriren. Aber ebenso muß man umgekehrt sagen: wenn die exegetische Argumentation der VV. nicht als höchst willkürlich gebrandmarkt werden soll, müssen sie in dem Sinne verstanden werden, daß sie in die Stelle nicht ausschließlich und direkt den Begriff des formellen theologischen Glaubens hineintrugen, sondern die darin enthaltene Gewissenstreue als eine mit dem theologischen Glauben innerlich verwandte Seelenstimmung auffaßten. Diese Erklärung vorausgesetzt, konnten und mußten dann die VV. unseren Text dahin deuten, daß alles, was nicht ex fide geschehe, eigentlich Sünde sei. Denn wer in diesem Sinne non ex fide handelt, der handelt, wie Augustinus sagt, infideliter oder voluntate infideli, quae non est voluntas bona, sed impia, stulta et noxia, fornicans a Deo, arbor mala, d. h.: wenn die Intention, welche dem Werke seine Richtung gibt, nicht aus einem treuen und gehorsamen Willen hervorgeht, geht sie aus einem untreuen und ungehorsamen Willen hervor, welcher nicht den Willen und das Gesetz Gottes als Richtschnur des Handelns annimmt und festhält, sondern sich davon lossagt oder wenigstens dasselbe gänzlich ignorirt [3]. Ob diese Ignorirung des Gesetzes Gottes eine schuldbare Sünde sei und inwieweit, ist eine sekundäre Frage; jedenfalls fehlt einem solchen Handeln die Grundform aller Sittlichkeit und nicht bloß eine completirende übernatürliche Form, so daß es als ein positiv verkehrtes Handeln betrachtet werden muß.

536 3. Obgleich diese Erklärung die wesentlichen Elemente zur Lösung der Schwierigkeit enthält, so bedarf sie doch noch einer näheren Specification. Wenn nämlich schon an manchen Stellen der VV. direkt bloß von der fides als fidelitas voluntatis oder als Gesinnung die Rede ist: so ist doch an manchen anderen die fides dirigens intentionem, ohne welche Alles Sünde

---

[1] Vgl. Ps. 118, 22: quia mandatis tuis credidi; Sir. 32, 28: qui credit Deo, attendit mandatis, wofür das Griech. (35, 24) ὁ πιστεύων νόμῳ hat. 33, 3: Homo sensatus credit legi Dei (Sept. 36, 3: ἐμπιστεύσει νόμῳ), et lex illi fidelis.

[2] Auch der hebr. Ausdruck für fides und credere hat eine analog dehnbare und zugleich charakteristische Bedeutung, indem er zunächst das Festhalten an Gott bezeichnet.

[3] Besonders paßt hier in dem oben n. 526 Note mitgetheilten Texte Augustins die Stelle: Si oculus tuus nequam est, totum corpus tuum tenebrosum erit; et hunc oculum accipe intentionem etc.

sei, als ein gläubiges Erkennen oder Urtheil des Verstandes über Gott und das Verhältniß des Menschen zu Gott, mithin eine Ueberzeugung bezeichnet. Indeß braucht auch dieses Erkennen nicht nothwendig ein Akt des eigentlichen, auf positiver Offenbarung beruhenden Glaubens zu sein; es genügt, daß es ein Erkennen ist, welches ebenfalls schon durch den Affekt der pia obedientia oder der voluntas fidelis zu Stande kommt, resp. dadurch seine Vollendung erlangt. Einen solchen Charakter aber empfängt jede wie immer durch ein von Gott dargebotenes Mittel begründete Erkenntniß Gottes und des Verhältnisses des Menschen zu Gott dadurch, daß der Wille aus Ehrfurcht vor Gott und aus Gehorsam gegen den Ruf und die Aufforderung Gottes den Verstand antreibt, die betreffenden Wahrheiten zu ergreifen und festzuhalten und dieselben durch ein ihnen beipflichtendes Urtheil als die einzig wahre und rechte Regel des Wollens und Handelns anzuerkennen und zu bekennen, indem er das ihnen entsprechende Wollen und Handeln für gut annimmt und für gut hält. Hinwiederum ist dieses Festhalten, Anerkennen und Bekennen einer spekulativ erkannten Wahrheit eben auch das erste, was die voluntas fidelis et pia gegenüber solchen Wahrheiten thut, und damit das Mittel, vermittelst dessen der Mensch dieselben zur Richtschnur seines Wollens und Handelns macht, und darum weiterhin, als ein lebendiges und fruchtbares Erkennen, die wurzelhafte Regel, aus welcher die Rechtheit des Wollens und Handelns hervorgeht; es ist m. E. W. jenes verbum verax, von dem die hl. Schrift sagt (Sir. 37, 20), daß es allen unseren Werken vorausgehen soll. Ein solches Erkennen ist denn auch implicirt wie in dem credere legi[1], so auch in dem Bewahren (τηρεῖν, συντηρεῖν, servare, custodire) der Worte und Gebote Gottes, von dem die hl. Schrift so oft redet, und welches in derselben, wenn es mit facere oder implere mandata zusammengestellt wird, zu diesem in ähnliche Beziehung gesetzt erscheint, wie das Aufnehmen (δέχεσθαι) und Festhalten (κατέχειν) des Samens zu der Erzeugung der Frucht; und gerade in diesem dem Sprachgebrauch der hl. Schrift entlehnten Sinne bezeichnet auch συντήρησις treffend das lebendige und wirksame Urtheil des Gewissens oder dasjenige Urtheil, welches aus der Gewissenhaftigkeit hervorgeht und von derselben getragen wird[2]. Ganz formell aber wird dieses dem eigentlichen Glauben analoge Erkennen und Urtheilen bezeichnet mit dem schriftmäßigen Namen ἐπίγνωσις, agnitio, Anerkennen, welcher sehr häufig für den eigentlichen Glauben steht, welchen aber auch der Apostel Röm. 1, 28 gebraucht[3] für dasjenige wirksame Erkennen Gottes, dessen freiwilliger Nichtbesitz er als Grundsünde der Heiden angibt, während er als einzigen, durchaus hinreichenden logischen Grund desselben ausdrücklich die natürliche Offenbarung Gottes in seinen Werken bezeichnet und die Unentschuldbarkeit der Heiden nach V. 21 gerade darein setzt, daß sie Gott

---

[1] Oben n. 534 Note.

[2] Der scholastische Sprachgebrauch von „synderesis" ist davon mehr oder weniger verschieden. Am nächsten kommt unserer Darstellung die Auffassung der Franziskanerschule, welche die synderesis, im Gegensatz zur conscientia, dem Willen zuschreibt und zwar als das Prinzip jenes condelectari (συνήδεσθαι) legi Dei, von dem der Apostel Röm. 7, 22 redet.

[3] Vulgata hat: non probaverunt habere Deum in notitia; das Griech. aber: οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει.

kannten (γνόντες) und ihn doch nicht verherrlichten und ihm dankten [1]. Ebenso ist es auch die Leistung oder Verweigerung dieser Anerkennung des durch die natürliche Offenbarung spekulativ erkannten Gottes, was man in allen Sprachen Glauben an Gott oder Nichtglauben an Gott nennt, ohne Rücksicht darauf, ob dieß auf Grund der positiven oder der natürlichen Offenbarung geschieht. Es kann also nichts im Wege stehen, überall, wo die VV. die fides als wesentliche innere Regel des sittlichen Handelns bezeichnen, unter fides überhaupt die pia agnitio veritatis zu verstehen, wie auch umgekehrt, wo sie agnitio veritatis sagen, ohne Weiteres fides verstanden wird [2]. Dazu kommt, daß in der Sprache Augustins unter der „Veritas", welche die objektive Regel des sittlichen Handelns bildet, schlechthin die lex aeterna gemeint ist, und daß er ferner das consulere hanc Veritatem und das stare in hac Veritate als die Grundform alles sittlichen Strebens und Handelns bezeichnet.

537 4. Diese, nicht durch einfache Uebertragung, sondern durch organische Entwicklung bewerkstelligte Erweiterung des Begriffes der das sittliche Handeln regelnden fides ist ganz analog der im vorigen Paragraph dargestellten Erweiterung des Begriffes der caritas. Sie hängt damit um so näher zusammen, weil beide Begriffe unter dem höheren Begriffe des Strebens zu Gott hin und der Anhänglichkeit an Gott sich wechselseitig durchdringen; wie deßhalb der Begriff der fides als der treuen Anhänglichkeit an Gott in dem Begriff der fides formata so gefüllt werden kann, daß er die ganze caritas einschließt, so kann der Begriff der caritas als des achtungsvollen Strebens nach der Vereinigung mit Gott so gedehnt werden, daß auch schon die erste Wurzel der fides als ein motus caritatis erscheint. Beide Erweiterungen haben ferner bei den VV. auch denselben doppelten Zweck, nämlich einerseits den wesentlich religiösen Charakter aller wahren Sittlichkeit, und insbesondere der Gewissenhaftigkeit, die im Lat. geradezu religiositas heißt, hervorzuheben, und andererseits dadurch auch leichter die wesentliche Abhängigkeit alles sittlich Guten von göttlicher Hülfe ans Licht zu stellen; während in ersterer Beziehung die fides zugleich für die caritas maßgebend ist, erscheint in der zweiten die caritas als maßgebend für die fides. Sodann unterstellt die caritas selbst, als die Triebkraft der Verähnlichung und Vereinigung mit dem „Bonum aeternum", wodurch die Seele über die Geschöpfe hinaus zu Gott hingeführt wird, die fides als den Keim des rechten Strebens nach Gott hin und an der Hand Gottes, und darum als eine solche Erkenntniß des Bonum aeternum, zu welcher resp. in welcher die Seele von Gott als der Veritas aeterna sich anleiten und lenken läßt, damit sie nicht als ihre eigene Führerin zu Gott erscheine. Dieser Charakter der der caritas zu Grunde liegenden Erkenntniß wird nämlich in allen ihren Formen und Stufen sehr treffend durch die fides bezeichnet, weil sie allein im Gegensatz zum Wissen, resp. zum eigenen Urtheil, formell die Abhängigkeit der Erkenntniß von einer

---

[1] Cf. *Aug.* Spir. et lit. c. 12 sqq.

[2] So namentlich bei Prosper in den sententiae ex Aug. excerptae n. 106: Omnis vita infidelium peccatum est et nihil est bonum sine Summo Bono. Ubi enim deest agnitio summae et incommutabilis Veritatis, falsa virtus est, etiam in optimis moribus. Auch schon Lactantius redet von der agnitio Dei, deren Fehlen die heidnischen Tugenden verdorben habe (Inst. 6, 6).

höheren Leitung und zugleich das Hinausstreben der Erkenntniß über den Bereich der wahrnehmbaren Güter zu einem unsichtbaren Gute ausdrückt. Endlich bildet in der Sprache des hl. Augustinus die fides als die demüthige Wahrhaftigkeit der Seele ebenso die Grundlage und Grundform des ganzen sittlichen Lebens als eines vivere secundum Deum, wie bei ihm das aus dem Stolze hervorgehende mendacium, worin der Mensch die Leitung Gottes verläugnet und sich selbst belügt, die Grundlage und Grundform des ganzen sündhaften Lebens als eines vivere secundum hominem bildet (vgl. unten n. 562 nebst Note). Omne opus malum, sagt Augustinus (in Ps. 139 n. 13) mendacium ducem habet, und dieses mendacium fällt bei ihm zusammen mit jenem judicium proprium, worin der Sünder sich vom Gesetze Gottes emancipirt und sein eigener Führer sein will. Wenn aber das „judicium proprium" das spezifische Prinzip der Sünde ist, muß die Unterwerfung unter das judicium Dei, welche die Signatur der fides ist, das Prinzip alles sittlich Guten sein.

5. Es erübrigt noch zu erklären, wie in jeder das sittliche Handeln regeln- 538
den fides, damit das Handeln wirklich recht sei, derjenige doppelte Inhalt eingeschlossen sein kann und muß, welcher bei Augustinus außer der formellen Regel des Handelns als erforderlich bezeichnet wird. Auf der einen Seite nämlich fordert Augustinus, daß alles sittliche Handeln nicht auf die Erlangung bloß zeitlicher Güter beschränkt, sondern auf die Gewinnung ewiger Güter, d. h. des Besitzes Gottes selbst, durch Gott gerichtet sein müsse; und auf der anderen, daß der Mensch in seinem sittlichen Handeln sich nicht so gebärden dürfe, als sei er selbst der Schöpfer seiner Gerechtigkeit und seiner Seligkeit, sondern so, daß er Gott als den Urheber beider oder, wie die hl. Schrift so schön sagt, als den ἀρχηγός seines Heiles ehrerbietig und dankbar anerkenne und sich vertrauensvoll ihm hingebe, m. a. W., daß der Mensch handle im Hinblick auf Gott als ewiges Endziel und als ewiges Prinzip alles Guten, was er nur durch die fides vermöge. Unmöglich kann er damit sagen wollen, daß der Mensch bei allen seinen Handlungen ausdrücklich die Absicht haben müsse, die ewigen Güter zu erlangen, oder ausdrücklich darauf Rücksicht nehmen müsse, daß er nur mit Gottes Hülfe handeln könne; denn in diesem Sinne wird der Einfluß der fides auf das Handeln auch nicht von den gläubigen Christen gefordert. Er kann nur gemeint haben, daß in der Gesinnung und Ueberzeugung, aus welcher das Handeln hervorgeht, und welche dessen Charakter bestimmt, jene Absicht und Rücksicht nicht ausgeschlossen, sondern ausdrücklich oder stillschweigend oder überhaupt in irgend welcher Form positiv eingeschlossen sei. Ein solcher Einschluß ist nun aber stets ipso facto vorhanden, so bald und so lange der Mensch in seinem Handeln sich schlicht und aufrichtig ohne positive Einschränkung von dem Lichte und der Stimme seines Gewissens leiten läßt. Denn indem er dieser Stimme folgt, gibt er sich mit mehr oder weniger klarem Bewußtsein der Leitung des göttlichen Willens anheim. Wer aber dieses thut, der will auch einschließlich das erlangen, was nach dem Willen Gottes durch Erfüllung seines Gesetzes erlangt werden soll; der will ebenfalls den Willen Gottes so ausführen, wie er nach der Natur der Sache allein ausgeführt werden kann und soll. Weil nun der

Wille Gottes darauf gerichtet ist, den Menschen zum ewigen Heile zu führen, so will dieß auch der dem Willen Gottes ergebene Mensch; weil ferner der Wille Gottes den Menschen nicht bloß in der Form des Gesetzes, welches den zu wandelnden Weg zeigt, sondern auch in der Form der Führung an seiner Hand den Menschen in seinem Handeln leiten will, so will auch der wahrhaft gehorsame Mensch sich in dieser Weise von Gott führen lassen, und wenn er es nicht wollte, würde dadurch sein Gehorsam (sein πείθεσθαι) aufhören, eine aufrichtige Hingebung an die göttliche Führung (ein πειθαρχεῖν) zu sein.

539 In letzterer Hinsicht ist zu beachten, daß es sich mit der Leitung des Menschen durch Gott wesentlich anders verhält, als mit der Leitung durch einen andern Menschen. Bei einer menschlichen Leitung fügt die Handleistung des Leitenden in der Ausführung seiner leitenden Vorschrift zu dieser ein Moment hinzu, welches ihrem Begriffe an sich ganz fremd ist und daher in keiner Weise naturgemäß in ihr mitgegeben ist und zu ihr gefordert wird; in diesem Falle schließt daher in keiner Weise der Wille, der Vorschrift zu gehorchen, auch den Willen ein, das Vorgeschriebene mit Hülfe des Gebietenden zu erfüllen und die Erfüllung als dessen Werk anzuerkennen. Nach diesem Typus, also in anthropomorphistischer Weise, dachten sich in der That die Pelagianer und theilweise selbst die Semipelagianer die Sache auch bei der göttlichen Leitung. In Wirklichkeit ist aber in der göttlichen Leitung, inwieweit diese durch göttliche Erleuchtung und Inspiration des Gewissens gehandhabt wird, die Leitung durch Vorschrift und die Leitung durch inneren dynamischen Antrieb so wesentlich verbunden, daß auch der Wille, der Vorschrift zu folgen, naturgemäß an und für sich, wenn er nicht eigens durch Stolz verhindert wird, den Willen, auf Grund und vermöge dieses Antriebes zu handeln, einschließt; dieß um so mehr, weil die Stimme des Gewissens als solche dem Menschen seine innerste Abhängigkeit von Gott ankündigt und, indem sie ihn auffordert, auf Grund dieser Abhängigkeit von Gott den Willen Gottes zu erfüllen, ihn damit überhaupt auffordert, seine Abhängigkeit von Gott anzuerkennen und zu bethätigen oder sich der Leitung Gottes so hinzugeben, wie sie thatsächlich und naturgemäß geübt wird, und er derselben bedarf resp. zur Anerkennung derselben verpflichtet ist. Wo und inwieweit daher die Pietät, mit welcher der Mensch seinem Gewissen folgt, eine aufrichtige und unbefangene ist: schließt sie auch naturgemäß und wesentlich ein, daß der Mensch sich pietätsvoll der Leitung durch die Hand Gottes hingibt. Wo und inwieweit dagegen, wie es nach pelagianischen Prinzipien per se geschehen müßte, die Gesinnung und Ueberzeugung, von welcher der Mensch bei seinem Handeln geleitet wird, die Anerkennung der Leitung durch die Hand Gottes positiv und ausdrücklich ausschließt: da kann auch die Pietät und Treue, mit welcher der Mensch die Vorschrift Gottes erfüllen will, keine wahre und aufrichtige Pietät und Treue mehr sein, weil alsdann der Mensch sich nicht mehr von Gott so führen lassen will, wie seine Abhängigkeit von Gott es fordert, sondern sich stolz von ihm lossagt und auf eigene Füße stellt oder „sibi vult fieri principium“. Diese von Augustinus so oft selbst für den Urstand betonte Auffassung schwebt ihm auch vor, wenn er sagt, daß ohne die fides deßhalb keine wahrhaft gute Handlung möglich sei, weil, wo sie fehlt, der

Mensch sich von der Leitung Gottes emancipire und Gott nicht die ihm gebührende Ehre gebe.

Die Berechtigung und Tragweite dieser Erklärung wird 540
deutlicher werden, wenn wir näher die dreifachen Gegner ins Auge fassen, gegen welche die VV. unsere Lehre geltend gemacht haben, nämlich 1. die Semipelagianer, resp. schon die Pelagianer, soweit in ihrer Lehre die semipelagianische mitenthalten war; 2. Julian, als Vertreter des extremen Pelagianismus; und 3. die Heiden, resp. die heidnischen Philosophen.

1. Gegenüber den Semipelagianern handelte es sich, wie schon gesagt, da- 541
rum, daß es ohne die Gnade gar kein, auch noch so geringes Verdienst der Gnade gebe, und daß folglich auch jede voluntas pia et fidelis, wodurch die Gnade angestrebt wird, nur aus der Gnade kommen könne. Ihnen gegenüber wurde dann der Satz: omne, quod non est ex fide, peccatum est, mehr als ein von ihnen eingestandenes Prinzip gehandhabt, denn als eine ihnen gegenübergestellte These behauptet. Dieß zeigt sich am deutlichsten in der Dekretale Bonifaz' II., der im Anschluß an die dogmatische Definition gerade darauf eine Argumentation ad hominem gegen die Semipelagianer gründet: Illos autem, qui praecedente fide caetera volunt gratiae deputare, sua professione constringimus, ut multo magis dono gratiae etiam fidem cogantur adscribere, praeter quam nihil est boni, quod secundum Deum quilibet valeat operari, sicut beatus Apostolus dicit: *omne quod non ex fide peccatum est.* Quod cum ita sit [ergänze: „etiam ex ipsorum confessione", was durch den Gang der Argumentation gefordert und auch später formell gesagt wird], aut nullum bonum gratiae deputabunt [sc. tanquam simpliciter et totaliter sine ullo merito et inchoatione naturali], si ei fidem subtrahere moliuntur, aut, si quod bonum esse dicunt ex gratia, ipsa necessario fides erit gratiae deputanda. Si enim [zum ersten Theil des Dilemma's] nihil boni est sine fide, fides autem ipsa venire negetur ex gratia: nullum, quod absit, bonum erit ex gratia; ait enim [Beleg zu quod absit] Jacobus Apostolus: *Omne donum bonum desursum est.* Sed et ipsi fatentur, ut dicis, dona caetera donari per gratiam, ipsa autem bona per fidem non ambigunt subsistere universa[1] [offenbar im Sinne des obigen praeter quam nihil est boni, was mit Röm. 14, 23 belegt wurde]. Ipsa ergo erit fides necessario gratiae deputanda. Nun aber hat kein Semipelagianer unter der fides, praeter quam nihil est boni, ausschließlich die fides Christi, oder überhaupt die fides formalis verstanden; vielmehr lehrten alle ohne Ausnahme, daß es vor der fides formalis, dem eigentlichen credere, schon cogitationes boni und verschiedene fromme Affekte geben könne, wodurch der Mensch der vocatio oder dem praeceptum Dei treu entspreche. Folglich kann der Papst den nach ihm auch von den Gegnern zugegebenen Satz: omne quod non ex fide peccatum est, nicht spezifisch von der fides Christi oder auch nur von der fides formalis verstanden haben.

2. Am eingehendsten behandelt Augustinus unsere Frage gegenüber dem extre- 542
men Pelagianismus Julians zur Vertheidigung der oben n. 523 aus nupt. et conc. l. 1 citirten Stelle in l. 4 c. Jul. cap. 3 (den Schlußpassus s. oben n. 526 Note). Julian trat ihm hier anfangs gegenüber unter der Maske eines einfachen Semipelagianers, entpuppte sich aber sofort als extremen Pelagianer, indem er, schlimmer als Pelagius selbst, die frivolsten Lehren, wie über die absolute Harmlosigkeit der Concupiscenz, so auch über das Wesen der Tugend vortrug, auf Grund dieser frivolen Doctrin die Tugenden, welche die Heiden ohne allen Glauben und ohne alle Einwirkung Gottes besäßen, den christlichen Tugenden als ebenso wahre, mit ihnen im Wesen übereinstimmende Tugenden an die Seite stellte, und darauf hin den Heiden eine wahre justitia zuschrieb, welche durch die infidelitas nicht sittlich entwerthet, sondern bloß der

---

[1] Vgl. zu diesem Ausdruck Prosper oben n. 216: gratia, cujus omne opus arbitrio vultis subsistere vestro.

Fruchtbarkeit für das regnum coelorum beraubt werde und darum wenigstens vor der damnatio aeterna schütze. U. a. sagt Julian (bei *August.* l. c. n. 19): Cunctarum origo virtutum in rationabili animo sita est, et affectus omnes, per quos aut fructuose aut steriliter boni sumus, in subjecto sunt mentis nostrae, prudentia, justitia, temperantia, fortitudo. Horum igitur affectuum vis cum sit in omnibus naturaliter, non tamen ad unum finem in omnibus properat: sed pro judicio voluntatis, cujus nutui serviunt, aut ad aeterna aut ad temporalia diriguntur. Quod cum fit, non in eo, quod sunt, non in eo, quod agunt, sed in eo solo variant, quod merentur. Nec nominis sui igitur, inquis, possunt nec generis sustinere dispendium, sed solius quod appetiverunt praemii aut amplitudine ditantur aut exilitate frustrantur. Und c. 26: Erunt ergo in damnatione aeterna, in quibus erat vera justitia? In der langen Discussion Augustins wird einerseits darauf Nachdruck gelegt, daß es ohne den Glauben Christi deßhalb keine wahre Tugend gebe, weil ohne denselben der Mensch nicht schlechthin gut und gerecht werden könne, auch nur durch eine solche Gerechtigkeit, welche ihn bloß vor der Verdammung schütze und nicht zum regnum coelorum führe, zumal jede wahre Tugend und Gerechtigkeit den Menschen auch zur Erreichung seiner thatsächlichen Bestimmung (cum et ipsum regnum ejus justitia sit, n. 17) befähigen müsse, und die Tugend eben dadurch aufhöre, wahre Tugend und Gerechtigkeit zu sein, daß sie ihn nicht dazu befähige. Wenn nun Julian die wahre Tugend und Gerechtigkeit, die er den Heiden zuschrieb, so erklärt hätte, daß er sagte, ohne den Glauben könnten die Heiden wenigstens irgendwie ihre Handlungen auf Gott beziehen, so hätte Augustinus Veranlassung gehabt, sich darüber auszusprechen, ob und wie das möglich sei oder nicht. Nun aber setzt Julian selbst formell voraus, daß die ungläubigen Heiden, deren Tugenden er rühmt, ihre Handlungen gar nicht auf Gott bezögen und in keiner Weise um Gottes willen, sondern bloß aus zeitlichen und irdischen Motiven verrichteten (aut ad aeterna aut ad temporalia diriguntur), und behauptet dann, daß diese Handlungen durch den Mangel der religiösen und den Einfluß der irdischen Absicht doch nicht den Charakter der wahren Tugend und Gerechtigkeit verlören. Gegen diese frivole Doctrin kehrt Augustinus, wie die Lehre der Schrift vom schlechten Baume, d. h. vom schlechten Willen, so auch den Satz: quod non est ex fide peccatum est, und versteht darum, wie auch die Exemplificationen zeigen, unter peccatum allerdings eine förmliche Sünde. Indeß eben die Anwendung der Lehre vom guten und schlechten Baume und dessen Beziehung auf die voluntas infidelis et impia zeigt, daß er hier stets nur die thatsächlich das Werk regierende Gesinnung des ungläubigen und gottlosen Willens im Auge hat, ohne damit die Möglichkeit, daß der Ungläubige auch nicht ex voluntate infideli handele, läugnen zu wollen, wofern man nur das operari ex aliqua fide auf eine Gabe Gottes zurückführe; denn sonst müßte er ja auch behaupten, daß der Gerechte, der ja ein guter Baum ist, keine läßlichen Sünden thun könne, ohne aufzuhören, gerecht zu sein. Entweder müßte man daher gegen die tausendfach bekundete Lehre Augustins behaupten, daß er die Möglichkeit läßlicher Sünden in den Gerechten läugne, oder sein Hauptargument aus dem Gleichnisse vom guten und schlechten Baume widerspricht formell und materiell seiner eigenen sonstigen Verwendung desselben so sehr, daß es ebenso logisch frivol zu nennen wäre, wie die Theorie Julians von ihm als sittlich frivol bezeichnet wird.

543 3. An dritter Stelle wird die Lehre über das peccatum und die immunditia in den Werken der Ungläubigen auch gegenüber den Heiden, besonders den heidnischen Philosophen, geltend gemacht, welche das Christenthum deßhalb als gleichgiltig oder überflüssig ansahen, weil sie ja auch ohne den Glauben tugendhaft sein könnten. In der Zurückweisung dieser Prätention faßt Augustinus die Tugend der Heiden naturgemäß so auf, wie sie in derselben geltend gemacht wurde, d. h. als radikalen Gegensatz der christlichen Tugend, oder als eine solche, welcher der wesentliche Charakter der letzteren fehle, nämlich der Charakter wahrhafter Religiosität, indem sie nicht, wie die letztere, auf die Anerkennung des wahren Gottes und der von ihm dem Menschen gegebenen ewigen Bestimmung gebaut sei. In Folge dessen hat ihm die heidnische Tugend als solche mit der christlichen nichts gemein, als die Wahrung der honestas der sittlichen Tugenden der Klugheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit; aber sie betrachte diese honestas bloß als eines der vielen Güter, mit welchen der Mensch

sich das gegenwärtige Leben verschönern und in welchen er durch stolze Freude über seine Vortrefflichkeit und den Ruhm vor den übrigen Menschen seine Befriedigung finden könne, ohne sich darum zu kümmern, daß man dadurch den Willen Gottes erfüllen, so sich das Wohlgefallen Gottes erwerben und durch ihn die Erreichung seiner ewigen Bestimmung sichern soll; wenn sie sich etwa auch um den wahren Gott kümmere, geschehe das in derselben Weise, wie die Heiden sich um ihre heidnischen Götter kümmerten, von denen sie nur irdische Güter erwarteten. Diese Auffassung der heidnischen Tugend involvirt aber offenbar, daß derselben gar keine Art und Stufe von vera fides zu Grunde liege. Denn sobald eine solche vorausgesetzt wird, ist es nicht mehr möglich, die Tugend der Heiden schlechthin als ohne alle wahre Religiosität geübt zu denken, und sie würde damit aufhören, eine heidnische Tugend zu sein. Ebenso würde aber auch diese Tugend nicht mehr den Heiden als Vorwand stolzer Selbstgenügsamkeit dienen können, weil ja der wahrhaft religiöse Sinn dieselben anspornen müßte, den Willen Gottes vollkommen zu erkennen und das Heil bei Gott auf dem von ihm verordneten Wege zu suchen. In der That haben andere VV. vor Augustinus, wie Tertullian und Hieronymus und besonders die Griechen (s. oben n. 705), in der Tugend der Heiden auch dasjenige Moment hervorgehoben, wodurch sie unter Umständen der christlichen Tugend verwandt ist. Wenn Augustinus bloß die heidnische Tugend als solche ins Auge faßt, dann liegt darin ohne Zweifel eine gewisse Einseitigkeit. Aber seine Grundgedanken fordern keineswegs, daß die Heiden, welche nicht den christlichen Glauben oder auch nur den formellen Glauben an den einen Gott, resp. einen vollkommen aufrichtigen und treuen Willen gegen Gottes Gesetz besaßen, in keiner Weise secundum Deum und propter Deum hätten handeln können. Das gilt namentlich von solchen Stellen, worin Augustinus ausdrücklich sagt, daß in Ermangelung des Glaubens an das ewige Heil durch Christus die Intention der Heiden auf zeitliche und unordentliche Ziele sich habe beschränken („determinari") müssen. Denn wenn man ihn beim Worte nimmt, würde er lehren, daß z. B. die heidnischen Eheleute, weil sie von der Wiedergeburt nichts wissen und deßhalb nicht die Absicht haben können, ihre Kinder als regenerandos per Christum zu zeugen, nur die Absicht haben können, ut de impia prole glorientur (vgl. Ernst S. 195 ff.); und doch kann dieser Mangel auch bei solchen Menschen bestehen, welche, wie die Juden des Alten Testamentes, an den wahren Gott glauben und darum die Absicht haben können, in der Ehe und in der Zeugung nach dem Gesetze Gottes zu handeln, wodurch offenbar die von Augustinus supponirte sündhafte Absicht ausgeschlossen wird, freilich so, daß implicite auch die von Augustinus geforderte gute Absicht gesetzt wird.

In voller berechtigter Consequenz erscheint die augustinische Lehre eigentlich nur in 544
der Kritik der Tugendlehre der heidnischen Philosophen, die formell vom Wesen der Tugend denjenigen Charakter ausschloß, welcher durch die fides bedingt wird. Vorzüglich wendet er sich dabei gegen die stoische Lehre, weil diese mit der pelagianischen am meisten verwandt war und zugleich, im Gegensatz zur epikuräischen, welche die sinnliche Lust als Ziel der Tugend hinstellte, einen scheinbar reinen Tugendbegriff aufstellte. Als Grundfehler der Stoiker aber bezeichnet er mit Recht, daß sie unter dem Scheine einer reinen und interesselosen Liebe zur Tugend die Natur der letzteren gänzlich verkehrten, indem sie in dem Besitz und der Uebung des sittlichen honestas nichts anderes suchten, als eine engherzige und stolze Selbstbefriedigung, und darum die Absicht auf ein durch die Tugend von Gott zu erlangendes höheres, ewiges Gut im Besitze Gottes und auf die Erlangung des Wohlgefallens Gottes durch Erfüllung seines Willens ausschlossen[1]; und damit war zugleich a fortiori mitgegeben, was auch die Pelagianer lehrten, daß die Stoiker den Besitz und die Uebung der Tugend sich selbst zuschrieben und sich selbst derselben rühmten, anstatt Gott dafür zu danken. Wenn dieser

[1] Vgl. z. B. ep. 155 ad Maced. (al. 52) n. 2: Vitam beatam ipsi sibi quodammodo fabricare voluerunt, potiusque patrandam quam impetrandam esse voluerunt, cum ejus dator non sit, nisi Deus; neque enim facit beatum hominem, nisi qui fecit hominem . . . Illi vero, qui in hac aerumnosa vita auctores suae beatae vitae et quasi conditores esse voluerunt velut propriis eam virtutibus appetentes jamque retinentes, non ab illo fonte virtutum petentes atque sperantes, Deum superbiae suae resistentem sentire minime potuerunt.

Lehre gegenüber, welche ein wirkliches Laster als Tugend hinstellte, Augustinus betonte, daß die wahre Tugend, welche in dieser doppelten oder dreifachen Rücksicht der stoischen entgegengesetzt ist, wesentlich auf der fides beruhe: dann hatte er zwar naturgemäß zunächst den christlichen Glauben im Auge; aber direct und wesentlich verlangt der Gegensatz nur eine solche fides, welche genügt, um formell oder virtuell dem sittlichen Handeln eine Beziehung auf Gott zu geben und es in Abhängigkeit von Gott zu halten. — Den Platonikern hingegen schreibt Augustinus an vielen Stellen (z. B. civ. Dei l. 8—11 passim.; ep. 118 ad Dioscorum, besonders co. Jul. l. 4 c. 3 n. 18) hinsichtlich des Endzweckes der Sittlichkeit und ihrer Abhängigkeit von Gott eine den Stoikern entgegengesetzte und mit der christlichen übereinstimmende Lehre zu und wirft ihnen bloß vor, daß sie eine andere Vermittlung der Verbindung mit Gott als durch Christus, nämlich durch die Vielheit der Dämonen, aufstellten, und daß sie praktisch durch ihren Stolz ihrer eigenen Theorie widersprächen und eben deßhalb auch der humilitas des christlichen Glaubens widerstrebten, ohne welche keine wahre Gerechtigkeit möglich sei. Wenn er nun an der letzteren Stelle sehr nachdrücklich den positiven und ausdrücklichen christlichen Glauben zur qualiscumque justitia verlangt: so liegt doch in der ganzen Ausführung eine Unklarheit und eine schwer auszugleichende Inconsequenz, besonders insofern, als er sonst den Glauben eben deßhalb zur qualiscumque justitia verlangt, weil ohne denselben der Mensch nur an irdische und zeitliche Güter denken könne, während er (Augustinus) den Platonikern die wahren göttlichen Gedanken ohne Glauben zuschreibt. Eine Ausgleichung der Gegensätze kann wohl nur darin gefunden werden, daß Augustinus die Erkenntniß der Platoniker deßhalb nicht als eine fruchtbare ansieht, weil ihnen wegen ihres Stolzes diejenige Anerkennung der betreffenden Wahrheiten fehle, welche, weil auf dem aufrichtigen und demüthigen affectus obediendi Deo beruhend, den Charakter einer wenigstens keimhaften gläubigen Erkenntniß hat.

545 Die obige Erklärung der fides im Sinne der VV. läßt jedoch noch einen wesentlichen Punkt unaufgeklärt, wie nämlich die VV. die fides auch in ihrer weiteren Bedeutung stets als eine solche betrachten, welche mit der fides formalis et christiana auch das gemein habe, daß sie, wie diese, auf das übernatürliche Heil vorbereite und darum ebenfalls wesentlich Frucht der Gnade sei, und wie sie deßhalb aus der Nothwendigkeit der Gnade zur fides deren Nothwendigkeit zu allem, was nicht Sünde ist, herleiten können. Denn hier begegnen wir der Schwierigkeit, daß nach der durch die Päpste in Schutz genommenen Lehre der Scholastik der Mensch ohne die Gnade durch seine natürlichen Kräfte wenigstens Einiges thun kann, was nicht Sünde ist, also auch wenigstens einigermaßen diejenige fides muß haben können, welche — wenn nicht dem Wortlaute, so doch dem Geiste nach auch im Sinne der Scholastik — zu jeder sittlich guten Handlung nothwendig ist. Doch hierüber im folgenden Paragraphen.

§ 298. 3. Die Grenzen der Nothwendigkeit der Gnade. Schluß. Die Nothwendigkeit der Gnade überhaupt zur Vermeidung der Sündhaftigkeit in allem Wollen und Handeln oder zur Herstellung irgend welcher sittlichen Güte des Handelns. Die Anschauung der Väter über die Abhängigkeit alles Guten von übernatürlicher Gnade.

Literatur wie oben. Dazu Kleutgen, Theol. der Vorzeit. II. 7. Abh. 3. Hauptst. § 3—5. *Mazella,* de gratia disp. 2 a. 9; *Hurter,* thes. 185 sq.

546 I. Ebenso wenig, als zur Vermeidung der Sündhaftigkeit im Wollen und Handeln oder zur Herstellung irgend welcher sittlichen Güte im Wollen und Handeln die Gnade der caritas und der fides im eigentlichen und strengen

Sinne der Worte wesentlich und allgemein nothwendig ist: bedarf es zu diesem Zwecke nach katholischer Lehre wesentlich und allgemein überhaupt einer solchen göttlichen Gnade, welche den spezifischen Charakter der Heilsgnade des Erlösers besitzt, d. h. welche den durch die Sünde niedergebeugten und geschwächten Willen durch Verleihung höherer Energie aufrichtet und stärkt, heiligt, heilt und frei macht; oder wenn und inwiefern zu jedem irgendwie sittlich guten Akte eine caritas und fides im weiteren Sinne der Worte wesentlich und allgemein nothwendig sein sollen, bedarf es eben auch zu dieser caritas und fides nicht absolut einer göttlichen Gnade in dem erklärten Sinne. Im Gegentheil ist es eine nothwendige Folge der katholischen Lehre von der erbsündlichen Corruption, wonach dieselbe das Ebenbild Gottes im Menschen nicht von Grund aus zerstört, daß der Mensch in dem zurückbleibenden bonum naturae noch die Kraft besitzt, wenigstens einiges sittlich Gute zu wollen und zu thun, aber allerdings nur solches, welches nicht auch von positiver Bedeutung für die Erreichung des übernatürlichen Heiles ist.

Diese katholische Lehre ist zuerst ausgesprochen in propp. Baji 27—30 und 37. 547
Prop. 27: Liberum arbitrium sine gratia non nisi ad peccandum valet. 28: Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum. Der Vergleich dieser beiden Sätze zeigt augenscheinlich, daß die Kirche unsere Lehre nicht bloß gegen die Verläumdung und Beschimpfung derselben in Schutz nehmen, sondern auch schon die einfache Läugnung derselben verwerfen und darum dieselbe an und für sich aufrecht erhalten wollte. Indem ferner gerade der einfach läugnende Satz zuerst verworfen wird, ist die Verwerfung der beschimpfenden Sätze dahin zu verstehen, daß die Beschimpfung eben deßhalb um so schlimmer sei, weil sie nicht die Doctrin einiger Theologen, sondern die der Kirche selbst treffe. In diesem Sinne werden denn auch die folgenden beschimpfenden Sätze verworfen: n. 29: Non soli fures ii sunt et latrones, qui Christum viam et ostium veritatis et vitae negant, sed etiam, quicunque aliunde quam per ipsum in viam justitiae (hoc est aliquam justitiam) conscendi posse docent; (n. 30) aut tentationi ulli sine gratiae ipsius adjutorio resistere hominem posse, sic, ut in eam non inducatur aut ab ea non superetur. n. 32: Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit. Endlich n. 65: Nonnisi Pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus sive non malus; et gratiae Christi injuriam facit, qui ita sentit. Demgemäß wurde auch in den späteren Verurtheilungen der einschlägigen jansenistischen Sätze in der Bulle Unigenitus, besonders prop. 38—42, einfach die Läugnung unserer Lehre verurtheilt: n. 38: Peccator non est liber nisi ad malum sine gratia Liberatoris. n. 39: Voluntas, quam gratia non praevenit, nihil habet luminis nisi ad aberrandum, ardoris nihil, nisi ad se praecipitandum, virium nisi ad se vulnerandum; ut capax omnis mali et incapax omnis boni. n. 40: Sine gratia nihil amare possumus, nisi ad nostram condemnationem. Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo: et sine gratia non producit nisi praesumptionem, vanitatem et oppositionem ad ipsum Deum, loco affectuum adorationis, gratitudinis et amoris. Sola gratia Christi reddit hominem aptum ad sacrificium fidei: sine hoc, nihil nisi impuritas, nihil nisi indignitas. Wenn einige TT., besonders Augustinenses, gemeint haben, diese jansenistischen Sätze seien bloß deßhalb verdammt, weil dieselben von der Voraussetzung ausgingen, daß die volle und eigentliche Gnade der caritas und fides oder der caritas dominans et habitualis zur Vermeidung der Sünde nothwendig sei: so ist doch in den meisten Sätzen diese Voraussetzung gar nicht ausgesprochen oder auch nur angedeutet. Dieselben werden vielmehr in sich selbst, nicht bloß wegen des speziellen falschen Prinzips, aus welchem sie hergeleitet wurden, verurtheilt; wenn sie aber bloß insofern hätten verworfen werden sollen, als sie dieses Prinzip einschließen und ihr Sinn durch dieses bestimmt wird, so hätte dieses auch kenntlich gemacht werden müssen; die von jenen TT. beliebte Interpretations-

weise würde eine Menge kirchlicher Urtheile illusorisch machen. Uebrigens ist später vollends jeder Zweifel dadurch gehoben worden, daß die Bulle Auctorem fidei (oben n. 23 u. 24), nachdem sie zuerst (n. 23) den von jenen TT. präsumirten Sinn als inducens in errorem a Tridentino (nämlich Sess. 6 can. 7) damnatum ut haereticum verurtheilt, sodann die jansenistische Lehre noch eigens auch in dem Sinne verdammt: qua parte inter dominantem cupiditatem et caritatem dominantem nulli ponuntur affectus medii, a natura ipsa insiti suapteque natura laudabiles, qui una cum amore beatitudinis naturalique propensione ad bonum remanserunt velut extrema lineamenta et reliquiae imaginis. Diese Läugnung erhält hier nur die niedrigste theologische Censur „falsa". Daß auch sie in einen vom Tridentinum verdammten Irrthum führe (nämlich in can. 5: liberum arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse), ist dort nicht gesagt, aber mit Recht von vielen TT. hervorgehoben worden.

548 Wenigstens nach dieser Bulle läßt sich daher die Lehre der sogen. Augustinenses nicht mehr als censurfrei betrachten, daß die heilende Gnade des Erlösers entweder schlechthin und radical nothwendig sei zu der jeder sittlich reinen Handlung wesentlichen Beziehung derselben auf Gott, oder doch ganz allgemein nothwendig sei, um den Willen gegen das Uebergewicht der Begierlichkeit zu stärken. Höchstens ließe sie sich noch in der Form aufrechterhalten, welche Noris (Vind. Aug. cap. 3 § 4) ihr gibt, indem er sagt: in Folge der unordentlichen Selbstliebe im Erbsünder würden in der Regel die wegen ihrer honestas geübten Tugendakte, wenn schon nicht in ihrer Wurzel, so doch hinterher dadurch befleckt, daß der Handelnde sich in ihnen in stolzer Weise gefalle; wo das nicht geschehe, sei das per accidens, weil nämlich der Handelnde nicht auf seine Leistung reflektire, sondern sofort an etwas anderes denke. — Immerhin ist es sehr befremdlich, daß bei einem Menschen, der nach seinem Gewissen handelt, die Freude an einer vollbrachten guten That stets nur in Gestalt einer stolzen Selbstbefriedigung sollte auftreten können, besonders wenn der betreffende gute Akt nicht eine besonders hervorragende sittliche Leistung, sondern nur überhaupt eine nicht unordentliche That ist oder bloß in der gewissenhaften Vermeidung einer groben Sünde besteht. Wenn Augustinus Aehnliches zu behaupten scheint, so betrachtet er die betreffenden Handlungen als solche, in welchen der Mensch nicht nach seinem Gewissen, sondern nur nach seinem autonomen Wissen handelt, und hat dabei besonders im Auge, wie das Leben des Menschen sich gestalten müsse, wenn er so sehr ohne alle Hülfe Gottes handelte, wie die Pelagianer lehrten, oder gar die pelagianische Lehre zur Regel seines Handelns machte.

549 Ein positiver und direkter Beweis unserer Lehre aus der heiligen Schrift ist schwer zu führen, wie besonders Kleutgen und Mazella a. a. O. darthun. Namentlich liegt ein solcher nicht, wenigstens nicht evident, in Röm. 2, 14, da hier nur von der natürlichen Erkenntniß des göttlichen Gesetzes die Rede ist; aber allerdings bietet diese Stelle, besonders in Verbindung mit Röm. 1, 20, ein starkes Präjudiz (s. *Suarez* de gr. l. 1 c. 8), und selbst Augustinus hat de spir. et lit. (s. oben n. 508) das natura quae legis sunt faciunt, von dem in der Natur vorhandenen aktiven Prinzip sittlicher Handlungen verstanden (vgl. übrigens n. 299). Da aber unsere Lehre dem allgemeinen menschlichen Bewußtsein und evidenten Grundsätzen in Bezug auf die Natur des Menschen entspricht, so liegt die Beweislast auf Seiten der Gegner. Diese aber bringen aus der hl. Schrift außer den Stellen, welche theils die Nothwendigkeit der Gnade zum Heile und zur Ueberwindung schwerer Versuchungen, theils die Abhängigkeit alles Guten von der göttlichen Weltregierung beweisen, nur solche Stellen vor, welche die thatsächliche moralische Allgemeinheit sündhafter Gesinnung in der Menschheit beweisen, ohne daß selbst bei denjenigen Menschen, die als böse gesinnt dargestellt werden, gesagt werden müßte, daß sie gar keinen guten Gedanken fassen könnten. Soweit diese Stellen eine angeborene Unfähigkeit des Menschen zur Vermeidung der Sünde impliciren, muß diese nur als moralische Unmöglichkeit, alle Sünden zu vermeiden, gefaßt werden.

550 Solche Stellen sind Ps. 93, 11: Dominus scit cogitationes hominum, quoniam vanae sunt. Gen. 6, 5: Videns Deus, quod multa malitia hominum esset in terra, et cuncta cogitatio cordis intenta esset in malum omni tempore, poenituit eum, quod hominem fecisset in terra. Die malitia hominum sc. plurimorum wird hier ebenso als einfache Thatsache berichtet, wie andererseits die ihr gegenübergestellte Gerech-

tigkeit Noe's. — Am stärksten klingt die auch Röm. 3, 13 citirte Stelle aus Ps. 13, 2 f., wo David die Gottvergessenheit und Bosheit seiner Feinde schildert: Dixit insipiens in corde suo: non est Deus. Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in studiis suis; non est qui faciat bonum, non est usque ad unum. Dominus de coelo prospexit super filios hominum, ut videat si est intelligens aut requirens Deum. Omnes declinaverunt . . . Diese Schilderung kann im Sinne der hl. Schrift unmöglich auf alle Menschen passen sollen, da dieselbe auch viele Menschen kennt, auf welche die Schilderung gar nicht anwendbar ist [1]. In der Anwendung, welche der Apostel von unserer Stelle macht, zum Beweise, daß die Juden ebenso wenig wie die Heiden das Heil verdient hätten, wird allerdings von manchen VV. und wohl von der Mehrzahl der TT. unterstellt, daß der Apostel diese thatsächliche Sündhaftigkeit der meisten Menschen als Auswuchs derjenigen angeborenen Sündhaftigkeit betrachte, welche allen Menschen angeboren sei [2]. Indeß würde dadurch einerseits dem Texte des Psalmes ein Sinn unterstellt, welchen er dort an sich nicht hat; und andererseits besteht ja auch das, was der Apostel zunächst beweisen will, nur darin, daß die Juden als Nation ebenso wenig wie die ungläubigen Heiden durch ihre Thaten das Heil verdient hätten und darum ebenso sehr wie diese darauf angewiesen seien, durch den Glauben an Christi Erlösung Nachlassung ihrer Sünden zu erwerben. Die Rücksicht auf die angeborene Sündhaftigkeit, welche das Bedürfniß der Gnade zur Rechtfertigung für Alle schlechthin, auch für die Kinder, und insbesondere der Gnadenhülfe zum Leben der Gerechtigkeit begründet, wird erst in Kap. 5 und 7 erörtert. Hier handelt es sich dagegen darum, zu zeigen: die Werke der Juden wie der Heiden seien wegen ihrer unentschuldbaren Bosheit so wenig dazu angethan, die Gerechtigkeit vor Gott zu gewinnen, daß sie vielmehr den Zorn Gottes

---

[1] Vgl. hierzu die Erklärung von *Hieron.* in ep. ad Eph. zu den Worten 1, 22: Et omnia subjecit sub pedibus ejus. Nachdem er zuerst gesagt, daß man omnia ganz absolut nehmen könne, fährt er fort: Alius vero *omnia*, non ad universitatem, sed ad ea tantum refert, de quibus disputatum est: vel hoc modo, omnis civitas conclamavit, non quo aliquis tacens in urbe non fuerit, sed ex parte maxima etiam ea quae minora sunt appellantur. Et ipse Paulus apostolus: *Omnes*, inquit, *sua quaerunt, non ea quae sunt Dei* (Philipp. 2, 21), et: *Omnes me dereliquerunt.* Non quod Timotheus et caeteri discipuli, qui illo tempore, quo Epistolae scribebantur, cum eo erant, illum reliquerint; sed idcirco, quia a pluribus sit desertus, ab omnibus, id est, a maxima parte desertum se esse conqueritur. Simile huic quid et in psalmo sonat: *Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt: Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum* (Ps. 13, 3). Si enim omnes declinaverunt: ergo declinavit et ipse qui loquitur. Et alibi: *Ego dixi in excessu mentis meae, omnis homo mendax* (Ps. 115, 2). Aut enim verum est hoc quod dixit, aut falsum. Si omnis homo mendax est, ergo mendax est et ipse qui loquitur. Si autem mendax est et ipse qui loquitur, ne hoc quidem quod ait verum est, omnem hominem esse mendacem. Porro si vera sententia est, omnes sic accipiendi sunt, ut supra diximus, quod magna pars hominum mentiatur. Scribit et alibi Apostolus: *Docentes omnem hominem* (Coloss. 3, 16). Et rursum, *commonentes omnem hominem*: non quod omnes homines docuerit: quanti enim sunt qui usque hodie nec doctrinam Apostoli audiere nec nomen; sed quod eos omnes doceat et admoneat, qui in Ecclesia sunt, et cupiunt scire quae Dei sunt. — In ähnlicher Weise heißt es de voc. omn. gent. l. 1 c. 9 unter Bezugnahme auf dieselben Stellen: sicut etiam cum de impiis sermo est, ita locutionem suam divinus stilus ordinat, ut ea, quae de quadam parte dicuntur, ad omnes homines pertinere dicantur — und zwar zum Beweise, daß nach der dort vertretenen augustinischen Auffassung auch umgekehrt die Texte der heiligen Schrift, welche den alle Menschen umfassenden wirksamen Heilswillen Gottes auszudrücken schienen, doch nur eine „specialis quaedam universitas“ im Auge hätten.

[2] Vgl. *Thom.* z. d. St., der drei Erklärungen gibt: *Non est justus quisquam* dupliciter potest intelligi; uno modo: quod nullus est justus in se ex se ipso, sed ex se quilibet est peccator, ex solo Deo autem habet justitiam . . . alio modo quod nullus est quoad omnia justus, quia aliquod peccatum habeat . . . Tertio etiam potest intelligi, ut referatur ad populum malorum, inter quos nullus est justus; est enim consuetudo Scripturae ut quandoque loquatur de toto populo ratione malorum, quandoque ratione bonorum . . . Sed primi duo sensus magis sunt secundum intentionem Apostoli.

herausforderten. — Noch weniger als dieser Text fällt in's Gewicht Ps. 115, 5: Ego dixi in excessu meo (in meiner äußersten Beängstigung): omnis homo mendax. Denn mit diesen Worten will David entweder nur darüber klagen, daß diejenigen Menschen, auf welche er sich glaubte verlassen zu können, ihm untreu geworden seien, oder aber zugleich sagen, daß nur auf Gott allein, nicht auf die Menschen deßhalb unbedingter Verlaß sei, weil jeder Mensch trügen könne, womit keineswegs gesagt ist, daß er nur trügen könne. Auch in der Anwendung dieser Stelle beim Apostel Röm. 3, 3: Est (griech. ἔστω) autem Deus verax (ἀληθής), omnis autem homo mendax (ψεύστης) wird kein anderer Sinn durch den Context gefordert als der, daß, im Gegensatz zur absoluten Wahrhaftigkeit Gottes, alle Menschen schlechthin lügen oder unwahrhaftig sein können und viele wirklich lügen oder unwahrhaftig sind. Im Gegentheil hat der Apostel als homines mendaces hier (wie auch in V. 7: Si veritas Dei in meo mendacio [ψεύσματι] abundavit in gloriam ipsius) nur die „einigen" im Auge, von denen er V. 3 gesagt hatte: Quid enim, si quidam eorum (Judaeorum) non crediderunt (sc. „eloquiis" = promissionibus Dei, quae „credita sunt Judaeo")? Numquid incredulitas illorum fidei Dei evacuabit? Absit. Die Erklärung von Augustinus und Thomas, daß hier die Unwahrheit oder Unwahrhaftigkeit des Menschen als etwas bezeichnet werde, was er aus sich allein und nicht von Gott habe, ist nur eine theoretisch richtige Reflexion oder Consequenz, welche an den vom Apostel hervorgehobenen Gegensatz zwischen der Wahrhaftigkeit Gottes und der Unwahrhaftigkeit der Menschen angeschlossen werden kann, keineswegs aber eine formelle Erklärung dieses Gegensatzes in dem vom Apostel intendirten Sinne. Denn er will bloß behaupten, daß die Wahrhaftigkeit oder Treue Gottes unbedingt feststehe und sich geltend mache, wenn schon — oder selbst dann und gerade dann am meisten, wenn — die Menschen sich als unwahrhaftig oder untreu erweisen; keineswegs aber, daß die Menschen nur dann wahrhaftig sein könnten, wenn Gott sie dazu mache. Wenn *Aug.* in V. 7: Si veritas Dei in meo mendacio abundavit, das meo mendacio im Gegensatz zur veritas Dei in dem Sinne urgirt, daß damit gesagt sein solle, die Lüge sei so Eigenthum des Menschen, daß die Wahrheit ihm nur als Ausfluß der Veritas Dei eigen werden könne: so konnte er dazu nicht durch unsern Text an sich, sondern allenfalls durch eine von ihm aus dem Gedächtniß gegebene Lesart von Joh. 8, 44: qui (Itala und Vulgata cum, griech. ὅταν) loquitur mendacium, de suo loquitur verleitet werden, welche Stelle er gewöhnlich, wo er vom homo mendax redet, im Auge hat (vgl. besonders tr. 5 in Joan. n. 1, s. unten). Indeß hat auch diese Stelle mit unserer Frage gar nichts zu thun, selbst wenn man obige Lesart und die a. a. O. darauf gebaute Anwendung Augustins beibehält; um so weniger hat sie damit zu thun, wenn man die Worte in Hinsicht auf den Context, namentlich auf die unmittelbar folgenden Worte, quia mendax est et pater ejus (sc. mendacii), erklärt, wie Augustinus selbst als Exeget dieselben in seinem Commentar zu Johannes erklärt, wo er auch die richtige Lesart hat. Es ist nämlich in diesen Worten offenbar die Rede vom Teufel und sogar von ihm allein im Gegensatz zu den Menschen, und bezüglich seiner wird vom Herrn das ex propriis loquitur dadurch erklärt und begründet, daß der Teufel nicht nur etwa bloß, wie alle lügenhaften Personen nach Matth. 12, 34, aus der Fülle seines Herzens den Mund überfließen lasse, sondern auch die Lügenhaftigkeit so recht der eigenste Charakter seiner Bosheit sei, daß er zugleich der erste Erfinder und Urheber der Lüge sei, weil er nicht von anderen das Lügen gelernt habe (quia non aliunde accepit mendacium — diabolus lapsus genuit tanquam filium mendacium; non solum mendax est, sed ipsius, quod loquitur, mendacii pater est, quia ipse genuit mendacium suum), und daß er deßhalb das Vorbild und der Vater aller Lügner und aller Lügenhaftigkeit sei. (Vgl. besonders *Corn. a Lap.* z. d. St.) Von den Menschen aber ist in unserem Texte nur insoweit die Rede, als von den ungläubigen Juden, also von gewissen Menschen, gesagt wird, daß sie durch ihre Feindschaft gegen die von Christus verkündete Wahrheit ebenso, wie durch ihren Haß, wodurch sie ihn tödten wollten, sich als Kinder, d. h. Nachahmer und Anhänger des Teufels, erwiesen, indem sie die Begierden dessen sich zu eigen machten, der von Anbeginn Menschenmörder gewesen und ganz außerhalb der göttlichen Wahrheit stehe (ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκε; das Perfectum hat nur Präsensbedeutung), d. h. ihr ganz entfremdet sei, weil gar keine Wahrheit, d. h. keine Wahrhaftigkeit in ihm sei (ἀλήθεια ohne Artikel). Ebenso wenig wie Röm. 3, 3

ist also auch hier davon die Rede, daß alle Menschen in Hinsicht auf die verderbte Beschaffenheit ihrer Natur aus sich nur lügen könnten; vielmehr wird als Grund, weßhalb die ungläubigen Juden nicht an Christus glauben könnten, nur das angegeben, daß sie eine dem Teufel ähnliche böse Gesinnung hegten und deßhalb die Worte Christi nicht annehmen wollten (V. 43). Wenn aber dieser Grund V. 27 auch negativ so ausgedrückt wird: quia ex Deo non estis, dann ist ex Deo esse als Gegensatz zu ex diabolo esse formell nur so viel, wie Nachahmer und Anhänger Gottes durch die Liebe zur Wahrheit sein. Es ist daher an dieser Stelle nach keiner Richtung auch nur von der Nothwendigkeit der Gnade zum christlichen Glauben, geschweige zu irgend welcher Wahrhaftigkeit die Rede. Höchstens wird, zwar nicht ausgesprochen, aber doch stillschweigend vorausgesetzt, daß der Teufel und überhaupt alle Lügner auch insofern ex propriis reden, als sie zum Lügen keiner Anleitung und Hülfe von Seiten Gottes bedürfen, ja nicht einmal durch dieselbe zum Lügen gebracht werden können, sondern gerade durch etwas, was sie nicht von Gott empfangen haben, zum Lügen fähig sind.

Was die Tradition betrifft, so ist es zweifellos und auch von den Gegnern an- 551
erkannt, daß die älteste Tradition vor der pelagianischen Zeit, ebenso die stete Lehre der griechischen VV. und im Mittelalter die ganze Scholastik unsere Lehre festgehalten haben. Und das ist ein entscheidendes Präjudiz dafür, daß auch die antipelagianischen VV. diese Lehre nicht haben läugnen wollen, weil sie nichts weniger beabsichtigten, als sich außerhalb der kirchlichen Tradition zu stellen. Doch hierüber handeln wir sofort ex professo.

Der entscheidende innere Grund der obigen Lehre liegt darin, daß 552
die Erbsünde das Ebenbild Gottes im Menschen nicht von Grund aus zerstört oder ertödtet, vielmehr es nur seiner übernatürlichen Herrlichkeit beraubt und in Bezug auf das natürliche Leben verwundet und geschwächt hat; wenn aber gar keine Neigung zum sittlich Guten und damit keine sittliche Freiheit mehr in der Natur des Menschen gegeben wäre, würde das Ebenbild Gottes von Grund aus zerstört sein oder doch alle lebendige Kraft verloren haben. In der That gehen auch die Gegner eben von dem Prinzip aus, daß die Erbsünde die Neigung zum sittlich Guten und damit die sittliche Freiheit von Grund aus zerstört oder ertödtet habe, indem sie entweder, wie die Reformatoren, in dem Willen eine direkte und positive Richtung auf das Böse in Gestalt einer wesentlich selbstsüchtigen Gesinnung als alleinige Quelle und Seele seines Wollens hineinlegen, oder, wie die Jansenisten, dem Willen einfach alle positive Neigung zum Guten absprechen, vermöge deren er den in der Natur allein vorhandenen unordentlichen Neigungen zur Creatur widerstehen könnte.

II. Uebrigens soll mit unserer These, wie schon die Formulirung der- 553
selben beweist, in keiner Weise gesagt werden, daß der gefallene Mensch zur Uebung alles, auch des kleinsten und mangelhaftesten, Guten gar keiner fördernden Ein- und Mitwirkung Gottes bedürfe. Im Gegentheil hat auch die Scholastik stets festgehalten 1), daß zur Uebung dieses Guten nicht bloß jene allgemeine Hülfe Gottes erforderlich ist, ohne welche selbst das Böse nicht geschehen kann, sondern auch eine speziellere d. h. direktive, welche spezifisch auf das Gute hinzielt und das Gute als solches erzeugt. Ebenso hat sie stets, wenn auch nicht immer so ausdrücklich, festgehalten 2), daß zu den wahrhaft sittlichen Thätigkeiten der Seele wegen ihrer mehr oder minder formellen Beziehung auf Gott abermals eine speziellere, d. h. eine höhere und innerlichere, nämlich eine befruchtende und beseelende, Einwirkung Gottes auf Vernunft und Willen nothwendig ist, als zu denjenigen Seelenthätigkeiten, deren Gegenstand sich auf die Geschöpfe beschränkt

(vgl. oben n. 333). Endlich liegt es durchaus im Geiste der scholastischen Lehre 3), daß die sittliche Selbstthätigkeit des Menschen auch nicht so unmittelbar, wie das Begehren der das subjektive Wohlsein betreffenden Güter, aus der bloßen natürlichen Neigung zum Guten im Allgemeinen hervorgehen kann, vielmehr eine gewisse zur natürlichen Neigung hinzutretende resp. dieselbe zur „lebendigen Kraft" gestaltende Disposition oder Habilitation des Willens voraussetzt, welche, durch die befruchtende und belebende göttliche Einwirkung zu Stande kommend und unterhalten, als eine von Gott bewirkte Zurüstung des Willens die sittliche Freiheit als das unmittelbare Prinzip des sittlichen Wollens constituirt. Wie nämlich die Vernunft, im Gegensatz zu den Sinnen und der Phantasie, die keiner solchen Zurüstung, sondern nur der Einwirkung der Objekte bedürfen, schon zu ihrer discursiven Thätigkeit überhaupt des sogen. „habitus principiorum" und zur Regulirung der sittlichen Thätigkeit des Besitzes der sittlichen Ideen und Prinzipien (der synteresis im Sinne des hl. Thomas) bedarf: so bedarf der Wille, um sittlich selbstthätig sein zu können, nebst dieser Zurüstung der Vernunft einer Zurüstung und Ausbildung seiner selbst in der Richtung auf das sittlich Gute als solches, wodurch die in der Natur selbst gegebene Anlage zum sittlich Guten lebendig und wirksam wird (die synteresis im Sinne des hl. Bonaventura), und welche von dieser Anlage, wie die Disposition oder Habilitation einer Potenz von der Potenz selbst, näher wie die Geneigtheit, d. h. das aktuelle oder habituelle Wohlgefallen, von der einfachen Neigung verschieden ist. Wie nun die göttliche Ein- und Mitwirkung, wodurch die Vernunft die übersinnlichen Ideen und Prinzipien, insbesondere die sittlich-religiösen, gewinnt und verwerthet, als eine göttliche Erleuchtung der Vernunft betrachtet und bezeichnet zu werden pflegt: so läßt sich auch die göttliche Ein- und Mitwirkung, deren der Wille zur Gewinnung und Bethätigung der lebendigen Richtung oder Geneigtheit zum sittlich Guten bedarf, resp. diese Richtung und Geneigtheit selbst, als eine göttliche Inspiration oder instinctus charakterisiren [1].

554 Demgemäß kommt das sittliche Leben auch in der natürlichen Ordnung auf ähnliche Weise durch eine die natürliche sittliche Anlage befruchtende und beseelende göttliche Inspiration, also durch eine „participatio Dei", zu Stande, wie das übernatürliche Leben durch die heiligende und regenerirende Gnade, während die Function der einfach medicinellen Gnade zwischen beiden in der Mitte steht. Beide Inspirationen haben Analogie mit der göttlichen Inspiration der Seele in einen körperlichen Organismus, so zwar, daß die erstere näher verwandt ist mit der Inspiration der animalischen Seele, welche den Organismus nur in seiner eigenen Natur vollendet, die zweite aber mit der Inspiration der geistigen Seele, welche den Organismus über seine Natur hinaus vollendet. Ebenso lassen sich die beiden Inspirationen auffassen als eine göttliche Formation der Seele, wodurch das geistige Ebenbild Gottes in derselben aus der

---

[1] Mehr oder weniger ist diese Auffassung allen tieferen Scholastikern eigen, besonders aber dem hl. Bonaventura, der sich hier besonders enge an Augustinus anschließt. Vgl. *[Ign. Jeiler]:* De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam ser. doct. S. Bonaventurae etc. (Quaracchi 1883), wo speziell von dem göttlichen Einflusse auf die natürliche Erkenntniß gehandelt wird. S. besonders diss. prooem. cap. 3 die Stellen aus Bonav. und Thomas.

bloßen Anlage oder capacitas, wie Augustinus sagt, zu einem aktuellen und lebendigen ausgestaltet, und das göttliche Gesetz durch den Finger Gottes in das Herz eingeschrieben wird. Wie aber diese Verwandtschaft der beiden göttlichen Inspirationen ihren wesentlichen Unterschied nicht aufhebt, sondern voraussetzt: so ist auch die angeführte Analogie der göttlichen Inspiration der Seele nicht ganz adäquat, besonders in zweifacher Hinsicht. Während nämlich im Menschen die Vollendung des Organismus über seine Natur hinaus durch die Eingießung der geistigen Seele dennoch der natürlichen Ordnung angehört, weil der Organismus des Menschen spezifisch nur auf diese Vollendung angelegt ist: gehört die ihr analoge Inspiration des Willens durchaus der übernatürlichen Gnadenordnung an. Dagegen gehört allerdings die der Inspiration der animalischen Seele als solcher analoge Inspiration zur natürlichen Ordnung der göttlichen Vorsehung, und zwar in der Weise, daß sie nicht, wie jene, ihr Subjekt erst schlechthin lebendig machen soll, sondern bloß die vorhandene Lebenskraft wie eine Wurzel oder Knospe zur Entfaltung bringt, resp. ihr diejenige Ausbildung gibt, vermöge deren sie, wie eine zum Stamme aufgesproßte Wurzel oder eine zur Blüthe entfaltete Knospe, ihre Aufgabe lösen kann.

Das Verhältniß der natürlichen und der übernatürlichen Inspiration läßt 555
sich im Anschluß an das zuletzt Gesagte näher in folgender Weise bestimmen. Der zur Entfaltung der natürlichen Sittlichkeit nothwendige Einfluß Gottes ist analog theils — als einfache aspersio luminis und afflatus spiritus (vgl. oben n. 126 u. B. II. n. 498) — mit dem einfach vegetirenden göttlichen Einfluß auf die Entwicklung des Pflanzenlebens, theils — als infusio luminis und inspiratio spiritus — mit dem beseelenden Einfluß auf die Begründung des animalischen Lebens. Der erstere Vergleich, welcher scharf den Gegensatz zum übernatürlichen Einfluß markirt, repräsentirt die durchgängige Auffassung der Scholastik, welche den Einfluß Gottes auf die natürliche Sittlichkeit einfach als motio bezeichnet. Bei den VV. aber, und besonders bei Augustinus, wiegt die Betrachtungsweise vor, daß überhaupt die Einwirkung Gottes auf das sittliche Leben analog ist der Eingießung und Einhauchung der Seele in einen dafür empfänglichen Organismus; darum bildet die Inspiration des übernatürlichen Lebens in der Sprache der VV. in ähnlicher Weise den Typus für den Einfluß Gottes auf das sittliche Leben überhaupt, wie die Inspiration der geistigen Seele im Menschen in der Sprache der hl. Schrift den Typus bildet für die Belebung der Thiere durch den spiritus Dei (vgl. B. III. n. 463). Dieß aber hängt damit zusammen, daß nach augustinischer Auffassung in der thatsächlichen Ordnung der Dinge das ganze sittliche Leben in ähnlicher Weise auf der Inspiration übernatürlichen Lichtes und Geistes beruht, wie im Menschen das ganze Erkenntniß- und Begehrungsleben auf der Inspiration der geistigen Seele. Die Beachtung dieser Verschiedenheit der Auffassungsweise bahnt den Weg, um den anscheinend überaus schroffen Gegensatz zu verstehen, welcher in Bezug auf die Nothwendigkeit der Gnade Christi zwischen Augustinus und der Scholastik besteht.

III. Der oben erklärten katholischen Lehre scheint auf den ersten Blick 556
und selbst noch bei näherer Untersuchung diametral zu widersprechen die von der alten Kirche in ihren Definitionen und von den Vätern in ihren

polemischen Schriften gegenüber dem Pelagianismus geltend gemachte Lehrform. Und wirklich ist die in dieser Lehrform liegende Schwierigkeit so groß, daß zur Lösung derselben die TT. fast ebenso viele verschiedene Wege eingeschlagen haben, wie bezüglich der patristischen Lehre über die Nothwendigkeit des Glaubens.

557 Hinsichtlich der Autorität ist am wichtigsten der Canon 22 des Arausicanum, weil er entscheidenden dogmatischen Werth hat; und auf den ersten Blick scheint er auch formell dasselbe zu sagen, was die prop. Baji 27: Liberum arbitrium sine gratiae Dei adjutorio nonnisi ad peccandum valet. Er lautet nämlich: Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum; si quid autem habet homo veritatis et justitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hoc eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via.

558 Indeß, mag man nun diesen Canon in sich selbst nach seiner antipelagianischen Tendenz erklären oder auch in Verbindung mit dem Texte des hl. Augustinus (in Joan. tr. 5), woraus er entnommen ist: so enthält derselbe durchaus nichts, was nicht die Scholastik materiell und formell ebenfalls lehrte, so daß die in ihm liegende Schwierigkeit nicht nur evident gelöst werden kann, sondern auch mehr in denselben hineingetragen, denn in ihm selbst gegeben erscheint.

559 In der That enthält der Canon nichts Anderes, als eine scharfe Zurückweisung des Grundprinzips, welches die Semipelagianer mit den Pelagianern theilten, des Satzes nämlich, daß entweder alles freie gute Wollen, auch das schlechthin wirksame, oder doch die Anfänge desselben, d. h. das einfache „velle" resp. das „judicium" als Akt des liberum arbitrium, dem Menschen ebenso ausschließlich eigen sei, wie das böse Wollen, daß mithin alles Gute, wie alles Böse im Menschen, gleichmäßig adäquat „de fonte volendi" erzeugt werde, und daß folglich ersteres nicht mehr oder vielmehr ebenso wenig, wie dieses, auf Gott als seine Wurzel und Quelle zurückgeführt werden müsse oder auch nur könne[1]. Dieses pelagianische Prinzip schließt offenbar nicht spezifisch die Nothwendigkeit übernatürlicher Gnade zur Heilsthätigkeit, sondern überhaupt jede, auch die naturgemäße, Einwirkung Gottes auf alles irgendwie gute Wollen aus. Aber darum war es nicht weniger dasjenige Prinzip, vermöge dessen die Pelagianer die Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Heilsgnade ausschlossen; und so läugneten sie diese auch gerade in der Form, daß sie sagten, alle Heilsthätigkeit, oder wenigstens der Anfang derselben, müsse ebenso vollkommen originales Eigenthum des Menschen sein oder von ihm allein ausgehen, wie die Sünde. Im Hinblick auf diese Fassung der pelagianischen Lehre findet sich in zahllosen Stellen der VV., besonders bei Augustinus, die Gegenthese prinzipiell so gefaßt, daß schlechthin alles Gute im Willen und jede Vermeidung des Bösen zu Stande komme durch die Ein- und Mitwirkung desjenigen guten Wesens, welches solum et summum incommutabiliter bonum sei („nihil bonum sine summo bono"), und desjenigen guten Willens, qui malum velle non

---

[1] S. oben n. 172 f. u. 215 f., besonders die Stelle Prospers: et tam sit proprium bona quam mala velle.

potest. Dabei wird eben die Möglichkeit der Sünde im geschöpflichen Willen als Beweis verwandt, daß dieser Wille nicht wesentlich gut sei und darum nur durch die participatio oder den Einfluß des bonum incommutabile gut sein und wirken könne. Zugleich wird betont, einerseits, daß der geschöpfliche Wille das Sündigenkönnen und Sündigen deßhalb nicht von Gott zu empfangen brauche, weil es ein Defekt sei, der ihm von seinem Ursprung aus dem Nichts her anhafte, und daß er mithin allerdings die Sünde, aber auch nur sie, als sein eigenstes Produkt erzeuge; andererseits, daß alle diejenigen Akte, in welchen der Mensch mit einer „voluntas propria" im pelagianischen Sinne handle, d. h. mit einer voluntas, die ebenso seine eigene sei, wie die voluntas peccandi, auch nichts Anderes als Sünden sein können. Dieses Prinzip gilt, wie oben § 295 a gezeigt, ebenso für den urständlichen wie für den gefallenen Menschen; und wir haben dort auch gesehen, wie Augustinus schon von jenem oft genug sagt, derselbe habe von sich selbst nur die Sünde.

Da nun unser Canon offenbar nichts Anderes ist, als eine Aussprache 560
dieses Prinzips, so ist das de suo im ersten negativen Satztheil des Canons zweifellos zu verstehen im Sinne von „aus sich selbst", kraft seiner Eigenmacht, oder ex propria voluntate, ex homine regente se propria voluntate, im Gegensatze zu allem und jedem generatorischen und dirigirenden Einflusse Gottes auf den Willen, kraft dessen das gute Wollen als Produkt und Gabe Gottes erscheinen könnte. Ebenso hat dann auch der positive Satz im zweiten Theile „quidquid habet homo veritatis et justitiae" nothwendig den Sinn, daß jedwede Wahrheit und Gerechtigkeit, vor allem zwar die heilsmäßige, aber auch jede andere, in Gott ihren Ursprung haben müsse, wie denn auch Augustinus gegenüber den Pelagianern kraft obigen Prinzips wiederholt hervorhebt, daß auch solche Tugenden der Heiden, die zum Heile nichts nützen oder nicht zur wahren Frömmigkeit gehören, dennoch, soweit etwas Gutes an ihnen sei, als Gaben Gottes betrachtet werden müssen[1]. Wenn der Canon dem Hinweis auf Gott als die Quelle aller Wahrheit und Gerechtigkeit die Wendung gibt, daß wir nach dieser Quelle auf dem Wege nach dem ewigen Vaterlande dürsten sollen: dann ist damit die allgemeine Tendenz des Satzes nicht aufgehoben, sondern nur die nächste praktische Bedeutung desselben betont, resp. das allgemeine Prinzip speziell in seiner hier zunächst in Betracht kommenden concreten Gestalt hingestellt. M. a. W. können wir sagen: unser Canon ist nach Inhalt und Tendenz vollkommen parallel mit dem Satze des Indiculus Coelest. cap. 5: Neminem esse per semetipsum bonum, nisi participationem sui ille donet, qui solus est bonus, — ein Satz, der im

[1] So co. Jul. l. 4 c. 3 n. 16: Quanto tolerabilius illas, quas dicis in impiis esse virtutes, divino muneri potius, quam eorum tribueres tantummodo voluntati! Ferner n. 22: Possunt ergo aliqua bona fieri non bene facientibus a quibus fiant, quia non bona voluntate faciunt. Ac per hoc nec ejus [malae voluntatis] fructus iste dicendus est; sed potius bonum opus [male factum] est illius, qui etiam per malos bene facit. Vgl. n. 32: Ex quo colligitur etiam bona opera, quae faciunt infideles, non ipsorum esse, sed illius, qui bene utitur malis. Vgl. auch oben n. 509, was Augustinus bezüglich der Enthaltsamkeit des Heiden Polemo in ep. 144 bemerkt, und was er de patientia c. 26 sqq. ausführt über den Unterschied der zweifachen dona Dei — bezüglich der patientia, welche die Kinder des Reiches und die Enterbten erhalten.

Sinne der VV. verstanden für jede Creatur und unter allen Umständen gilt. Denn auch auf Grund dieses Satzes kann unter dem, was dem Menschen per semetipsum sine participatione Dei möglich ist, eben nur die Sünde verstanden werden, und zwar nicht deßhalb, weil dem gefallenen Menschen vermöge der ihm eigenen schlechten Beschaffenheit nichts Anderes möglich ist, sondern deßhalb, weil er, wie alle Creatur, nicht wesentlich gut ist wie Gott.

561 Diese Auffassung des Canons wird bestätigt durch die Stelle des hl. Augustinus, woraus er entnommen ist[1]. — Man beachte darin zunächst die auf das Citat des Araus. folgenden Worte, welche in Hinsicht auf den speziellen Zweck, den Augustinus hier verfolgt, den springenden Punkt der Stelle bilden: Verax Joannes, Veritas Christus: verax Joannes, sed omnis verax a Veritate verax est; si ergo verax est Joannes et verax homo esse non potest nisi a Veritate, a quo verax erat Joannes, nisi ab eo, qui dixit: „*Ego sum Veritas*“? In diesen Worten liegt in der formellsten Weise das allgemeine Prinzip ausgesprochen, daß Jeder, der verax ist, ohne die Veritas und darum wesentlich verax zu sein, also jede Creatur, nur durch denjenigen verax sein kann, welcher die Veritas selbst ist, also durch Christus, weil und inwiefern er die Veritas ist, d. h. vermöge seiner Gottheit; und zwar denkt Augustinus dabei nicht spezifisch an das, was Christus vermöge seiner Gottheit in seiner Menschheit als Erlöser für uns ist, sondern wie der Schluß der Stelle zeigt, zunächst an das, was er als Gott in der Einheit mit dem Vater ist. Was an sich schon in den Worten liegt, erklärt Augustinus an vielen Stellen (z. B. oben Buch II. n. 498) auch ausdrücklich, indem er das Prinzip auf jede Creatur und auf jede Gestalt der Wahrheit, auch der rein natürlichen, theoretischen wie praktischen Wahrheit, bezieht, welche überall, wo immer sie sich finde, im Gegensatze zur Unwahrheit, als Werk und Gabe dessen betrachtet werden müsse, der die Veritas selbst sei. Wenn aber schon gegenüber den ganzen und halben Pelagianern das Prinzip vielleicht nicht bezüglich jeder spekulativen Wahrheits-Erkenntniß eingeschärft zu werden brauchte: dann bedurfte es doch gerade ihnen gegenüber der Einschärfung desselben bezüglich jedes wahrhaften praktischen Urtheils, resp. jeder

[1] Der vollständige Text lautet: Tunc ea, quae dicimus, et nobis et vobis utilia sunt, si ab ipso sunt; quae autem ab homine sunt, mendacia sunt, sicut ipse dixit Dominus noster Jesus Christus: *Qui loquitur mendacium, de suo loquitur.* Nemo habet de suo, nisi mendacium et peccatum. Si quid autem homo habet veritatis atque justitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati et in hac peregrinatione interim consolati, ne deficiamus in via, venire ad ejus requiem satietatemque possimus. Si ergo, qui loquitur mendacium, de suo loquitur, qui loquitur veritatem, de Deo loquitur. Verax Joannes, veritas Christus; verax Joannes, sed omnis verax a veritate verax est; si ergo verax est Joannes, et homo verax esse non potest, nisi a veritate, a quo erat verax, nisi ab eo qui dixit: „*Ego sum veritas*“? Non ergo posset dicere, aut veritas contra veracem aut verax contra veritatem. Veracem veritas misit: et ideo verax erat, quoniam a veritate missus erat. Si veritas Joannem miserat, Christus eum miserat. Sed quod Christus cum Patre facit, Pater facit, et quod Pater cum Christo facit, Christus facit. Nec seorsum Pater aliquid facit sine Filio, nec seorsum aliquid Filius sine Patre; inseparabilis caritas, inseparabilis unitas, inseparabilis majestas, inseparabilis potestas secundum haec verba, quae ipse posuit: „*Ego et Pater unum sumus.*“ Quis ergo misit Joannem? Si dicamus Pater, verum dicimus; si dicamus Filius, verum dicimus; manifestius autem ut dicamus, Pater et Filius.

auf Wahrheitsliebe beruhenden Anerkennung der Wahrheit, oder der veritas in dem judicium liberi arbitrii, wodurch die Creatur ihr Handeln regiert, während zugleich die Evidenz des Prinzips nach der ersteren Seite ihm auch für die zweite Seite Anerkennung verschaffen sollte; denn die Parallele zwischen der Abhängigkeit des Erkennens und Wollens von Gott wird bei Augustinus sehr oft geltend gemacht.

Aber auch die einleitenden Worte Augustins ergeben dasselbe Resultat. 562
Denn wenn schon der dort angeführte Schrifttext: Qui loquitur mendacium, de suo loquitur, wegen der Ersetzung von cum durch qui (s. oben n. 550) nicht im Sinne der hl. Urkunde spezifisch auf den Teufel, sondern auf den Menschen bezogen wird: dann handelt er doch auch in dieser Form wenigstens nicht spezifisch vom Menschen, geschweige vom Menschen in Bezug auf seinen ererbten Zustand, sondern überhaupt von jedem der Lüge fähigen Wesen, also von jeder Creatur; und so kann das de suo nur auf ein solches Eigenthum hinweisen, welches in jeder Creatur von dem empfangenen Eigenthum unterschieden werden kann und muß. Nach dem Zusammenhange kann daher auch in den Worten: quae ab homine sunt, „ab homine“ nur verstanden werden: ab homine s o l o, ita ut n u l l o m o d o sint a Deo. Aber selbst dann, wenn „ab homine“ formell und schlechthin die ausschließliche Möglichkeit der Lüge begründen sollte, ist nach anderweitiger Erklärung Augustins unter homo nicht nothwendig der homo corruptus als solcher, sondern vielmehr überhaupt der homo vivens secundum hominem, non secundum Deum, faciendo suam, non ejus voluntatem, d. h. der sich der Leitung Gottes entziehende und nach seiner eigenen Laune lebende Mensch zu verstehen, also auch, und zwar an erster Stelle, die ersten Menschen in ihrer aktuellen Abfallssünde; und ein solches vivere secundum hominem betrachtet Augustinus auch als Typus des lügnerischen Engels, inwiefern derselbe eben durch das velle vivere secundum se ipsum zum Lügner geworden sei[1].

---

[1] Der Text, den wir hier im Auge haben, findet sich civ. Dei l. 14 cap. 3—4, wo Augustinus die Frage discutirt, inwiefern auch die rein geistigen Sünden des Stolzes und des Neides, welche der Apostel unter den opera carnis begreift, als opera carnis begriffen werden könnten, und zwar nicht bloß bei den Menschen, sondern auch bei den Engeln. Wir geben die ganze Stelle, weil sie in vielfacher Beziehung lehrreich ist: Haec omnia cum habeat [Angelus] sine carne, quomodo sunt ista opera c a r n i s, nisi quia opera sunt h o m i n i s, quem, sicut dixi, nomine carnis appellat? Non enim habendo carnem, quam non habet diabolus, sed v i v e n d o s e c u n d u m s e i p s u m, hoc est, secundum hominem, factus est homo similis diabolo; quia et ille secundum se ipsum vivere voluit, quando in veritate non stetit, ut non de Dei, sed de suo, mendacium loqueretur, quia non solum mendax, verum etiam mendacii pater est. Primus est quippe mentitus, et a quo peccatum, ab illo coepit esse mendacium. Cum ergo vivit homo secundum hominem, non secundum Deum, similis est diabolo. Quia nec angelo secundum angelum, sed secundum Deum vivendum fuit, ut staret in veritate, et veritatem de illius, non de suo mendacium loqueretur. Nam et de homine alio loco idem Apostolus ait: *Si autem veritas Dei in meo mendacio abundavit.* Meum dixit mendacium, veritatem Dei. C u m itaque v i v i t h o m o s e c u n d u m v e r i t a t e m, non vivit secundum se ipsum, sed s e c u n d u m D e u m; Deus est enim qui dixit: *Ego sum veritas.* C u m vero v i v i t s e c u n d u m s e i p s u m, hoc est, s e c u n d u m h o m i n e m, non secundum Deum, profecto s e c u n d u m m e n d a c i u m v i v i t — non quia homo ipse mendacium est, cum sit ejus auctor et creator Deus, qui non est utique auctor creatorque mendacii — s e d q u i a h o m o i t a f a c t u s e s t r e c t u s, u t n o n s e c u n d u m s e i p s u m, s e d s e c u n d u m e u m, a q u o f a c t u s e s t, v i v e r e t, i d e s t, i l l i u s

563 Der angegebene Sinn von Canon 22 wird endlich auch bestätigt durch den unmittelbar folgenden Canon 23, welcher mit ihm vollkommen parallel ist; denn in der ganzen Controverse mit den Pelagianern sind das habere de suo und das facere voluntatem suam, resp. facere voluntate sua und regi propria voluntate (s. oben § 295 a), gleichbedeutende Formeln; und die zweigliedrige antithetische Fassung der beiden Canones bekundet erst recht die gleiche Tendenz. Man kann sogar sagen, Canon 23 enthalte geradezu die nähere Erklärung und Bestimmung von Canon 22. Zunächst sind nämlich die Worte: Suam voluntatem etc. dahin zu verstehen: daß die Menschen allerdings dann — aber auch, wie die Antithese fordert, nur dann — schlechthin und namentlich im Sinne der Pelagianer ihren eigenen Willen thun oder eigenwillig und eigenmächtig handeln, d. h. ohne vom Willen Gottes durch dessen dynamische Einwirkung sich regieren zu lassen, wenn sie sich durch denselben auch nicht objektiv, d. h. durch sein Gebot, leiten lassen, indem sie etwas thun, was dem Willen Gottes zuwider ist; und eben dieser Charakter der Eigenwilligkeit ist der formellste Grund, weßhalb das, was der Mensch de suo, d. h. aus eigener Macht schafft, nach Canon 22 nur etwas Lügenhaftes und Verkehrtes, d. h. Gottwidriges sein kann. Der zweite Satz dagegen: Quando autem etc. ist dahin zu verstehen, daß der Mensch überall, wo er sich objektiv vom Willen Gottes, d. h. von seinem Gesetze, leiten läßt und in diesem Sinne nicht seinen Willen, sondern den Willen Gottes ausführt, auch subjektiv in seinem Wollen und Handeln von dem dasselbe dynamisch bereitenden und regierenden Willen Gottes abhängt, und daß folglich sein dem Willen Gottes entsprechendes Handeln in doppeltem Sinne nicht die Ausführung des eigenen, sondern des göttlichen Willens ist; und eben dieß ist der formelle Grund, weßhalb nach Canon 22 alles, was im Wollen und Handeln an Wahrheit und Gerechtigkeit, d. h. Gottgemäßes ist, auch in Gott seine Quelle haben muß. Obgleich nun hier zunächst von den Menschen, speziell den gefallenen Menschen die Rede ist: so gilt doch die prinzipielle Fassung ganz allgemein für alle Creatur und für jeden Zustand der Creatur, indem sie nur die Natur der Sünde und der Tugend im Verhältniß zur geschöpflichen Natur des Handelnden ins Auge faßt; und so hat auch dieser

---

potius quam suam faceret voluntatem; non autem ita vivere, quemadmodum est factus ut viveret, hoc est mendacium. Beatus quippe vult esse, etiam non sic vivendo ut possit esse. Quid est ista voluntate mendacius? Unde non frustra dici potest, omne peccatum esse mendacium. Non enim fit peccatum, nisi ea voluntate, qua volumus ut bene sit nobis, vel nolumus ut male sit nobis. Ergo mendacium est, quod cum fiat ut bene sit nobis, hinc potius male est nobis, vel cum fiat ut melius sit nobis, hinc potius pejus est nobis. Unde hoc, nisi quia de Deo potest bene esse homini, quem delinquendo deserit, non de se ipso, secundum quem vivendo delinquit? — Anderswo, namentlich serm. 166 n. 2 u. 3 scheint zwar Augustinus unter dem homo mendax, der nur lügen kann, alle Erbsünder zu verstehen, und zwar inwiefern sie nichts mehr sind als Menschen oder bloß das Menschsein haben. Aber einmal hat das Arausicanum diese Stelle gar nicht im Auge; sodann spielt auch hier der obige Gedanke hinein: „Si vis homo esse [= vivere secundum hominem] mendax eris; noli velle esse homo et eris verax. Indue Christum, ut, quae locutus fueris, non tua sint propria et abs te instituta, sed illustrantis te illuminantis Veritatis. — Spezieller hängt mit unserer Frage zusammen, daß Augustinus, namentlich im Hinblick auf den im pelagianischen System liegenden Stolz, sehr oft die dem Stolze eigene Lügenhaftigkeit betont, welche darin besteht, daß der Stolze sich selbst belügt, indem er selbst der Schöpfer seines Glückes und seiner Vorzüge sein will.

Canon gar nichts zu thun mit der Bestimmung derjenigen Unfähigkeit, welche dem gefallenen Menschen als solchem eigen ist.

C. 23. Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt quod Deo 564
displicet. Quando autem ita faciunt, quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agant quod agunt, illius tamen voluntas est, a quo praeparatur et jubetur quod volunt. Der Text ist wörtlich, wie auch Can. 22, aus *Prosper*, Sententiae ex Aug. collectae n. 340 (al. 344 ol. 341). Die von Prosper benutzte Stelle Augustins (tr. 19 in Joan. n. 19) ist jedoch von ihm so umgestaltet, daß er erst die gegen den Pelagianismus gerichtete Spitze hineingelegt hat. Bei Augustinus nämlich ist der betreffende Satz nur eine einfache Erklärung und Anwendung der Worte Christi: Non veni facere voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me.

Als parallel mit Canon 22 läßt sich auch Canon 9 auffassen: Divini est muneris 565
cum et recta cogitamus et pedes nostros a falsitate et justitia continemus; aber alsdann muß man auch festhalten, daß divini muneris genereller ist als gratiae medicinalis Christi. Uebrigens hat dieser Canon, wie seine Verbindung mit dem folgenden Canon 10 zeigt, eine speziellere Tendenz. Wie nämlich Canon 10 gegen die Semipelagianer betont, daß Gott nicht bloß, wie sie zugaben, den guten Willen des Menschen zu seiner wirksamen Ausführung unterstütze, sondern auch den guten Willen selbst in ihm hervorrufe: so ist auch unter dem von dem recte cogitare unterschiedenen continere pedes a falsitate et injustitia spezifisch diejenige Vermeidung der Sünde zu verstehen, welche von den Semipelagianern selbst der Gnade zugeschrieben wurde und in den Definitionen gegen die Pelagianer betont worden war, eine solche nämlich, welche in der wirksamen Ausführung der recte cogitata, d. h. der guten Vorsätze, durch siegreiche Ueberwindung aller täuschenden und verführenden Versuchungen besteht.

Nach allem diesem ist es evident, daß die in Canon 22 ausgesprochene alte 566
Kirchenlehre etwas ganz Anderes besagt, als die von der späteren Kirche verworfene prop. 27 Baji: Liberum arbitrium sine gratiae Dei adjutorio non nisi ad peccandum valet. Denn Bajus redet von einem Unvermögen des menschlichen Willens in Folge seines verdorbenen Zustandes, und fordert zu jeder Vermeidung der Sünde als wesentlich nothwendig die heilende Function der Gnade des Erlösers. Das Arausicanum aber redet von einem Unvermögen, welches jedem Geschöpfe in jedem Zustande zukomme, und fordert zur Vermeidung der Sünde schlechthin als wesentlich nur dieß, daß der geschöpfliche Wille in seinem guten Wollen und Handeln überhaupt von göttlicher Ein- und Mitwirkung abhänge; und da diese Ein- und Mitwirkung Gottes im Sinne des Concils nicht auf eine bestimmte Qualität des Subjektes oder der Güte der Handlung, worin die Sünde vermieden werden soll, eingeschränkt ist, so wäre es eine willkürliche Erklärung des Canons, wenn man auf Grund desselben ohne Weiteres für den gefallenen Menschen spezifisch die heilende Gnade Christi als die einzig für den genannten Zweck denkbare Form göttlicher Hülfe fordern wollte. Wofern dem Concil wie den VV., denen es folgte, thatsächlich diese Form der Gnade als die einzige vorgeschwebt haben sollte, kann sie wenigstens nicht aus unseren beiden Canones festgestellt und nicht durch die in ihm geltend gemachten Prinzipien begründet werden. Vielmehr wird man der prinzipiellen Tendenz des Canons durchaus gerecht, wenn man in seiner Anwendung auf den gefallenen Menschen mit der Scholastik sagt: zu jeder sittlich guten Vermeidung der Sünde, wie zu allem sittlich Guten, bedürfe der gefallene Mensch entweder besonderer übernatürlicher Hülfe Gottes, wo dieselbe heilsam sein soll, resp. wo schwere Versuchungen zu überwinden sind, oder wenigstens einer allgemeinen natürlichen Hülfe.

567 Diese im Wesentlichen auch vom hl. Thomas 2. dist. 28 q. 1 a. 1 ad 3 und Suarez de gratia l. 1 c. 21 n. 6—7, von mir „Natur und Gnade" S. 230 ff. vertretene Erklärung ist von Ernst a. a. O. S. 235 ff. angegriffen worden. Indeß geht der Angriff von einer doppelten, mehr oder weniger verfehlten Voraussetzung aus. Zuerst bemerkt Ernst, die Canones des Arausicanum seien spezifisch bloß gegen die Semipelagianer gerichtet — das gilt indeß unbedingt nur von den eigentlichen Canones, den ersten acht (s. oben n. 237), nicht von den Sentenzen der Väter — die Semipelagianer aber hätten zugegeben, daß ohne jegliche Hülfe Gottes nichts als die Sünde zu Stande kommen könne. Indeß haben wir bewiesen, und besonders das carmen de ingratis von Prosper bezeugt es in der nachdrücklichsten und vielfältigsten Weise, daß bezüglich der actus initiales die Semipelagianer mit den Pelagianern vollkommen übereinstimmten; und so hat auch Kleutgen, mit dessen Worten Ernst obige Bemerkung machte, in der zweiten Auflage diesen Punkt zurückgenommen. Verfehlt oder wenigstens allzu einseitig ist darum auch die Auffassung der Tendenz der augustinischen Polemik und meiner Darstellung derselben, die ich allerdings nicht in allen Stücken aufrechthalten will. „Es ist eine arge Täuschung, wenn man meint, Augustins Polemik gelte dem alle, auch die natürliche Mitwirkung Gottes zum sittlichen Leben läugnenden Pelagianismus, und die Concession irgendwelchen göttlichen Einflusses zum Sittlich-Guten zu erzwingen sei der Kern und das Ziel seiner Dialektik gewesen: nein, des Heiligen Polemik galt einzig der pelagianischen Läugnung der christlichen Erlösungsgnade und der Loslösung des freien Willens von Gott und jeglichem göttlichen Einflusse (durch die Pelagianer) nur insofern, als hierdurch der göttlichen Gnadenwirksamkeit der Weg war verlegt worden. Um die spezifisch christliche Gnade, um die Gnade „quae non est natura, sed qua salvatur natura", um die Gnade „qua Christiani et filii Dei sumus", „quae Christianis est propria, non Christianis gentilibusque communis" handelte es sich im pelagianischen Streite: wegen der Läugnung der christlichen Erlösungsgnade wurden die Pelagianer von Augustin und den Vätern bekämpft." Allerdings war es nicht Kern und Ziel der Polemik Augustins, die Concession irgend welchen göttlichen Einflusses zum Sittlich-Guten zu erzwingen; das eigentliche Ziel, wenn schon nicht das einzige, war vielmehr die Anerkennung der christlichen Erlösungsgnade zu erzwingen. Aber zu diesem Zwecke gehörte doch auch die Bekämpfung des Grundprinzips der Pelagianer und die Geltendmachung der darin geläugneten allgemeineren und höheren Prinzipien über das Verhältniß der creatürlichen Freiheit zu Gott; und wie wenig Augustinus die Geltendmachung dieser Prinzipien gänzlich in der Frage nach der Erlösungsgnade aufgehen ließ, zeigt sich an den unzähligen Stellen, wo er diese Prinzipien auch bezüglich der Engel und des Urstandes geltend macht (oben § 295 a). Daß Augustinus insbesondere an der Stelle, welche das Arausicanum im Auge hat, ebenfalls diese höheren Prinzipien nicht bloß in Bezug auf die Erlösungsgnade geltend macht, haben wir oben gezeigt. Wir wollen jedoch keineswegs behaupten, daß nicht noch eine vollere Lösung der in den arausicanischen Canones liegenden Schwierigkeit erwünscht sei; und eine solche wird sich in der That aus dem Folgenden von selbst ergeben.

568 IV. Obgleich die gegebene Erklärung der arausicanischen Canones zur Beseitigung der aus der formellen Kirchenlehre entnommenen Schwierigkeit hinreicht: so reicht sie doch noch nicht hin, um auch die in der Lehre der antipelagianischen Väter liegende Schwierigkeit klarzustellen. Es ist nämlich nicht zu läugnen, daß viele Stellen bei Augustinus und fast noch mehr bei seinen Schülern Prosper, Fulgentius, Julianus Pomerius und selbst bei dem Verfasser der Bücher de voc. omnium gentium, die Verfassung des gefallenen Menschen vor und außer der heilenden und befreienden Gnade Christi als eine solche darstellen, welche durchaus der göttlichen Erleuchtung und darum aller Rechtheit, Gesundheit und Freiheit beraubt sei und so dem Menschen nur die Möglichkeit zu sündigen, aber nicht die Möglichkeit die Sünde zu vermeiden oder ein ganz sündenfreies Werk zu setzen, übrig lasse, vielmehr für diesen Zweck der heilenden und befreienden Gnade Christi bedürfe. Dahin

gehört u. A. die spezielle Anwendung des Textes omnis homo mendax auf den gefallenen Menschen, der ohne das Licht der Gnade Christi ganz außer der göttlichen Wahrheit stehe und darum in allem Handeln sich selbst betrüge, sowie die absolute Anwendung des Textes sine me nihil potestis facere auch auf die Vermeidung der Sünde; ferner die Stellen, welche, wie für alles Gute, so auch für die Vermeidung der Sünde eine caritas und fides fordern, welche, als mit der heilsmäßigen eins oder doch wesensverwandt, dem gefallenen Menschen gänzlich abhanden gekommen sei und nur durch die Gnade Christi ihm wiedergegeben werden könne; endlich diejenigen Texte, welche den der caritas und fides ermangelnden Menschen in der Weise als bloßen homo animalis und als servus peccati bezeichnen und ihm alles geistliche Leben absprechen, daß all sein Handeln nur aus verkehrter Selbstsucht hervorgehe, sein Wille ganz zur cupiditas geworden sei, und daß deßhalb auch nicht einmal semina virtutum in ihm vorhanden seien.

Siehe die wichtigsten dieser Stellen bei Ernst a. a. O. § 18 und Anhang. Freilich 569 gehören nicht alle dort citirten Stellen hierher, so namentlich die S. 246 citirte Stelle aus *Aug.* op. imp. 5, 58, wo vom gefallenen Menschen gesagt werden soll, er sei mali solius capax; denn dort ist eben die Rede von den Verdammten in statu termini. Wohl aber hat einen ähnlichen Satz in terminis *Fulg.* de inc. et gr. c. 19 n. 24: Nonnisi ad serviendum peccato reperitur idoneus; und bei Augustinus und Prosper finden sich viele äquivalente. Dazu gehört co. 2. epist. Pelag. l. 3 c. 8 n. 24: Liberum arbitrium captivatum nonnisi ad peccandum valet; ad justitiam vero nisi divinitus liberatum adjutumque non valet — anscheinend ganz die prop. Baji 27. Vgl. auch ibid. l. 1 c. 3 (oben n. 516 Note 2). Ferner ep. 186 ad Paulinum c. 10 n. 34: Ita paribus momentis potestatem voluntatis aequa lance perpendit (Pelagius) ut, quantum ad peccandum, tantum ad non peccandum valere definiat; quod si ita est, nullus locus adjutorio gratiae reservatur, sine qua nos dicimus ad non peccandum nihil voluntatis arbitrium valere. Wenn Augustinus an anderen Orten statt nihil valere sagt parum est vol. arb., und zwar auch im Urstande: so ist das ohne Zweifel im gleichen Sinne zu verstehen. Besonders kommen hier in Betracht zwei Stellen aus op. imp. co. Jul. l. I, 97 u. III, 118 sq., wo Augustinus die Darstellung seiner Lehre durch Julian: Definis ergo, genus humanum per liberum arbitrium nihil aliud quam peccare, nec aliud posse facere; und: Liberum ergo dicis, quod nisi malum facere non posse contendis, gar nicht bestreitet, sondern sie rechtfertigt und begründet, namentlich durch den Satz: Sine me nihil potestis facere. So heißt es an letzterer Stelle kurz und bündig: Videas recte a Christo dici non potuisse: sine me nihil potestis facere, si ad bene agendum sine gratia Christi liberi esse potuissent. — Dazu kommt, daß Augustinus wie bezüglich der fides (s. vor. Paragraphen), so auch bezüglich der caritas sagt, daß sie allein nicht sündige. Besonders wird hier angeführt ep. 177 ad Innocent. Papam n. 17: Illud quod scriptum est: *Qui natus est ex Deo non peccat*, secundum ipsam caritatem dictum est, quae sola non peccat. Freilich liegt nach dem Texte auf dem letzten Satze kein Nachdruck; denn es handelt sich dort bloß darum, wie die angeführte Schriftstelle in den Gerechten die Möglichkeit der läßlichen Sünden nicht ausschließe, weßhalb man sogar eigentlich hätte erwarten sollen: quae utique non peccat, d. h. per quam non peccatur.

Gegenüber diesen Stellen kann man 1) sagen: die darin enthaltene Doctrin der VV. 570 habe keineswegs, wenigstens nicht formell, dogmatischen Charakter, weil eben die kirchlichen Definitionen sie nicht aufgenommen haben, und von den Päpsten ausdrücklich erklärt worden ist, daß man den betreffenden Vertheidigern der Kirchenlehre nicht in Allem zu folgen brauche.

Man hat 2) darauf hingewiesen, daß Augustinus wenigstens in den oben n. 550 571 citirten Stellen etwas Gutes kenne, welches im Menschen ohne die Heilsgnade Christi

durch die Kräfte der Natur, resp. durch eine von der eigentlichen Gnade Christi verschiedene göttliche Hülfe, hervorgebracht werde. Indeß stammen diese Aeußerungen, wie de Spir. et lit., entweder aus früherer Zeit, oder sie sind doch nicht so bestimmt, daß man mit Evidenz nachweisen könnte, die betreffenden Akte seien von Augustinus als in jeder Beziehung untadelhaft angesehen worden, und in dieser Voraussetzung und unter diesem Gesichtspunkte nach seiner Ansicht durch eine ordentliche naturgemäße Hülfe Gottes zu Stande gebracht. Immerhin lassen solche Stellen sich in der Richtung verwerthen, daß bei Augustinus seine Anschauung nicht allseitig geklärt erscheine und schon darum nicht als maßgebend zu gelten habe.

572 3) Um indeß die Schwierigkeit auch direkt zu lösen, hat man gesagt: die zahlreichen Antithesen der Väter, daß der gefallene Mensch ohne die heilende Gnade Christi nur sündigen, aber nichts Gutes thun könne, seien nicht contradiktorisch, sondern conträr zu verstehen, d. h. unter dem Guten, wozu der Mensch unfähig sein soll, sei nicht jedwede sittliche Vermeidung der Sünde, sondern spezifisch das heilsame Gute zu verstehen, indem man das Mittelglied, die einfache Vermeidung der Sünde durch einen in sich guten, obschon nicht heilsamen Akt, als nicht zur Frage gehörig bei Seite gelassen habe. Man habe nämlich bei der Nothwendigkeit der Gnade stets das Verhältniß des menschlichen Handelns zum Heile im Auge gehabt; und unter diesem Gesichtspunkte habe man bloß festzustellen brauchen, daß der Mensch aus sich zwar sein Heil hindern, nicht aber ohne die Gnade Christi dasselbe fördern könne. Diese Erklärung würde, wenn sie dort nothwendig wäre, am ehesten auf das Arausicanum passen, wo sie auch besonders geltend gemacht wird. Aber bei den Vätern dürfte sie schon deßhalb nicht genügen, weil diese die Frage über die Nothwendigkeit der Gnade allseitiger und eingehender erörtern und sich schärfer aussprechen. Man beachte nur, wie scharf und nachdrücklich die oben n. 569 citirten Stellen schlechthin und formell von der Vermeidung der Sünde reden. Ueberdieß ist in den betreffenden Stellen der Gegensatz so gefaßt, daß die Abwesenheit der Gnade Christi mit der Abwesenheit der inneren göttlichen Hülfe schlechthin identisch gesetzt wird, also für keine von ihr verschiedene göttliche Hülfe, wie sie doch für die ethisch guten Handlungen nöthig wäre, Raum gelassen wird. Zudem durfte und wollte man gegenüber den Semipelagianern die Taxirung der von ihnen als ohne Gnade möglich bezeichneten initialen Akte nicht ignoriren; vielmehr wurde gerade gegenüber ihrer Behauptung, daß wenigstens ein unvollkommen gutes Wollen natürlicher Weise möglich sei, behauptet, daß ohne die Gnade Christi nichts als Sünde möglich sei.

573 4) Darum hat man weiter gesagt: die VV. rechneten auch die ethisch guten Handlungen mit zu den Sünden, weil und inwiefern denselben die den heilsamen Charakter der Handlungen begründende übernatürliche Vollkommenheit abgehe, welche dieselben in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge pflichtmäßig haben müßten. Indeß zeigt eine aufmerksame Betrachtung mancher Stellen, daß die VV. von den Handlungen, welche der gefallene Mensch ohne die Gnade Christi verrichten könne, auch diejenige Vollkommenheit ausschließen, welche schon vom natürlichen Standpunkt aus zu jeder wahren Sittlichkeit nothwendig ist, nämlich alle und jede Beziehung auf Gott oder jeden aufrichtig religiösen Charakter im sittlichen Handeln. Denn nach der Natur der Sache und der Anschauung der VV. ist jeder sittlich guten Handlung als solcher wesentlich das „velle agere secundum Deum“, d. h. secundum legem s. voluntatem Dei, oder die voluntas obediendi, sc. Deo, im Gegensatz zum velle agere secundum se ipsum, oder velle facere voluntatem suam; und eben dahin spitzt sich die ganze Controverse gegen die Semipelagianer bei den VV. zu, daß diese voluntas obediendi schlechthin durch die heilende Gnade Christi bedingt werde, und daß ohne letztere deßhalb nichts als Sünde möglich sei, weil eben ohne sie keine aufrichtige voluntas obediendi, sondern nur eine „voluntas propria“ möglich sei. Nie und nirgends wird daher, wenigstens in den späteren Schriften gegen die Pelagianer, darauf reflektirt, daß es außer und neben der voluntas obediendi salutaris — und dasselbe gilt überhaupt von allen Affekten der pietas erga Deum — noch eine voluntas obediendi oder eine voluntas pia gebe oder geben könne, welche, weil aufrichtig, in ihrer Art recht sei, ohne zugleich heilsam zu sein; wo jedoch von einer pietas die Rede ist, welche nicht salutaris, vera, sicut oportet etc. sei, wird in der Regel dieser Mangel durch Umstände erklärt, welche die pietas als eine unaufrichtige oder sittlich fehlerhafte erscheinen lassen. Wenn

den VV. die reale, concrete, d. h. thatsächlich realisirbare Möglichkeit einer aufrichtigen, aber wegen des Mangels der Uebernatürlichkeit nicht heilsamen voluntas obediendi vorgeschwebt hätte: wäre es schwer zu begreifen, daß sie dieß den Semipelagianern gegenüber niemals hervorheben, um wenigstens einigermaßen deren Bedenken zu beseitigen, daß durch die Erbsünde die Natur doch nicht in jeder Beziehung sittlich entartet und die sittliche Freiheit nicht durchaus verloren gegangen sein könne.

5) Unter Berücksichtigung des Umstandes, daß die VV. in dieser Frage, beson- 574
ders gegenüber den Semipelagianern, gar nicht zwischen einer heilsamen und nicht heilsamen Sittlichkeit unterscheiden, und demnach zu allem, was überhaupt irgendwie gut, weil es zugleich heilsam sei, die Gnade Christi fordern, hat man eine doppelte Erklärung versucht. Zunächst hat Vasquez (l. 2 disp. 189 sq.) die Theorie aufgestellt, daß allerdings nach der Ansicht der Väter zu den heilsamen Handlungen auch solche und zwar alle solche Handlungen gehörten, welche an sich bloß natürlich gut seien und deßhalb ihrem Begriffe nach durch die natürliche Fähigkeit des gefallenen Menschen — potentia antecedente — möglich seien, und daß auch derartige Handlungen vielfach gesetzt würden. Dieselben würden aber effektiv niemals gesetzt, ohne daß der Mensch durch providentielle Leitung der geschöpflichen Ursachen eine cogitatio congrua erhalte, d. h. eine anregende Vorstellung, welche nach göttlicher Voraussicht die Acceptation des Willens im Gefolge hätte; weil nun diese göttliche Fügung für den gefallenen Menschen nur im Hinblick auf Christus und um seinetwillen eintrete, so habe sie den Charakter einer um Christi willen verliehenen Gnade. In diesem Sinne seien daher die natürlich guten Handlungen ebenso potentia consequente (sc. consequente libertatem vel exercitium libertatis a Deo praevisum scientia conditionata) unmöglich ohne eine Gnade Christi, wie die übernatürlichen potentia antecedente; wie sie aber mit letzteren in der Absicht Gottes die Beziehung auf das übernatürliche Endziel und die Vermittlung durch Christus theilten, so könnten sie mit denselben kraft ihres äußeren übernatürlichen Ursprungs, wenn schon nicht kraft ihres Wesens, das in sich bloß natürlich sei, auch den Charakter der Heilskräftigkeit gemein haben, und könne die zu ihnen nothwendige Gnade mit derjenigen, welche zu den wesentlich übernatürlichen Akten nothwendig ist, zusammengefaßt werden. — Ohne auf den inneren Werth dieser künstlichen und auch fast nur von ihrem scharfsinnigen Erfinder vertretenen (hauptsächlich folgten ihm nur Torres und Meratius), von den meisten anderen TT. bekämpften Theorie näher einzugehen (s. dagegen besonders erschöpfend *Suarez*, de gr. l. 1 cap. 12 sqq.; *Gonet*, de gr. disp. 1 a. 3 § 5), genügt es festzustellen, inwieweit sie den Zweck erreiche, die gegen Bajus entschiedene Lehre mit der der VV. zu vereinbaren, oder nicht vielmehr gegen die eine oder die andere oder gar gegen beide zugleich verstoße. Manche TT. haben gemeint, sie falle thatsächlich selbst unter die Verdammung der bajanischen Lehre, weil auch sie eine Unmöglichkeit guter Handlungen ohne die Gnade Christi behaupte. Indeß ist diese Unmöglichkeit doch wesentlich verschieden von derjenigen, welche Bajus aufstellte, da Vasquez ja in Betreff der Beschaffenheit der Natur und des subjektiven Prinzips der betreffenden Handlungen das gerade Gegentheil von Bajus lehrt, darum eine possibilitas antecedens behauptet und nur eine possibilitas consequens im Sinne der effektiv wirksamen Ermöglichung, und auch diese nur auf Grund der freien Verfügung Gottes über die nach seiner Voraussicht wirksamen Anregungen, läugnete. Andererseits aber deckt sich die Vasquez'sche Erklärung gar nicht mit der hier in Betracht kommenden Lehre der VV.; denn die VV. reden in den betreffenden Stellen von nichts weniger als von einer bloßen cogitatio congrua, die durch geschöpfliche Ursachen vermittelt werde, sondern von einer inneren heilenden und befreienden Gnade des Erlösers, welche auch die potestas bonae cogitationis verleihe. Ja, inwiefern die Vasquez'sche Erklärung ein meritum vitae aeternae aufstellt, welches ohne eigentliche innere übernatürliche Gnade möglich sei, läugnet sie ein Prinzip, welches zugleich mit den VV. auch das Tridentinum und die Scholastik entschieden festgehalten hat. — Wenn Augustinus besonders an einer Stelle, serm. 99 al. hom. 23, ausführt, daß jede Vermeidung der Sünde auch in dem homo nondum illuminatus deßhalb der Gnade Gottes, d. h. einer gnädigen Fügung Gottes zuzuschreiben sei, weil Gott entweder die Gelegenheit der Sünde ferngehalten oder in der Gelegenheit von der Sünde abgeschreckt und auf diese Weise den Menschen regiert und gehütet habe (regebam te mihi, servabam te mihi): dann folgt daraus allerdings, daß er auch eine Verhütung der Sünde

durch göttliche Gnade gekannt, die nicht spezifisch durch die heilende Gnade Christi bewirkt werde; er sagt aber mit keinem Worte, weder daß diese Gnade die oder auch nur eine Gnade Christi sei, noch auch daß vermöge dieser Gnade eine Vermeidung der Sünde bewirkt werde, in welcher der Mensch nicht bloß von einer neuen größeren Sünde sich enthalte, sondern auch einen ganz reinen, sittlich guten Akt, geschweige einen heilsamen Akt setze.

575 Die Uebelstände der Vasquez'schen Erklärung werden wenigstens theilweise vermieden, wenn man sie in folgender Weise restringirt und auf eine von den meisten TT. behauptete oder doch als zulässig erkannte Doktrin zurückführt. Zwei Lehrpunkte kommen dabei in Betracht. Inwiefern es sich bei den VV. um eine impotentia antecedens handelt, welcher eine innere göttliche Hülfe entspricht: kommt in Betracht, daß eben zur Möglichkeit des natürlich Guten außer der „cogitatio“ als Vorstellung eine innerlich bewegende göttliche Hülfe nothwendig ist. Und inwiefern die VV. andererseits eine durch Christum verliehene und auf das christliche Heil abzielende göttliche Gnade fordern: läßt sich die mindestens höchst wahrscheinliche Annahme geltend machen, daß eben alle zu natürlichen Akten verliehene Hülfe, besonders wo sie wirksam ist und als solche von Gott gegeben wird, thatsächlich aus dem Grunde und in der Absicht von Gott gegeben werde, weil und inwiefern die betreffenden Akte wenigstens negativ und indirekt das Subjekt auf das christliche Heil disponiren und somit zwar nicht in sich heilskräftig, aber doch in einem weiteren Sinne heilsam sein sollen. Indeß reicht auch diese Lehre zur Erklärung der VV. nicht aus, weil einerseits auch jene innerlich bewegende Gnade nicht eine heilende und befreiende ist, und andererseits alle heilende und befreiende Gnade bei den VV. ein positiv und direkt fruchtbares Streben nach dem ewigen Heile erzeugt.

576 6) Die von Vasquez gemachte Voraussetzung, daß thatsächlich alle guten Handlungen heilskräftig seien und darum durch eine Gnade Christi zu Stande kämen, hat auch Ripalda zur Lösung unserer Schwierigkeit benutzt; er hat aber dabei die Oberflächlichkeit und Aeußerlichkeit der Vasquez'schen Theorie dadurch zu vermeiden gesucht, daß er alle guten Handlungen des gefallenen Menschen in der Weise als heilskräftig ansieht, daß sie dieß vermöge ihrer übernatürlichen Constitution oder ihres übernatürlichen Wesens seien und deßhalb nicht ohne eine wirklich übernatürliche Gnade, also auch nicht ohne die heilende und befreiende Gnade Christi zu Stande kommen könnten. Er entwickelt seine deßfallsige Theorie zuerst de ente supern. disp. 20, bes. sect. 3—6, und hierauf Bezug nehmend später contra Bajanos l. 2 disp. 18 sect. 9—10 u. disp. 19 sqq. passim. Diese Theorie ist enge verflochten mit derjenigen, welche von Ripalda in Betreff der zum guten Handeln nothwendigen fides, speziell der fides late dicta aufgestellt wird und oben n. 527 ff. besprochen wurde. Ripalda unterstellt also zur Lösung unserer Frage, daß die VV. bei der Bestimmung der Nothwendigkeit der Gnade den Unterschied zwischen heilskräftigen und nicht heilskräftigen Handlungen deßhalb nicht gemacht hätten, weil sie der Ansicht gewesen seien: in der gegenwärtigen Ordnung der göttlichen Vorsehung, worin das übernatürliche Endziel das einzige sei, sei nicht nur die zu diesem Ziele führende Sittlichkeit die einzige, welche den Namen des sittlich Guten schlechthin verdiene; sondern es erhalte auch thatsächlich alle sittlich gute Thätigkeit des Menschen, welche wirklich zu Stande komme, durch übernatürliche göttliche Einwirkung einen übernatürlichen Charakter, und folglich sei alle freie Thätigkeit stets entweder übernatürlich gut oder gar nicht sittlich gut, weil ihr auch die Bedingungen der natürlichen Sittlichkeit fehlten. Schon die hl. Schrift mache in Hinsicht auf die thatsächlich allein bestehende übernatürliche Ordnung keinen Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Güte und Rechtheit des Handelns, sondern bemesse die Güte des Handelns einfach nach der Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetze. Da nun auch die Pelagianer einen Unterschied zwischen bonum salutare und non salutare nicht gemacht hätten, sondern alles Gute ohne Weiteres auch als salutare angesehen hätten: so hätten die VV. keine Veranlassung gehabt, ihnen gegenüber auf die theoretische oder abstrakte Möglichkeit eines bonum non naturale zu reflektiren und bezüglich dieser ausdrücklich zuzugeben, daß für sie die von ihnen behauptete Nothwendigkeit der Gnade zum bonum salutare nicht gelte; vielmehr hätten sie sich füglich darauf beschränken können, von der ihnen mit den Gegnern gemeinschaftlichen Voraussetzung aus, daß alles Gute

thatsächlich heilskräftig sei, zu behaupten und zu beweisen, daß deßhalb alles Gute, auch das kleinste, nur vermittelst übernatürlicher Gnade zu Stande kommen könne. Den wesentlichen Unterschied zwischen der bajanischen Forderung der übernatürlichen Gnade zu allem, was irgendwie gut sei, und der patristischen bestimmt R. demgemäß in folgender Weise (co. Bajanos disp. 18 n. 107): Bajus et Bajani negant arbitrii potestatem abstinendi a peccato sine auxilio gratiae non solum juxta legem et providentiam supernaturalem nunc praesentem, sed etiam juxta naturam liberi arbitrii et providentiam naturalem sibi debitam. Augustinum vero et alios Patres eam negant solum juxta praesentem providentiam et legem supernaturalem Dei, qua stabilitum est, ut liberum arbitrium non relinquatur agere suis solis viribus absque auxilio gratiae, nisi peccatum, ad aliosque libertatis usus honestos et bonos perpetuo praeveniatur auxiliis gratiae, quin naturales a supernaturalibus dividantur, ita ut arbitrium, agens quod in se est in edendum salutis fructum, non frustretur ob defectum auxilii divini effectu salutari. Kürzer, nach der sonst üblichen und auch von Vasquez angewandten Formel, kann man im Sinne Ripalba's sagen: Bajus habe die potentia antecedens zu natürlich guten Akten auf Grund der gänzlichen Corruption des Willens geläugnet; die VV. aber hätten nur die potentia consequens zur effektiven Setzung bloß natürlich guter Akte geläugnet, aber in anderem Sinne als Vasquez, nämlich die potentia consequens legem positivam providentiae (nicht praevisum exercitium libertatis), und zwar so, daß diese impotentia consequens eigentlich nicht auf einer Unvollkommenheit und Schwäche der potentia naturalis, sondern eben auf der thatsächlich vorhandenen Erhöhung und Bereicherung der potentia naturalis beruhe, welche bewirke, daß diese letztere niemals für sich allein zur Bethätigung gelange.

Die Art und Weise, wie dieß geschehe, denkt sich Ripalba näher in folgender 577
Weise. Ueberall, wo durch die unter der Leitung der göttlichen Vorsehung stehenden natürlichen Ursachen der Sinn des Menschen irgendwie auf die Verrichtung einer guten Handlung gerichtet werde und mithin diese Handlung als natürliche unmittelbar erfolgen könne und solle, verbinde sich, ehe es noch zu irgendwelcher Freithätigkeit komme, mit der natürlichen Geistesstimmung durch übernatürliche Erleuchtung und Inspiration eine übernatürliche Stimmung in der Richtung auf dasselbe materielle und formelle Objekt, welche gleichsam auf erstere aufgepfropft werde und, weil vor und unabhängig von jeder Freiheitsbethätigung verliehen, schlechthin als gratia praeveniens zu bezeichnen sei[1]. Durch diese zuvorkommende übernatürliche Gnade werde es dem Willen zunächst ermöglicht, überall in der Richtung auf das betreffende Objekt, in welcher er sonst nur natürlicher Weise hätte wirksam sein können, jetzt auf übernatürliche Weise wirksam zu sein, indem er bezüglich des betreffenden Objektes entweder einen der Substanz nach natürlichen Akt kraft seiner übernatürlich gestimmten und gehobenen Freiheit — actus extrinsece supernaturalis in der Sprache Ripalba's[2] — oder statt eines substanziell natürlichen Aktes

---

[1] Ich benütze gerne diese Gelegenheit, um eine mir entschlüpfte Mißdeutung der Ansicht Ripalba's in einem für seine dogmatische Correctheit sehr wichtigen Punkte zu retraktiren. Buch III. n. 949 habe ich Ripalba zugeschrieben die „Theorie von einem regelmäßigen unmittelbaren Anschlusse der gratia praeveniens an das natürliche Streben des Willens oder vielmehr von der Concurrenz der Gnade mit einem vorausgesetzten natürlichen Freiheitsgebrauch.“ Das Mißverständniß beruhte auf einer oberflächlichen Betrachtung des Ausdrucks der damals von mir ins Auge gefaßten These de ent. sup. disp. 20 n. 6: Quotiescumque homo agit, quod sibi datum est, ut actum virtutis naturalem efficiat, jam adesse antecedenter Deum auxilio intrinsece supernaturali gratiae, ut vel eum actum intrinsece naturalem extrinsece supernaturalem ac subinde salutarem edat vel simul cum actu intrinsece naturali alium ejusdem virtutis intrinsece supernaturalem eliciat circa idem objectum formale, quod utrique actui naturali et supernaturali commune est, atque ita nullus sit conatus moraliter bonus naturae, quem aliqua gratia supernaturalis non praeveniat. Ruhig erwogen und mit den weiteren Erklärungen verglichen spricht aber schon diese These das Gegentheil der obigen Deutung aus.

[2] Diesen Ausdruck gebraucht Ripalba im Gegensatze zu actus intrinsece supernaturalis, was ihm die substanzielle Uebernatürlichkeit des actus productus bezeichnet. Er meint damit aber nach der gegebenen Erklärung etwas ganz Anderes als diejenige

einen substanziell übernatürlichen Akt, oder endlich zugleich einen substanziell natürlichen und einen substanziell übernatürlichen Akt setzt. Wie nun aber dort, wo es sich um ein Objekt handle, welches dem Gebiete der natürlichen Sittlichkeit angehöre, der Mensch die natürliche und die übernatürliche Erkenntniß und Liebe desselben in der Reflection nicht unterscheiden könne: so sei es ihm auch psychologisch unmöglich, daß er im Gebrauche seiner Freiheit sich bloß auf die natürliche Auffassung und Zuneigung stütze, vielmehr werde er sich naturgemäß zugleich und an erster Stelle auf die übernatürliche stützen und demgemäß auf übernatürliche Weise thätig werden. Da er aber auch die natürliche Disposition von dem Einflusse auf seine Thätigkeit nicht ausschließen könne, so werde praktisch nur die erste oder besser die dritte obengenannte Eventualität eintreten — die zweite wird daher in der Regel von Ripalda außer Acht gelassen — d. h. der Mensch werde entweder bloß einen substanziell natürlichen Akt setzen, wie er dem natürlichen Charakter des Objektes entspricht, jedoch in übernatürlicher Weise, oder aber, und das sei das Naturgemäßere, durch seine übernatürlich verklärte Freiheit einen doppelten Akt bezüglich desselben Objektes setzen, einen substanziell natürlichen und einen substanziell übernatürlichen; diese beiden Akte seien jedoch untrennbar verbunden und moralisch ein Akt, in welchem das übernatürliche Prinzip beider Akte dem natürlichen theils direkt als der ihn hervorrufende und regierende Trieb, theils indirekt durch den ihn ergänzenden und vollendenden übernatürlichen Akt eine übernatürliche Weihe verleihe. Dieser Darstellung liegt bei Ripalda die Anschauung zu Grunde, daß es eine substanziell übernatürliche Willensstimmung und Willensthätigkeit geben könne, deren objektiver Inhalt adäquat zusammenfalle mit dem naturgemäßen Inhalte der natürlichen Stimmung und Thätigkeit, und daß folglich ein Willensakt ein dem übernatürlichen Endziel proportionirtes Wesen und einen für dasselbe wirksamen inneren Werth haben könne, oder daß der Mensch dadurch zu seinem übernatürlichen Endziele hin sich bewege, ohne daß er selbst dieses Endziel intendire, beabsichtige oder ins Auge fasse, indem eben die durch die Gnade ermöglichte höhere Art und Weise der Anstrebung der natürlichen Objekte dem Willensakte eine solche höhere Vollkommenheit gebe, wodurch derselbe eine innere Verwandtschaft, Gleichartigkeit und Verbindung mit dem übernatürlichen Endziel resp. mit der heiligmachenden Gnade erhalte (vgl. oben B. III n. 730 f.; *Ripalda*, de ent. sup. disp. 45 sqq., bes. 46 n. 5). Insofern nähert sich die Ripalda'sche Auffassung trotz der entschieden betonten Uebernatürlichkeit der betreffenden Akte der Ansicht von Vasquez und derjenigen TT., welche auch den natürlichen Akten, in welchen keine subjektive Intention des übernatürlichen Endziels vorhanden ist, entweder mit Vasquez ein meritum oder doch irgendwelche Beziehung auf das übernatürliche Ziel, wenigstens im Sinne einer negativen und indirekten Disposition, vermöge der Intention der göttlichen Vorsehung annehmen; und dieß um so mehr, weil eine substanzielle Uebernatürlichkeit des Willensaktes ohne irgendwelche Intention eines übernatürlichen Zieles kaum denkbar ist.

578 Gegen diesen Lösungsversuch hat man ähnlich wie gegen den Vasquez'schen eingewandt, daß die ihm zu Grunde liegende Theorie nicht mit der gegen die neueren Häretiker erklärten Kirchenlehre stimme, mithin nicht einmal das Fundament einer Aus-

---

Uebernatürlichkeit, welche Vasquez den durch die cogitatio naturalis congrua heilsam gemachten Akten zuschreibt; ebenso etwas Anderes als das, was viele TT. supernaturale quoad modum oder per accidens nennen (Buch III. n. 597), und wiederum auch etwas Anderes als die übernatürliche Beziehung, welche nach manchen TT. alle natürlich guten Akte in der gegenwärtigen Ordnung dadurch haben, daß sie nach der Intention Gottes, die dem handelnden Menschen und seiner Thätigkeit äußerlich ist, in irgend welcher Weise, wenigstens negativ und indirekt, auf die übernatürliche Gnade und deren Wirksamkeit disponiren sollen. Der Gegensatz von actus extrinsece und intrinsece supernaturalis ist vielmehr hier ähnlich gedacht wie dort, wo als Frucht eines übernatürlichen actus imperans einerseits die Anwendung der natürlichen Körperkräfte im Gehen, Arbeiten, Sehen, andererseits die Erweckung eines Aktes der theologischen Tugenden in Betracht gezogen wird. Im zweiten Falle ist nicht bloß die producirende Funktion der Freiheit, sondern auch der producirte Akt in sich selbst übernatürlich; im ersten Falle aber bleibt trotz der Uebernatürlichkeit der producirenden Funktion der Freiheit der producirte Akt in sich selbst natürlich und erhält durch jene nur, wie durch eine forma extrinseca *(Thom.)*, eine übernatürliche Ordnung und Weihe.

gleichung festhalte. Man wies nämlich darauf hin, daß die neuere Kirchenlehre ebenso, wie die meisten Scholastiker, nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit rein natürlicher Handlungen voraussetze, besonders in der Bulle Auctorem fidei n. 23, welche an den Jansenisten tadelt, daß von ihnen zwischen der cupiditas dominans und der caritas dominans „nulli ponuntur affectus medii a natura ipsa insiti . . . una cum amore beatitudinis naturalique propensione in bonum“. Indeß ist „nulli ponuntur“ nicht = asseruntur non actu existere, sondern = non admittuntur ut possibiles, und zwar tum ex natura rei tum ex corruptione hominis praesenti; dieses aber wird von Ripalda ebenso entschieden verworfen, wie von der Bulle. Sodann läugnet Ripalda auch nicht, daß thatsächlich auf Grund der natürlichen Neigung zum Guten natürlich gute Affekte entstehen; er behauptet nur, daß dieselben, wo sie vorhanden sind, thatsächlich eine übernatürliche Weihe erhalten. M. E. W., Ripalda behauptet allerdings mehr als die Bulle, aber er setzt dabei deren Lehre geradezu voraus. — Weit eher aber kann man einwenden, daß die Theorie Ripalda's nicht die patristische Lehre erkläre resp. mit ihr nicht zusammenstimme. Vor allem ist die von Ripalda unterstellte Allgemeinheit der gratia elevans für alle Menschen und alle vernunftgemäßen Handlungen bei den VV. so wenig die Basis ihrer betreffenden Lehren, daß ihre Lehrform eher das Gegentheil dieser Allgemeinheit voraussetzt. Sodann fordern die VV. die Gnade in unserem Falle schlechthin für die Handlung, inwiefern sie überhaupt nicht sündhaft und irgendwie gut ist, und zwar kraft einer Nothwendigkeit des Bedürfnisses, wegen der der geschwächten Freiheit mangelnden Macht, nicht als Consequenz aus dem Vorhandensein einer höheren Macht. Während ferner Ripalda meint, die VV. hätten gegen die Pelagianer bloß spezifisch die Heilskraft aller guten Handlungen als Grund der universellen Nothwendigkeit der Gnade angegeben, werden ebenso oft von ihnen allgemeinere Gründe angeführt, welche für das Gute in jeder Form gelten. Ueberdieß kennen die VV. kein heilskräftiges Gutes und überhaupt kein sittliches Gutes, welches nicht die subjektive Intention des ewigen Zieles, also des übernatürlichen Endzieles einschlösse; und nach dieser Seite würde also namentlich der Satz Ripalda's, daß es substanziell übernatürliche Akte geben könne, welche nicht das übernatürliche Endziel ins Auge fassen, zur Erklärung der VV. nicht ausreichen. Hierher gehört zugleich alles, was oben n. 529 gegen die Ripalda'sche Fassung der fides late dicta gesagt wurde, weil diese mit zur Grundlage der gegenwärtigen Theorie gehört. Ueberhaupt ist die Theorie Ripalda's und ihre Anwendung auf die Erklärung der VV. zu künstlich und geschraubt; und ist es daher kein Wunder, daß sie verhältnißmäßig wenige Anhänger (neuestens bes. Passaglia, z. Th. auch Kilber und Kleutgen) gefunden. Ihre Grundfehler liegen darin, daß Ripalda den von den VV. bekämpften Irrthum in seinem Wesen nicht gewürdigt hat, indem er meinte, derselbe habe spezifisch bloß in der Läugnung der übernatürlichen Gnade als solcher bestanden, ohne zugleich die Nothwendigkeit innerer göttlicher Hülfe zu allem Guten zu bestreiten; daß er dann seinerseits das übernatür-Leben sowohl in sich wie in seinem Verhältniß zur Natur zu äußerlich und anorganisch dargestellt hat und namentlich in seiner fides late dicta die Bedeutung des der fides formalis vorausgehenden, durch die göttliche vocatio geweckten Verlangens, durch Gott zum Heile geführt zu werden, als des eigentlichen initium und germen fidei übersehen und verwischt hat. Wenn dagegen diese Grundfehler vermieden werden, läßt sich immerhin die Ripalda'sche Erklärung so umgestalten, daß die befriedigendste Lösung unserer Schwierigkeit gefunden wird.

Den Weg dazu bietet die von Ripalda de ente supern. disp. 20 n. 83 beiläufig 579
bekämpfte Theorie von Didacus Ruiz, welche von den TT. in unserer Frage viel zu wenig beachtet worden ist. Dieselbe findet sich bei *Ruiz*, de provid. disp. 19 sect. 5, eingehender disp. 25 bes. sect. 6, sowie de praedest. 46 sect. 5; die letztere Stelle hat Ripalda allein im Auge. Ruiz will hier erklären, wie es auch vor dem formellen Glauben, resp. vor der distinkten und sicheren Erkenntniß übernatürlicher Dinge schon übernatürliche Akte geben könne, vermöge deren der Mensch sich dazu disponiren könne, von Gott eine weiterfördernde Hülfe zu erhalten. Er erklärt dieß dadurch, daß die übernatürlichen Objekte in ihrer ersten Vorstellung sich darböten oder doch darbieten könnten als Gegenstände der Untersuchung, des einfachen Wohlgefallens und Wunsches und einer opinativen Annahme, und zwar nicht immer unter ihrem eigenen Begriffe, sondern oft nur als eingeschlossen in den allgemeineren Begriffen des ewigen Zieles und der wahren Selig-

keit, der wahren Weisheit und Gerechtigkeit, der Freundschaft Gottes, welche in ihrer Allgemeinheit die betreffenden Güter nicht bloß in natürlicher, sondern auch in übernatürlicher Gestalt umfassen; und daß so auch die übernatürliche, von der Gnade erzeugte Thätigkeit des Menschen, welche ihn auf den Weg zur entschiedenen und distinkten Erfassung dieser Gegenstände führe, sich nicht erst im entschiedenen und distinkten Glauben, sondern auch schon in den inchoativen Akten äußern könne, wodurch der Mensch diese Gegenstände in ernste Erwägung zieht, resp. dieselben bloß in confuso et obscure, implicite et virtualiter auffaßt und anstrebt, wie es bei Augustinus (nach Confess. l. 3 c. 4) der Fall gewesen, als er durch die Lektüre des Ciceronischen Hortensius, also eines rein philosophischen Werkes, sich zur Liebe der wahren Weisheit entflammt fühlte. Die Kritik dieser Lehre bei Ripalda a. a. O. ist auf den ersten Blick bestechend, beruht aber auf gänzlicher Uebersehung der bei Ruiz sich findenden richtigen Momente, die wir im Folgenden benutzen und näher specificiren.

580 Die wahrscheinlichste Lösung unserer Schwierigkeit dürfte folgende sein. Sie beruht darauf, daß die VV. praktisch und polemisch von einem andern Gesichtspunkte ausgingen, als die Scholastiker, und in Folge dessen die von letzteren auf Grund wissenschaftlicher Reflexion in den Vordergrund gestellte Unterscheidung zwischen natürlich guten und übernatürlich guten Handlungen, ohne dieselbe im Prinzip zu läugnen, gänzlich oder fast gänzlich als thatsächlich nicht in Betracht kommend ignorirten.

581 Die VV. stellen sich ganz auf den Standpunkt der gegenwärtig bestehenden übernatürlichen Lebensordnung, so zwar, daß sie dieselbe als die thatsächlich allein bestehende und allein für alles sittliche Handeln des Menschen maßgebende betrachten. Der Besitz Gottes in der visio beatifica, also das übernatürliche Endziel des sittlichen Lebens, ist ihnen, wie schlechthin die vita aeterna, so auch die einzige Form, in welcher die wahre Vollendung, das Heil und die Seligkeit, nach welcher der Mensch in allem seinem sittlichen Handeln streben soll, verwirklicht wird. Eben darum begreifen sie auch die Regel der Sittlichkeit, das göttliche Gesetz, nur in der Einen Form, in welcher dasselbe den Menschen auf den Weg zur übernatürlichen Seligkeit hinlenkt und die derselben entsprechenden Akte gebietet.

582 Von dieser Voraussetzung aus deckt sich bei den VV. der Begriff des sittlich Guten überhaupt mit demjenigen Guten, welches sein Endziel in der Anschauung Gottes und seine Regel in dem auf diese gerichteten Gesetze Gottes hat. M. a. W.: das Handeln um des ewigen Heiles willen und nach dem Gesetze Gottes, welches ihnen die Grundform aller wahren Sittlichkeit darstellt, erscheint den VV. nur in der Form des Handelns um des übernatürlichen Heiles willen und nach dem übernatürlichen Gesetze Gottes, und zwar sowohl in objektiver als in subjektiver Hinsicht. In objektiver Hinsicht nämlich gilt ihnen das übernatürliche Heil allein als das dem menschlichen Handeln vorgesteckte und durch dasselbe zu erreichende und zu erstrebende Ziel, oder als dasjenige, wozu Gott den Menschen beruft, indem er ihn zu sich zurückruft, und mithin auch als dasjenige, wozu Gott den Menschen durch sein Gesetz führen will. Und eben darum erscheint es ihnen in subjektiver Hinsicht praktisch unmöglich, daß die Intention des wahrhaft Gott suchenden und fürchtenden Menschen sich nicht auf das übernatürliche Ziel und Gesetz richte. In der That könnte ja der Mensch nur durch eine gewaltsame, unnatürliche Abstraktion sich vornehmen, anstatt schlechthin das ihm von Gott bestimmte ewige Ziel zu erstreben und den thatsächlichen Willen Gottes zu

erfüllen, ausschließlich das Heil und das Gesetz Gottes, soweit es etwa durch die Natur des Menschen gefordert und durch seine Vernunft erkannt wird, in seinem Handeln ins Auge zu fassen; jedenfalls wird der schlicht und unbefangen nach seinem Gewissen handelnde Mensch diese Abstraktion nicht machen, und derjenige, welcher sie machte, würde eben damit nicht aufrichtig und ernst der Stimme Gottes in seinem Gewissen folgen und nicht wahrhaft Gott suchen und fürchten. Demgemäß kennen die VV. praktisch kein Mittelding zwischen demjenigen Erstreben ewiger Güter, welches auf das übernatürliche Heil abzielt, oder demjenigen tendere in Deum, quaerere vel sequi Deum, operari propter Deum, welches nach dem übernatürlichen Besitze Gottes strebt, und dem Stehenbleiben bei bloß zeitlichen Gütern. Ebensowenig kennen sie praktisch ein Mittelding zwischen derjenigen Befolgung des Gesetzes Gottes, welche den Menschen positiv gottwohlgefällig macht oder ihm die übernatürliche Freundschaft Gottes vermittelt, und dem sündhaften Handeln nach eigenem Willen, oder zwischen dem operari sive vivere secundum Deum sc. secundum Veritatem, quod ducit ad Deum, und dem vivere secundum se ipsum oder secundum hominem, welches Augustinus als die Signatur aller Sünde bezeichnet (oben n. 562). Desgleichen begreift sich, wie Augustinus (co. Jul. 4 c. 3) in der allgemeinen Definition der Tugend: virtus est habitus animi naturae et rationi consentaneus nur ein consentaneum ad salutem et veram felicitatem oder liberandae ac beatificandae naturae mortalium versteht, und wie er umgekehrt die subjektiven Prinzipien des übernatürlichen Handelns, die caritas und die fides, als die Grundtypen aller sittlichen Disposition betrachtet.

583 Alles dieß geschah um so leichter, weil einerseits die hl. Schrift selbst nicht zwei wesentlich verschiedene Arten des Gottsuchens und Gottfürchtens und des Lebens nach dem Willen Gottes kennt, und andererseits die sittlichen Irrthümer gegen die Lebensordnung des Christenthums, welche die VV. zu bekämpfen hatten, ihnen keinen Anlaß boten, diese Ordnung als eine übernatürliche im Gegensatz zu einer natürlichen Ordnung zu bestimmen. Denn die heidnische Moral als solche verläugnete eben auch diejenigen Ideen, welche der übernatürlichen Ordnung mit der natürlichen gemeinschaftlich sind, das ewige Ziel in Gott und durch Gott und die Regelung des Handelns nach dem Willen Gottes; sie läugnete m. E. W. den wahrhaft religiösen Charakter aller wahren Sittlichkeit, welcher im Gegensatz zu derjenigen Lebensauffassung, die bloß in den Geschöpfen Ziel und Regel des Lebens findet, ein übernatürlicher Charakter im allgemeineren Sinne, d. h. ein Charakter der Transcendenz ist, indem er darin besteht, daß die Seele Ziel und Regel des Lebens in Gott als dem übergeschöpflichen Wesen sucht und über alles Zeitliche hinaus zum ewigen Gute emporstrebt. Die Pelagianer sodann machten zwar, um sich bezüglich der Nothwendigkeit der Kindertaufe den Rücken zu decken, einen Unterschied zwischen der vita aeterna und dem regnum coelorum dahin, daß sie letzteres als übernatürliches Ziel bezeichneten; weil sie aber unter der vita aeterna eben die von Christus verheißene vita aeterna verstanden, mußte ihnen gegenüber vielmehr geltend gemacht werden, daß diese beiden Ziele in Wirklichkeit zusammenfielen. Dazu

kommt, daß die Pelagianer auf diesen Unterschied der Endziele gar nicht einen wesentlichen inneren Unterschied der entsprechenden Sittlichkeit gründeten [1].

584 Hier nun könnte man sagen: eben der Umstand, daß die Pelagianer die christliche vita aeterna als natürliches und durch die Natur erreichbares Endziel hinstellten, habe dazu führen müssen, daß die VV., ähnlich wie die Scholastiker, die Uebernatürlichkeit dieses Endzieles in einer Weise hätten beachten und betonen müssen, wodurch die Möglichkeit eines natürlichen Endziels und mithin auch einer natürlichen sittlichen Lebensordnung zum Vorschein gekommen wäre. Daß dieß insofern nicht nothwendig war, weil die VV. die vita aeterna als finis indebitus hätten nachweisen müssen, haben wir früher gezeigt (Buch III, § 161 A u. n. 166) und dabei dargethan, daß im Gegentheil behufs Durchführung der Lehre von der Erbsünde das thatsächliche debitum dieses Endzieles und der darauf gegründeten Ordnung betont werden mußte. Ebenso wenig war aber auch jenes Verfahren nothwendig zum Beweise der Nothwendigkeit göttlicher Hülfe zur Erreichung der vita aeterna. Dieß wäre allerdings der Fall gewesen, wenn die Pelagianer, indem sie die Möglichkeit behaupteten, daß der Mensch durch seine natürlichen Kräfte die vita aeterna verdiene, spezifisch und ausschließlich die übernatürliche Hülfe Gottes ausgeschlossen, dagegen die auch zum natürlichen sittlichen Handeln nothwendige Hülfe zugelassen hätten. Nun trifft aber gerade das Gegentheil zu. Die Pelagianer läugneten die übernatürliche Hülfe Gottes eben aus dem Grunde, weil sie jede Hülfe Gottes mit der Freiheit unvereinbar hielten und alles Gute ebenso wie das Böse ohne jegliche Hülfe Gottes entstehen ließen; und so leiteten sie auch die natürliche Möglichkeit des Verdienstes der vita aeterna aus demselben Prinzip ab, aus welchem sie die natürliche Möglichkeit der Vermeidung der Sünde ableiteten, nämlich aus dem Begriffe der dem Menschen wesentlichen possibilitas peccandi et non peccandi. Demgemäß mußte sich die Argumentation der VV. für die Nothwendigkeit der Gnade zum Verdienste der vita aeterna gerade in erster Linie gegen dieses Prinzip richten.

585 In der That ist die Fassung fast aller Antithesen und Argumente der VV. derart, daß sie nur den wesentlichen Unterschied betonen, welcher überhaupt zwischen der Fähigkeit des Menschen zum Guten und der Fähigkeit zum Bösen besteht, und daß sie darum ebenso für das natürlich Gute wie für das

[1] Vgl. oben n. 182. Entscheidend ist der Satz des Cölestius, welcher seinem Lehrer Pelagius zu Diospolis vorgehalten wurde: quoniam lex [Mosaica] ita mittit ad regnum sicut Evangelium (bei *Aug.* de gest. Pel. cap. 11), worauf Pelagius nur zu antworten wußte: etiam in vetere testamento promissum regnum coelorum, nämlich Dan. 7, 8: Accipiant regnum decoris (bei *Aug.* l. c. c. 35). Wenn daher Cölestius (bei *Aug.* de pecc. orig. c. 5) in seiner verklausulirten Erklärung an Papst Zosimus die Nothwendigkeit der Kindertaufe damit begründete: quia Deus statuit, regnum coelorum nonnisi baptizatis posse conferri; quod quia vires naturae non habent, conferri necesse est per baptismi libertatem: so hat er damit nicht einmal für die Erwachsenen die Nothwendigkeit der Taufe unter dem Gesichtspunkte der natürlichen Unmöglichkeit eines meritum regni läugnen wollen; jedenfalls findet sich nirgendwo eine Spur, daß die Pelagianer für das meritum regni mehr als für das meritum vitae aeternae eine zum Zustandekommen der betreffenden Akte wegen ihres übernatürlichen Charakters nothwendige Gnade gelehrt oder auch nur zugelassen hätten. Julian ging sogar, wie oben n. 542 gezeigt, noch weiter, indem er das Wesen der Sittlichkeit in solchen Akten gewahrt fand, welche bloß Zeitliches und in keiner Weise das Ewige im Auge haben.

übernatürlich Gute gelten; so z. B., wenn es heißt, daß nichts Gutes entstehen und bestehen könne ohne das höchste Gut, indem Gott die Quelle alles Guten sein müsse, und alles Gute nur durch eine Participation des höchsten Gutes zustande kommen könne; daß der Mensch durch sich allein sich nicht besser machen könne, als Gott ihn gemacht habe; daß er, weil aus nichts geschaffen, sich auch nicht vor dem Falle bewahren könne ohne die Hülfe dessen, der selbst nicht fehlen könne; daß er insbesondere sich nicht zu Gott erheben könne, wenn Gott ihn nicht ziehe, und daß er also auch nicht ohne göttliche Einwirkung die in den auf Gott gerichteten Affekten enthaltene Aehnlichkeit seines Willens mit dem heiligen Willen Gottes erlangen könne, welche in sich selbst wesentlich gut und niemals sündhaft ist noch sein kann, welche darum auch allein die auf außergöttliche Gegenstände gerichteten Akte, die an sich auch in sündhafter Weise gewollt werden können, wahrhaft gut macht und die sündhafte Verkehrung derselben innerlich ausschließt. Wenn aber speziell aus dem Verhältniß des sittlichen Lebens zum Heile der vita aeterna argumentirt wird: dann hat auch diese Argumentation einen allgemeinen Typus, weil sie gewöhnlich in der Form erscheint, daß das Geschöpf, wie es nicht selig werden kann, als nur in Gott und durch Gott oder durch participatio Dei, nicht durch Selbstgenuß oder eigene Macht, so auch nicht gut und recht und dadurch der Seligkeit würdig werden kann, als nur durch eine participatio Dei, vermöge deren es Gott anhängt. Und zwar geschieht dieß an vielen Stellen in der Form, daß der Mensch, wie er sein esse und vivere von Gott habe, so auch das sapienter et beate oder juste et beate vivere von Gott empfangen müsse.

Rein theoretisch betrachtet oder bei einer allseitigen wissenschaftlichen Entwicklung würde nun diese Argumentation in der Weise ergänzt und ausgestaltet werden müssen, wie es die Scholastiker thun, dadurch nämlich, daß die participatio Dei im Verhältniß zu den verschiedenen Stufen der an sich denkbaren Seligkeit und Gerechtigkeit „cum distributione accommoda“ verstanden werden müsse, daher in eine übernatürliche und natürliche zu unterscheiden sei, und daß darum insbesondere diejenige participatio Dei, welche zur vita aeterna als einem schlechthin übernatürlichen Gute führen soll, höherer Art sein müsse, als diejenige, welche zu irgendwelcher Güte und mithin zur Vermeidung der Sünde nothwendig ist. Aber gegenüber einem Gegner, der die Nothwendigkeit der participatio summi boni gleichmäßig und kraft desselben Princips für Beides, für das Verdienst der vita aeterna und für jede sittlich gute Vermeidung der Sünde, läugnete, war diese Unterscheidung nicht nothwendig und auch kaum angebracht. Sie war um so weniger am Platze, wenn, wie oben erklärt, die VV. auch ihrerseits mit den Gegnern die Anschauung theilten, daß jede Vermeidung der Sünde durch einen sittlich guten Akt eine Beziehung auf das ewige Leben habe, weil sowohl nach der Intention Gottes wie in der sich derselben conformirenden Intention des Menschen alle wahrhaft sittlichen Handlungen auf das thatsächliche Endziel hinzielen könnten und müßten. Denn in dieser Voraussetzung konnten sie zwar für solche Handlungen, die in Ermangelung der Form der wahren Sittlichkeit doch noch einen sittlichen Inhalt haben, kraft dessen sie besser sind, als ihre Unterlassung, die participatio Dei noch in einem weitern Sinn fassen, wie

586

sie auch wirklich gethan (s. oben n. 560); überall aber, wo die Handlung als wahrhaft sittlich gelten soll, mußten sie die participatio Dei spezifisch in ihrer übernatürlichen Gestalt nehmen und deßhalb dieselbe participatio Dei für die sittliche Vermeidung der Sünde und das Verdienst der vita aeterna fordern. Nun aber lag jene Voraussetzung den VV. noch weit näher, als den Pelagianern; weil nämlich nach ihnen Gott nicht bloß durch sein Gesetz, sondern auch durch seine Macht der Führer des Menschen zum ewigen Leben ist und alles Gute, was er im Menschen wirkt, eben in seiner Eigenschaft als Führer zum ewigen Leben wirkt, während zugleich nichts Gutes im Menschen entstehen kann, was nicht durch Gott in ihm gewirkt wird: so mußte ihnen alles Gute vermöge seiner innern Beziehung zur göttlichen Führung auch auf das ewige Leben bezogen erscheinen. Ueberdieß begegnete ihnen in der hl. Schrift die participatio Dei als participatio sapientiae et caritatis nur in der Gestalt derjenigen Einwirkung, durch welche die Sapientia und der Spiritus Dei den Menschen zu seinem ewigen Heile führen. Auf diese Weise ergab sich dann ganz naturgemäß, daß man im Gegensatz zur Sünde, welche allein im vollen Sinne Eigenthum der Menschen ist, wie alles wahrhaft Gute, so auch die einfache sittliche Vermeidung der Sünde als Frucht derjenigen übernatürlichen Gnade ansah, welche zum ewigen Heile führt, und darum alles, was nicht aus dieser Gnade stammt, ohne Weiteres als Sünde betrachtete.

587 Diese Anschauung zeigt sich bei Augustinus schon in der ganzen Art und Weise, wie er das sittliche Leben des Urstandes und sein Verhältniß zur Gnade Gottes darstellt (oben § 295 a)[1]. Die ganze bona voluntas, die ganze rectitudo, sanitas und libertas voluntatis führt hier Augustinus auf die participatio Dei durch die caritas diffusa a Spiritu Sancto und das dieselbe unterhaltende adjutorium zurück. Da nun diese caritas und mit ihr das Recht auf die Erreichung der thatsächlichen übernatürlichen Bestimmung durch die Sünde verloren ging: so erscheint bei Augustinus naturgemäß der gefallene Mensch als solcher und an und für sich schlechthin aus der Hand Gottes entlassen, von Gott als der Quelle höheren Lichtes und Lebens abgeschnitten und aller göttlichen Erleuchtung und Inspiration, deren er zum sittlichen Leben bedarf, beraubt; er erscheint also effektiv in demjenigen Zustande, in welchem ihn die Pelagianer, und zwar auch schon im Urstande, dachten. Und von dem so gedachten Menschen konnte und mußte man dann den Pelagianern gegenüber sagen, daß er in der That nichts vermöge als Lüge und Sünde, und daß er nur durch die reformirende, heilende und befruchtende Gnade Christi etwas Gutes vermöge oder die Sünde in sittlich guter Weise vermeiden könne.

588 So lange man nämlich einerseits voraussetzte, daß auch im gefallenen Menschen die ganze Einwirkung Gottes auf das sittliche Leben des Menschen dasselbe Ziel verfolge und nur für denselben Zweck gegeben werde, wie im Urstande, mithin stets auf die Erzeugung heilskräftiger Thätigkeit gerichtet sei,

[1] Man beachte z. B. den Satz (Ench. 106): Sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset, quia etsi peccatum in solo erat libero arbitrio constitutum: non tamen justitiae retinendae (per vitationem peccati) sufficiebat liberum arbitrium, nisi participatione immutabilis boni divinum adjutorium praeberetur. Ebenso das ganze Kapitel 9 aus l. 12 de civ. Dei.

und andererseits festhielt, daß für den Sünder das fruchtbare Streben nach dem ewigen Heile nur durch Christus möglich sei: mußte man die zu allem Guten und zur Vermeidung der Sünde erforderliche Hülfe in concreto eben in der von Christus verdienten Heilsgnade suchen. Weil aber insbesondere die erste Wirksamkeit der göttlichen Hülfe zum sittlichen Leben eben darin besteht, daß durch sie die natürliche sittliche Anlage zu jener sittlichen Habitualität fortgestaltet oder formirt wird, welche die sittliche Freiheit als solche fertig stellt: so begriff man beim Erbsünder jede in dieser Richtung wirksame Hülfe Gottes als eine solche, welche auf Grund der Erlösung durch Christus die Wiederherstellung der verlorenen sittlichen Freiheit des Urstandes bezwecke und mithin als eine reformirende, heilende und befreiende übernatürliche Hülfe gedacht werden müsse. Diese concrete Auffassungsweise zeigt sich namentlich in der Behandlung des bedeutendsten locus classicus für die allgemeine Nothwendigkeit der Gnade Christi, nämlich des von Christus in Bezug auf sich selbst ausgesprochenen Satzes: sine me nihil potestis facere. Während die Scholastiker darin einen doppelten Sinn unterscheiden, einen relativen Sinn in Bezug auf das heilsame Gute, = ohne die Gemeinschaft mit Christus als Heiland, und einen absoluten Sinn in Bezug auf alles Gute schlechthin, = ohne die Gemeinschaft mit Christus als Gott: erscheint bei den VV. diese Doppelbedeutung in eine einzige verschmolzen. Und diese geht dahin, daß einerseits die ganze Gemeinschaft mit Christus als Gott für den durch die Sünde von Gott getrennten Menschen durch Christus als Erlöser vermittelt sei, und daß so auch andererseits das ganze durch den Erlöser vermittelte Wirken der Gottheit Christi im menschlichen Willen, ohne welches der Mensch keinerlei Gutes thun kann, auf die Befruchtung desselben zur Erzeugung heilsamer Werke gerichtet sei.

Demgemäß hatte Ripalda insofern Recht, als er sagte, die VV. gingen 589
in dem Satze, daß der gefallene Mensch ohne die erhebende Gnade Christi nichts vermöge als Lüge und Sünde, von der Voraussetzung aus, daß thatsächlich nichts Gutes zu Stande komme, welches nicht einen heilskräftigen Charakter hätte. Aber er verfehlte die Absicht der Väter dadurch, daß er meinte, sie hätten mit jenem Satze formell nichts Anderes sagen wollen, als daß dem Menschen vermöge der Universalität der zum heilskräftigen Wirken gegebenen Gnade die Möglichkeit benommen werde, etwas bloß natürlich Gutes zu thun. Vielmehr lehrten die Väter kraft jener Voraussetzung, daß eben diejenige Hülfe Gottes, deren man wesentlich zu allem, was nicht Sünde ist, bedarf, für den gefallenen Menschen nur in der reformirenden und heilenden Gnade Christi gegeben werde.

Das Verhältniß der patristischen Lehre zur scholastischen aber ist im 590
Allgemeinen folgendes. Während die VV. die ganze sittliche Lebensordnung concret vom Standpunkte der thatsächlichen übernatürlichen Bestimmung des Menschen betrachteten, und darum die Uebernatürlichkeit dieser Bestimmung und die Denkbarkeit einer der Würde und den Kräften der Natur entsprechenden natürlichen Bestimmung, mithin auch ein den natürlichen Kräften entsprechendes sittliches Leben nicht ins Auge faßten: legten die Scholastiker gerade auf diesen Gesichtspunkt den Nachdruck und unterschieden überall, im Urstande wie im Stande der gefallenen Natur, ein doppeltes sittliches Leben, aber beides auf

Grund göttlicher Hülfe, als möglich und wirklich. Der formelle Gegensatz der beiden Auffassungen spricht sich am deutlichsten darin aus, daß die VV. im Urstande, in welchem sie die habituelle Gnade in der natura instituta einbegriffen, die göttliche Hülfe zu dem dieser natura entsprechenden, also übernatürlichen Leben in ähnlicher Weise darstellen, wie die Scholastiker den concursus Dei generalis et naturalis zum natürlichen sittlichen Leben; und daß sie umgekehrt für den gefallenen Zustand alle göttliche Hülfe zum sittlichen Leben so denken, wie die Scholastiker das auxilium speciale et supernaturale zum heilskräftigen sittlichen Leben.

591 Mag auch dieser formelle Gegensatz zum Theil einen sachlichen Widerspruch involviren: jedenfalls ist dieser kein prinzipieller und darum auch nicht derart, daß die VV., wenn ihnen die Lehre der Scholastik klar und correct vorgestellt worden wäre, in derselben einen von ihnen bekämpften Irrthum erkannt haben würden. So wenig sie in abstracto die Denkbarkeit eines mit natürlicher göttlicher Hülfe zu bewirkenden sittlichen Lebens verworfen haben würden: so wenig würden sie auch in concreto die Realisirbarkeit eines solchen Lebens innerhalb der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung mit Bajus und den Jansenisten deßhalb abgewiesen haben, weil dadurch die Nothwendigkeit der Gnade Christi geläugnet und dem Kreuze Christi eine Unbill zugefügt werde. Wenn sie aber von dieser Realisirbarkeit nicht nur abstrahirten, sondern auch thatsächlich das Gegentheil voraussetzten, so war diese Voraussetzung doch nicht ein formelles dogmatisches Prinzip, sondern eine einfache Annahme, ein „Lemma", das ihnen durch die historischen Umstände wie durch innere Gründe gleich nahe gelegt war, das aber doch an sich discutirbar war und discutirbar blieb. Immerhin darf man wohl sagen, daß die in der unvermittelten Weise, worin dieses Lemma gehandhabt wird, sowie in der ganzen damit zusammenhängenden Lehrform der VV. hervortretende Abstraktion von der natürlichen Sittlichkeit eine wirkliche Einseitigkeit und Unklarheit in der patristischen Lehre darstellt.

592 Um nun diese Einseitigkeit und Unklarheit auszugleichen, ist es keineswegs nöthig, wie es in der Regel von den Scholastikern geschieht, die natürliche Sittlichkeit neben und unter der übernatürlichen auch in der Wirklichkeit so auftreten zu lassen, daß sie thatsächlich noch in mannigfachen Akten verwirklicht werde, welche sittlich ganz tadellos seien, aber zugleich in keiner Weise übernatürlichen Gehalt und Werth hätten. Im Gegentheil, wenn die Abstraktion der VV. von der Möglichkeit natürlicher Sittlichkeit eine theoretische Einseitigkeit ist: dann kann man auch sagen, die Abstraktion der Scholastiker, wodurch sie den gegenwärtigen Menschen ohne alle Rücksicht auf die übernatürliche Ordnung wahrhaft sittlich handeln lassen, sei eine praktische und psychologische Einseitigkeit. Denn alles wahrhaft sittliche Handeln wird nicht einfach durch Achtung vor dem Dictamen der Vernunft, sondern durch Ehrfurcht vor der durch das Gewissen vorgestellten lex aeterna und dem im Gewissen an uns ergehenden Rufe Gottes geleitet; die lex aeterna aber, wie auch der Ruf Gottes, zielt niemals abstrakt auf die natürliche, sondern concret auf die übernatürliche Ordnung der Dinge; wer also schlechthin und aufrichtig der lex aeterna und dem Rufe Gottes folgen will, der strebt stets an der Hand Gottes über die natürliche Ordnung hinaus, wenn ihm auch

explicite nur der Inhalt der Forderungen des Naturgesetzes vorschwebt. Und so haben denn auch praktisch viele Scholastiker, besonders die älteren und unter den neueren die Thomisten, in mannigfacher Weise mehr oder weniger einen gewissen übernatürlichen Charakter in der thatsächlichen natürlichen Sittlichkeit gefunden, resp. die Abhängigkeit der letzteren von übernatürlicher Hülfe anerkannt.

Besonders kommt hier in Betracht die Lehre mancher älteren Scholastiker, daß die 593 natürlich guten Werke entfernte Dispositionen zur Gnade seien, sowie die Lehre des hl. Thomas (1. 2 q. 89 a. 6), wonach jeder Mensch, der im Anfange des Vernunftgebrauches „se ordinat in finem debitum“ sofort die Rechtfertigungsgnade erlange. Die Thomisten machen das Prinzip des Zusammenhanges der beiden Ordnungen wenigstens insofern geltend, als sie erklären, es sei mit demselben unvereinbar, daß der Mensch einen vollkommenen Akt der natürlichen Liebe zu Gott erwecke, bevor er die Gnade zur übernatürlichen Liebe empfangen und durch die Gnade die übernatürliche Gesundheit der Seele wiedererlangt habe. Wie aber nach ihnen der Mensch sich nicht vollkommen zu Gott als dem natürlichen Ziele hinordnen kann, ohne Gott zugleich als übernatürliches Ziel zu umfassen: so dachten sich die VV., daß überhaupt jede Hinwendung zu Gott als Endziel und Regel des Handelns Gott als übernatürliches Ziel anstrebe, und verlangten deßhalb dazu eine übernatürliche Heiligung der Seele.

Die Vermittlung der entgegengesetzten Lehrformen läßt sich wohl am leichtesten 594 dadurch erzielen, daß man mit Bonaventura (2 dist. 28 a. 2 q. 3) die natürliche Sittlichkeit, besonders in den vier Cardinaltugenden, unter dem Gesichtspunkte eines bonum ordinabile in finem sc. supernaturalem faßt, während die übernatürliche Sittlichkeit ein bonum ordinatum in finem resp. disponens ad tale bonum sei. Alsdann kann man nämlich sagen: als ein solches bonum ordinabile sei die natürliche Sittlichkeit auch gegenwärtig durch die Kraft der Natur nicht bloß möglich, sondern auch wirklich, und in diesem Sinne verwerfe die Bulle Auctorem fidei den jansenistischen Irrthum, welcher aus der Natur als solcher bloß die prava cupiditas, also ein malum non ordinabile hervorgehen läßt; inwiefern jedoch die Akte oder Affekte, welche das bonum ordinabile enthalten, als überlegte Akte unter Leitung des Gewissens, also mit Rücksicht auf die lex aeterna und die Stimme Gottes vollzogen und dadurch auf Gott hingeordnet werden — anders würden sie ja auch keine vollkommen sittlichen Akte sein, nicht einmal als sittlich erlaubte Akte zu Stande kommen — würden sie stets unter Leitung des übernatürlich erleuchteten Gewissens und eines übernatürlichen Antriebes Gottes vollzogen und erhielten dadurch eine wirkliche, wenn auch oft sehr unvollkommene, ordinatio in finem supernaturalem also eine übernatürliche Form und Weihe. Näheres über die Stellung und Bedeutung der natürlichen sittlichen Akte in der Lehre vom meritum und von der Austheilung der Gnade.

Inhalt des dritten Bandes.

Seite

Fünftes Buch.

Die Erlösung der gefallenen Menschheit durch Christus oder die Wiederherstellung und Vollendung der übernatürlichen Ordnung durch den menschgewordenen Sohn Gottes. (Fortsetzung.)

Drittes Hauptstück.

Zweite Abtheilung.

Die übernatürlichen Attribute der Menschheit Christi, namentlich die übernatürliche Vollkommenheit ihrer inneren und äußeren Thätigkeit.

Dritte Abtheilung.

Die Stände (status) der Menschheit Christi und die Hauptmomente ihres Lebenslaufes (mysteria vitae Christi).

Viertes Hauptstück.

Das Werk und die Aemter des Erlösers.

Erste Abtheilung.

Das Werk des Erlösers: die Erlösung und Wiederherstellung der Menschheit durch die mittlerische That Christi und die damit verbundene Vollendung der übernatürlichen Ordnung.

Seite

Zweite Abtheilung.

Die hierarchischen Aemter des Erlösers und deren Funktionen.

Das hohepriesterliche Amt Christi und dessen Funktionen.

Fünftes Hauptstück.

Die jungfräuliche Mutter des Erlösers und ihr Verhältniß zum Werke der Erlösung (Mariologie).

Die drei wichtigsten Privilegien der Gnadenfülle Mariens nach ihrer negativen Seite, d. h. ihre dreifache Freiheit und Unversehrtheit.

Seite

Sechstes Buch.

Die Verwirklichung des von Christus verdienten Heiles in den einzelnen Menschen durch die rechtfertigende Gnade Christi.

Erstes Hauptstück.

Die Heilsgnade Christi als Prinzip der Neubegründung und Vollendung des heiligen und gerechten Lebens, oder als Leben erzeugende und fördernde, resp. als heilende und befestigende Gnade.

Die Häresien und das ihnen gegenüber formulirte Dogma.

Die Nothwendigkeit der Gnade Christi zur Uebung des Guten und zur Vermeidung der Sünde.

Verbesserungen und Nachträge.

S. 176 Literatur Petavius statt l. 1 lies l. 11.
S. 177 n. 955 Z. 8 v. u. st. liberae l. liber ac.
S. 177 n. 955 Z. 14 v. u. st. l. 2 c. 8 l. l. 10 c. 8.
S. 329 Z. 2 v. o. st. derselben l. desselben.
S. 428 Note Z. 2 v. o. st. letztere l. erstere.
S. 467 Z. 19 v. o. st. erlangt l. erlangte.
S. 470 Z. 10 v. o. st. Christi, besonders l. Christi besonders.
S. 509 Z. 14 v. u. st. n. 763 l. 761.
S. 550 Z. 12 v. u. st. nec ipso l. nec in ipso.
S. 639 Note. Die etymol. Grundbedeutung von קָדַשׁ ist ohne Zweifel nach der heute gewöhnlichen Ansicht, welche auch den biblischen Sprachgebrauch am besten erklärt nicht „schießen", sondern scheiden, ausscheiden, resp. geschieden, ausgeschieden sein (W. kid, skid in σχίζω, scindo). Die Grundbed. von קָדוֹשׁ sanctus, purus, ist daher wirklich analog derjenigen, welche der hl. Thomas in das griech. ἅγιος durch die verfehlte Ableitung von α priv. und γῆ (= sine terra) hineinconstruirt.
S. 652. „Fördern" hängt wie „frommen" zunächst zusammen mit vorder, vor, voran, hervor, pro, prae, fort, porro, und erst sekundär mit führen und verwandten Wörtern.
S. 670 Note Z. 2 v. u. l. φιλονεικές.
S. 708 n. 129 Z. 4 v. u. statt voluntatem ein realiter l. voluntatem, realiter.
S. 769 n. 223 Z. 3 v. u. st. n. 2 l. n. 3.
S. 779 n. 239 Z. 1 v. u. st. 294 l. 298.
S. 779 Note 2 Z. 6 v. o. st. inwiefern ut Deus l. inwiefern Deus.

Theologische Bibliothek.

Die „Theologische Bibliothek" ist aus dem Gedanken hervorgegangen, daß **eine Uebersicht über die Ergebnisse der katholisch-theologischen Forschung** zum Bedürfniß geworden ist. Die theologische Wissenschaft ist nämlich seit einem Vierteljahrhundert mit so reichem Erfolge betrieben worden, daß der Einzelne dem gesammten Fortschritt kaum folgen konnte. Dabei ist die Gegenwart mächtig von geistigen Bewegungen erschüttert, bei denen eine klare und bewußte Stellung nur auf fester wissenschaftlicher Grundlage möglich ist. Die Verlagshandlung glaubte daher eine ehrenvolle Aufgabe zu lösen, wenn sie sowohl dem Kleriker als dem gebildeten Laien die Möglichkeit bereitete, einen vollständigen Ueberblick über die theologische Leistung der Gegenwart zu gewinnen. Als das beste Mittel dazu erschien eine Reihe von Lehrbüchern, welche unter dem oben angegebenen gemeinschaftlichen Titel das gesammte Gebiet der katholischen Theologie zur Darstellung bringen sollten. Die Verlagshandlung hat sich zu dem Ende an Verfasser gewandt, von deren Arbeiten wissenschaftliche Tiefe des Inhaltes im Verein mit vollständiger Klarheit der Form zu erwarten war, und es liegt bereits eine Anzahl von Leistungen vor, welche in sich selbst die beste Empfehlung der „Theologischen Bibliothek" bilden, und auf deren nachstehende Titel die Verlagshandlung glaubt mit Genugthuung hinweisen zu dürfen.

Um den Bänden auch in ihrer äußeren Erscheinung den Stempel der Zusammengehörigkeit aufzudrücken, hat die Verlagshandlung eine sehr hübsche und solide **Original-Einbanddecke** in Halbfranz (Preis der Einbanddecke pro Band à *M.* 1.20) herstellen lassen, welche auf dem Rücken oben den Sammeltitel „Theologische Bibliothek", unten den Specialtitel des Bandes — ohne Bezeichnung der Bandzahl — enthält. Bei dieser Einrichtung macht das gebundene Werk stets den Eindruck der Vollständigkeit, und es können später erscheinende Bände einfach angereiht werden. Es empfiehlt sich daher, die Bände gebunden zu beziehen oder die Einbanddecken dazu nachzubestellen.

Freiburg im Breisgau, 1887.

Herder'sche Verlagshandlung.

Verzeichniß

der bis jetzt erschienenen Lehrbücher. gr. 8°.

(Die römischen Zahlen hinter den Titeln bezeichnen die Abtheilungen, welche die Werke in der resp. Serie der „Theologischen Bibliothek“ bilden.)

Erste Serie.

Alzog, Dr. J., **Handbuch der Patrologie oder der älteren christlichen Literärgeschichte.** VII. Dritte, neu bearbeitete und vermehrte Auflage. (XVI u. 572 S.) *M.* 8.40; geb. in einem Band *M.* 10.15.

Die vierte Auflage ist unter der Presse.

Hergenröther, J., **Cardinal, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte.** Drei Bände. X. XI. XII. Dritte, verbesserte Auflage. (XXXI u. 2871 S.) *M.* 34; geb. *M.* 39.25.

I. Band. (XI u. 824 S.) *M.* 10; geb. *M.* 11.75.
II. Band. (X u. 902 S.) *M.* 10; geb. *M.* 11.75.
III. Band. (X u. 1145 S.) *M.* 14; geb. *M.* 15.75.

Hettinger, Dr. F., **Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik.** Zwei Theile. XVI. XVII. (XXIV u. 919 S.) *M.* 12; geb. in einem Band *M.* 13.75.

Erster Theil: Der Beweis der christlichen Religion. *M.* 6.
Zweiter Theil: Der Beweis der katholischen Religion. *M.* 6.

Die zweite Auflage ist unter der Presse.

Kaulen, Dr. F., **Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments.** Zweite, verbesserte Auflage. IX. (VIII u. 599 S.) *M.* 8; geb. *M.* 9.75.

Pruner, Dr. J. E., **Lehrbuch der katholischen Moraltheologie.** V. Zweite, revidirte und theilweise umgearbeitete Auflage. (XX u. 799 S.) *M.* 10; geb. *M.* 11.75.

Scheeben, Dr. M. J., **Handbuch der katholischen Dogmatik.** I. III. IV. XIV. XVIII. XXII.

I. Band. (VII u. 915 S.) *M.* 10.80; geb. *M.* 12.55.
II. Band. (XII u. 951 S.) *M.* 12; geb. *M.* 13.75.
III. Band. (XII u. 1013 S.)

Schegg, Dr. P., **Biblische Archäologie.** Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Dr. J. B. Wirthmüller. In zwei Abtheilungen. VIII. 1. Abtheilung. Land und Leute: Natur- und Volksleben. (XIV u. 388 S.) *M.* 5.

Die zweite Abtheilung ist unter der Presse.

Schwane, Dr. J., **Dogmengeschichte der mittleren Zeit.** (787—1517 n. Chr.) XXI. (XII u. 701 S.) *M.* 9; geb. *M.* 10.75.

Dieser Band bildet die Fortsetzung zu den im Verlag der Theissing'schen Buchhandlung in Münster früher erschienen zwei Bänden:

Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. (VIII u. 784 S.)

Dogmengeschichte der patristischen Zeit (325-787 n. Chr.). (XII u. 1128 S.),

welche in unsern Verlag übergegangen sind und deren Preis wir auf à *M.* 9 ermäßigt haben.

Thalhofer, Dr. V., **Handbuch der katholischen Liturgik.** Erster Band. VI. (XIV u. 917 S.) *M.* 10; geb. *M.* 11.75.

Vering, Dr. F. H., **Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Oesterreich und die Schweiz.** II. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. (XIX u. 1002 S.) *M.* 14; geb. *M.* 15.75.

Die ferneren Abtheilungen werden enthalten:

Encyklopädie von Dr. H. Kihn.
Pastoral, Katechetik, Homiletik von Dr. J. Renninger.
Pädagogik von Dr. J. Knecht.
Theologische Literaturgeschichte.

Die gute Aufnahme, welche das Unternehmen der Theologischen Bibliothek sowohl bei den Lesern als bei den Verfassern gefunden, ermuthigte die Verlagshandlung, das ursprüngliche Programm in einer **zweiten Serie** zu erweitern und in den Kreis dieser Sammlung solche Handbücher aufzunehmen, welche Theile der einzelnen Disciplinen oder in der ersten Serie nicht vertretene Disciplinen enthalten.

Zweite Serie.

Von dieser sind bis jetzt erschienen:

Gihr, Dr. N., **Das heilige Meßopfer, dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt.** III. Vierte Auflage. (XX u. 765 S.) *M.* 7.50; geb. *M.* 9.25.

—— **Die Sequenzen des römischen Meßbuches dogmatisch und ascetisch erklärt.** Nebst einer Abhandlung über die Schmerzen Mariä. Mit fünf Bildern von Prof. J. Klein. IV. (VIII u. 548 S.) *M.* 6; geb. *M.* 7.75.

Jungmann, Dr. J., S. J., **Theorie der geistlichen Beredtsamkeit.** Akademische Vorlesungen. I. II. Zwei Bände. Zweite und verbesserte Auflage. *M.* 12; geb. *M.* 15.50.

I. Band. (XII u. 620 S.) *M.* 6; geb. *M.* 7.75.
II. Band. (IV u. 572 S.) *M.* 6; geb. *M.* 7.75.

Stöhr, Dr. A., **Handbuch der Pastoralmedicin mit besonderer Berücksichtigung der Hygieine.** V. Zweite Auflage. (VIII u. 477 S.) *M.* 6; geb. *M.* 7.75.

Die dritte Auflage ist unter der Presse.

Jeder Theil der „Theologischen Bibliothek" wird einzeln abgegeben.

Eine französische Uebersetzung der ersten Serie der „Theologischen Bibliothek" erscheint in Paris bei der „Société générale de librairie catholique". Bis jetzt sind 13 Bände davon herausgekommen.